

LA REGULA BENEDICTI (RB) TRA ORIENTE E OCCIDENTE

M. M. Geltrude ARIOLI OSBap

18 Ottobre 2010

Oggi noi parliamo di Occidente e di Oriente come di realtà storiche e culturali ben diverse. Anche se la datazione precisa della composizione della Regola di San Benedetto è controversa, risale senza dubbio a un periodo in cui questa distinzione tra Oriente e Occidente non aveva senso: dal punto di vista politico, con la guerra greco-gotica, l'Italia era stata assoggettata alla dominazione dell'unico impero, quello bizantino, con capitale a Bisanzio e non più a Roma. Dal punto di vista religioso, anteriormente allo scisma del 1054 che avrebbe creato una frattura tra ortodossi e cattolici, esisteva un'unica Chiesa, sia pure vivacemente segnata da notevoli diversità di tradizioni, interpretazioni, impostazioni culturali e teologiche.

Lo stato attuale degli studi sulle fonti della Regola consente di riconoscere accanto a scritti che noi oggi consideriamo appartenenti al mondo occidentale, altri che siamo soliti considerare appartenenti all'Oriente. San Benedetto menziona gli uni e gli altri o ne fa allusione senza alcuna distinzione tra le diverse aree.

La stessa legislazione, quella giustiniana, è rispecchiata nelle disposizioni giuridiche della Regola. Il Codice di Giustiniano dice, per esempio, a proposito della successione abbaziale, che dopo la morte di un abate non si nomina chi nella dignità della carica viene dopo di lui, ma si sceglie secondo la virtù, la santità della vita e l'impegno ascetico (cod. J. I,3,46). Analogamente San Benedetto dice: "Colui che deve essere ordinato sia scelto in base ai meriti della vita e alla sapienza nelle cose spirituali, anche se fosse l'ultimo della comunità" (RB 64,2) ¹

Anche per l'ammissione di nuovi chiamati riscontriamo dei paralleli: la "Novella" 5, 2

prescrive che chi si presenta non sia accolto con troppa facilità, che i superiori provino la sua pazienza e la buona condotta, lo facciano attendere almeno tre anni in abiti secolari sotto la guida di un maestro che lo formi e lo istruisca. Nel cap. 58 Benedetto similmente dice che a chi chiede di entrare non lo si conceda se non dopo aver sottoposto a prova il candidato per vedere se veramente cerca Dio. A noi, avvezzi all'idea dello stato laico, sembra strano che un imperatore legiferi pure sulle norme che regolano la povertà, l'ascesi dei singoli monaci, la vita comune, che venga addirittura data una definizione della vita monastica (Nov. 133) "la vita monastica e la contemplazione che vi si pratica è una realtà santa che eleva le anime di questo mondo a Dio. Non solamente fa del bene a quelli che la abbracciano, ma procura a tutti l'aiuto di cui hanno bisogno, per la sua purezza e la supplica che indirizza a Dio"². Giustiniano, secondo la tradizione dell'Oriente, si considera re e sacerdote e vive la responsabilità verso l'universalità dell'impero che abbraccia le terre di Bisanzio come quelle di Roma. Benedetto vive e opera in questa atmosfera: di qui la sintonia tra le disposizioni della Regola e la legislazione che abbraccia Oriente e Occidente.

Questa condizione storica spiega anche il fatto che nella Regola vi siano citazioni o allusioni a scritti - che noi oggi assegniamo ad autori occidentali o orientali - senza alcuna distinzione o precisazione.

Benedetto attinge con sovrana libertà agli scritti monastici di Agostino o alla Regola del Maestro, come a quelli di Basilio e di Pacomio, alle Regole dei Padri come alle opere di Cassiano. Unico è il patrimonio di sapienza e di esperienza monastica che trova nella sintesi di Benedetto un'armonia e un'originalità che fanno di lui non un eclettico o un compilatore, ma un novatore, che si alimenta alla ricchezza della tradizione con fedeltà alla propria identità e creatività personale nella concezione della vita monastica.

L'analisi filologica e storico-letteraria di Adalbert de Vogué, approdata alla monumentale edizione della Regola in *Sources Chrétiennes* ³ ha ampiamente messo in luce le fonti, in modo

¹ San Benedetto - La Regola a cura di Giorgio Picasso - San Paolo - 1996.

² Adalbert de Vogué - Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité - ***** - Du Cerf - 2005. pp.87-94.

³ La Règle de Saint Benoit - par A.de Vogué - Sources Chétiennes - 181-187 + vol. VII - 1972-77.

particolare la Regola del Maestro, da cui sono ripresi parecchi testi, la legislazione monastica di Agostino, la tradizione cenobitica orientale che, a giudizio del de Vogué da Pacomio giunge a Benedetto attraverso Cassiano. Pur non negando gli influssi di Basilio, il de Vogué privilegia la linea di Cassiano. Non manca tuttavia di segnalare i confronti con tante altre Regole monastiche contemporanee a S. Benedetto, dalle Regole di Paolo e Stefano, a Cesario e Aureliano, Ferreolo, Fulgenzio di Ruspe...⁴

Ma interroghiamo direttamente il nostro Autore per conoscere le sue fonti preferite. Il cap. 73 della sua Regola ammonisce a considerare la Regola come un semplice inizio di conversione. Per chi anela a una conversione perfetta ci sono le “doctrinae sanctorum patrum” e Benedetto enumera non solo le pagine dell’Antico e del Nuovo Testamento come “norma rettilissima di vita”, ma anche le Conferenze e le Istituzioni (opere di Cassiano), le Vite dei santi Padri e la Regola del “nostro santo Padre Basilio”. Ecco che ci troviamo di fronte a una citazione esplicita di fonti orientali: Cassiano, Basilio, le Vitae Patrum. Prenderemo in esame singolarmente questi influssi.

Quelle che Benedetto chiama “Vitae Patrum” è, con ogni probabilità, la serie alfabetica sistematica degli Apoftegmi dei Padri tradotta in latino da Pelagio, diacono romano, dal testo greco trovato in Palestina nel 543. Divenuto papa nel 553, Pelagio non poté completare la traduzione che fu proseguita dal suddiacono Giovanni, divenuto papa a sua volta nel 561; il lavoro fu terminato da un altro chierico.⁵

Troviamo due riferimenti, nella Regola, alle Vite dei Padri.

Al cap. 18, vv. 23.25, S. Benedetto raccomanda: “nel corso di ogni settimana venga recitato l’intero salterio con i suoi centocinquanta salmi... Danno infatti prova di troppa negligenza e di scarso fervore nel loro servizio quei monaci che nell’arco di una settimana recitano meno dell’intero salterio con i consueti cantici: leggiamo infatti che i nostri santi padri compivano con fervore in un sol giorno quello che noi, nella nostra tiepidezza, ci auguriamo soltanto di poter compiere in un’intera settimana.” “quando legamus” dice S. Benedetto: non usa mai questa espressione quando si riferisce alla Scrittura e usa significativamente il presente. Per questo si può ritenere che di recente gli sia capitata tra mano la traduzione latina degli Apoftegmi dei Padri fatta da Pelagio e da Giovanni (Vitae Patrum, libro V, 4, 57). E’ questa l’ipotesi del de Vogué nell’opera già citata e di André Louf nella sua relazione “Influssi orientali nella Regola di San Benedetto” tenuta a Monte Oliveto nel Simposio Ecumenico internazionale del 2002 sul tema “Il ruolo del monachesimo nell’ecumenismo”⁶. Un’altra allusione dello stesso tipo troviamo al cap. 40 della RB (v. 6) a proposito dell’uso del vino: “E’ vero che si legge che < il vino non è affatto per i monaci >, ma poiché oggi essi non sanno più convincersene, possiamo almeno concordare sulla necessità di...farne un uso moderato..” Anche qui troviamo l’espressione “licet legamus” e la citazione (Vitae Patrum, V, 4) “vinum omnino monachorum non esse”. E’ interessante l’interpretazione data da Enzo Bianchi di questi due riferimenti. “Benedetto nella sua Regola impartisce tutta una serie di direttive ascetiche, ma è anche vero che sembra sentire la decadenza e la distanza tra il monachesimo del deserto e quello del suo tempo. Egli idealizza i padri del deserto perché legge in Occidente testi orientali e soprattutto è tentato, con la sua mentalità cenobita, di trarre da quegli esempi norme, leggi e regole, un’osservanza comune, mentre invece a Scete tutto questo era pratica personale dovuta solo al discernimento degli spiriti. Proprio questo porta Benedetto a un certo pessimismo quando misura la distanza tra i padri e i suoi contemporanei.” E. Bianchi appunto analizza l’uso che S. Benedetto fa dei due apoftegmi citati. L’apoftegma 57 del cap. 4 (riportato nel V libro delle Vitae Patrum e citato nel cap. 18 della RB) racconta che “un anziano si recò da uno dei padri e questo, dopo aver cotto un po’ di lenticchie, disse: <facciamo una piccola sinassi>. L’uno finì tutto il salterio e l’altro recitò a memoria i due grandi profeti. Giunto il mattino l’anziano se ne andò e si erano dimenticati di mangiare”. Benedetto da questa narrazione crede di cogliere una

⁴ A. de Vogué - Histoire Litteraire.....cit.

⁵ A. de Vogué - Histoire Litteraire.....cit., p. 100.

⁶ Studia Olivetana, VII, p. 64.

norma e nella Regola dice che i padri recitavano il salterio una volta al giorno e perciò invita i suoi monaci a dirlo almeno in una settimana.”

Così pure, a proposito del vino stava scritto: “Raccontarono al padre Poemen di un monaco che non beveva vino. Il vino, disse, non è per nulla cosa da monaci” Da qui la deduzione di S. Benedetto che il divieto di bere vino vada generalizzato e “il tono frustrato con cui acconsente all’uso del vino nel suo monastero”.⁷ Probabilmente nel Lazio, già al tempo di San Benedetto il vino era una bevanda più comune dell’acqua.

Effettivamente quando S. Benedetto parla dei “nostri Padri” ha un tono di rimpianto che non è quello del “laudator temporis acti”, ma piuttosto di chi, pur nella capacità di adattarsi con discrezione ed equilibrio alle situazioni, alle possibilità umane, alle diversità dei tempi, tiene alto lo sguardo ai grandi e imperituri ideali cui il desiderio e lo slancio generoso devono sempre ancorarsi. A volte, come nel capitolo 53 della Regola che parla dell’ospitalità sentiamo anche la risonanza di episodi della “Storia dei monaci in Egitto”. La descrizione che Benedetto fa dell’atmosfera di rispetto verso il pellegrino -“si adori Cristo nell’ospite”-, la lavanda dei piedi, la preghiera, la Parola condivisa, l’abbraccio di pace, la mensa comune con l’abate, le premure attente del foresterario, rievocano episodi dell’antica tradizione anacoretica dal valore altamente simbolico: l’ospitalità è carità fraterna che a volte dà luogo al miracolo di riconoscere nel pellegrino un angelo o il Cristo stesso.

Un altro grande influsso orientale è quello segnato da Basilio, il vescovo di Cesarea, (IV secolo) saggio nel moderare gli eccessi di rigore ascetico del suo vescovo Eustazio, di tendenze messaliane. Basilio fondò le Adelphotes, villaggi in cui i cristiani, mettendo in comune tutti i loro beni, servivano i poveri, gli orfani, gli ammalati, sotto la guida del loro vescovo, che attingeva dalla Parola di Dio le norme da seguire. La più antica raccolta delle indicazioni da lui fornite a chi gli chiedeva direttive è il *Parvum Ascetikon*, tradotto in latino da Rufino.

Il fatto che Benedetto lo definisca “il nostro santo Padre Basilio” ha suscitato vivaci discussioni e diverse interpretazioni tra gli studiosi. Il de Vogué ritiene che l’espressione non vada enfatizzata,⁸ ma vada letta nell’ambito della generale ammirazione di S. Benedetto per i santi Padri “cattolici e ortodossi” dei cui scritti raccomanda la lettura durante le viglie, come pure prima di Compieta, ponendo gli scritti patristici quasi sullo stesso piano della scrittura ispirata. Di diverso parere altri interpreti, come Jean Gribomont⁹, che, pur convenendo che l’espressione usata da San Benedetto attesti speciale affetto e venerazione per Basilio, ritiene notevole e diretto l’influsso del padre cappadoce sulla RB attraverso il testo del *Parvum Ascetikon* (PA).

Senza dubbio troviamo temi basiliani nella RB. Uno di questi è la “memoria di Dio”, il senso incessante della sua presenza. Basta leggere in parallelo il primo gradino dell’umiltà nel cap. della RB e la seconda questione del PA.

“ Il primo gradino dell’umiltà consiste nell’avere costantemente presente il timore di Dio, nel non dimenticarlo in alcun modo e nel ricordarsi in ogni momento di tutti i precetti divini, meditando sempre nel proprio animo sulla geenna...e sulla vita eterna...L’uomo abbia per certo che Dio lo osserva in continuazione, ogni istante e che non vi è luogo in cui lo sguardo divino non veda le sue azioni, le quali vengono incessantemente riferite dagli angeli” (RB 7, 10-13). Parallelo è il testo di Basilio:

“...dobbiamo rimanere senza posa attaccati al pensiero di lui (Dio)...come fanno i bambini verso le loro madri” (PA 2, 38) “...i cattivi desideri e i pensieri ignobili non allontanino e caccino dal nostro cuore il desiderio di Dio, ma al contrario con assiduo ricordo e riflessione di Dio ognuno imprima in qualche modo la sua forma e la sua immagine nella propria anima” “avendo lui come

⁷ Enzo Bianchi – Cenobitismo benedettino e monachesimo di Scete – in - S. Benedetto e l’Oriente cristiano – Atti del Simposio all’abbazia di Novalesa di Novalesa (maggio 1980) – Novalesa 1981 – pp. 82-83.

⁸ La Règle de S.B. ed. cit I, 147.

⁹ J. Gribomont – “Sed et Regula sancti patris nostri Basilici” in” *Benedictina*” (27) (1980) pp. 27-40 e “S. Basilio nella grande tradizione benedettina in” S. Benedetto e l’Oriente cristiano” – cit. pp. 11-35.

nostro specchio e sempre rivolti verso di lui, dirigiamo le nostre azioni con l'occhio del cuore fisso in lui" (PA 2, 85-86.91) ¹⁰

Analoghe espressioni troviamo anche quando i due Autori parlano della riverenza verso Dio nella preghiera (RB 20 e PA 108).

Potremmo fare anche paralleli testuali precisi su parecchi punti, seguendo l'analisi di Pio Tamburino ¹¹, ma soprattutto è interessante notare la sintonia di atteggiamenti spirituali su alcune tematiche, come lo spirito di comunione e le espressioni concrete della vita comune, l'attenzione paterna alle esigenze personali di ciascuno (Atti 4, 35) rifuggendo da uniformità rigide (RB 55.20 – PA 94), la discrezione nelle austerità, dando il primo luogo al lavoro comune, alla carità e al servizio verso il prossimo. Basilio considera senza incertezze il cenobitismo come la forma più autentica di vita cristiana nell'esercizio concreto della carità fraterna.

Senza dubbio quindi la menzione di Basilio come "padre" ha una portata da non sottovalutare. Infatti ci sono alcuni temi in cui è evidente la maggiore sintonia di Benedetto con Basilio anche rispetto ad altre fonti il cui influsso sulla RB è determinante. Consideriamo per esempio la cura dei malati. Qui S. Benedetto si discosta nettamente dalla Regula Magistri.

Si chiama così la principale fonte occidentale della RB, che peraltro non è seguita in modo pedissequo. Dato che gli argomenti sono introdotti in forma di domanda dal discepolo e le risposte sono introdotte con la formule "il Maestro risponde", si è dato questo titolo a un'ampia Regola monastica ritenuta un tempo (fino al 1930 circa) posteriore alla RB e da essa dipendente. Ma, dopo gli studi del Genestout e del de Vogué, la prospettiva è stata con sicurezza capovolta: è San Benedetto che ha trascritto diversi passi della RM, ma lo spirito di Benedetto è del tutto diverso da quello del Maestro.

Riguardo alla cura dei malati per esempio, il Maestro nei capp. 69 e 70 tratta il problema soprattutto secondo la prospettiva della disciplina comune cui tutti dovrebbero assoggettarsi e anche del sospetto che il fratello che si dice malato menta per sottrarsi alla fatica del lavoro.

"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...così se fingono saranno costretti dalla fame ad alzarsi". Il Maestro, la fonte monastica occidentale principale di S. Benedetto, parte dal principio che il massimo valore sia il rispetto delle regole comuni; gli aspetti personali poco gli interessano. Benedetto ha una prospettiva assolutamente diversa e quindi non pensa, come il Maestro, che "il diavolo, con la scusa del malessere fomenta la pigrizia". Sempre in questo cap. 69 l'Autore della RM prescrive che il fratello spossato dai dolori ma senza febbre sia costretto a partecipare alla recita dell'ufficio stando disteso a terra, ma "il fratello che gli è vicino, in piedi, lo deve spiare perché non dorma". Se poi, dicendosi malato, non lavora, gli si deve sottrarre cibo e bevanda.¹²

Tutto diverso è il tono del cap. 36 della RB: "L'assistenza agli infermi va posta prima e sopra ogni cosa; essi vanno serviti veramente come se fossero Cristo, perché egli ha detto: "Ero malato e mi avete visitato"...gli infermi devono essere sopportati pazientemente...L'abate presti dunque la più grande attenzione, perché gli infermi non vengano in nessun modo trascurati". Qui è perfetta la consonanza con Basilio che vuole che ai malati si serva "con lo stesso affetto col quale tributiamo il nostro ossequio al Signore che ha detto:"Quanto avete fatto a uno di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me" (Mt 25,40) (PA 36).

Anche il confronto sul tema delle obbedienze difficili fa emergere qualche affinità di posizioni tra Benedetto e Basilio, sia pure con delle differenze di prospettive. Il cap. 68 della RB prospetta il caso di obbedienze difficili o impossibili proposte al monaco e indica la via dell'apertura del cuore umile e confidente all'abate; solo se questi confermerà l'ordine dato, in piena conoscenza della situazione di difficoltà del monaco, quest'ultimo è invitato ad obbedire per amore di Dio, per fede e nella speranza di ricevere uno speciale aiuto dall'alto; Basilio (PA 69) tiene una posizione che rivela

¹⁰ Regole monastiche antiche – a cura di Giuseppe Turbassi – Studium . 1974.

¹¹ P. Tamburino – L'incidenza delle correnti spirituali dell'Oriente – in " Benedictina" (28) 1981.

¹² La Regola del Maestro (a cura di Marcellina Bozzi) – Paideia – 1995.

qualche analogia. Ma la sua tendenza è piuttosto l'accentuazione della prospettiva del superiore, anziché quella umanissima descrizione dello stato d'animo del fratello che troviamo in RB.

Pure dove è difficile dimostrare una diretta dipendenza del testo della RB da quello del PA, Benedetto si avvicina alla posizione di Basilio quando avverte la necessità di mitigare eccessive durezza per affermare le esigenze della carità e della discrezione.

Benedetto si ispira anche a uno scritto che dovette credere di Basilio: l'«Esortazione a un figlio spirituale» che oggi attribuiamo allo Pseudo Basilio. La prima parte del Prologo della Regola ne riproduce il testo con qualche significativa variante.

Il primato in Basilio della carità verso Dio e verso il prossimo determina una più forte sintonia in molti temi con Benedetto rispetto alla stessa Regola del Maestro. Il Maestro privilegia l'osservanza comune, Benedetto la conversione personale interiore. Se confrontiamo i due codici penitenziali, notiamo il rigore del Maestro, il suo pessimismo nel considerare la natura umana, la minore preoccupazione della vera conversione personale e la sua scarsa considerazione dell'intimità e del rispetto della coscienza di ciascuno: accuse e penitenze pubbliche palesano senza riguardo l'interiorità dei fratelli (RM 15). La RB invece distingue tra danni materiali che sono oggetto di accusa pubblica e pensieri o peccati personali su cui la coscienza del fratello si apre in segreto al padre spirituale (RB 46, 5 e 6). Solo S. Benedetto ha quello stupendo cap. 27 in cui si parla di come l'abate deve comportarsi verso i fratelli scomunicati: non solo circondarli di preghiera, ma far pervenire l'affetto e il sostegno attraverso fratelli anziani saggi e prudenti che li aiutino a non sentirsi abbandonati e a desiderare il perdono e la riconciliazione con la comunità. L'abate deve prenderseli sulle spalle come il pastore con la pecorella perduta. Manca nella Regola Magistri la dimensione fraterna della comunione, prevale quella verticale dell'abate e dell'obbedienza gerarchica del monaco. L'abate esprime un'autorità quasi assoluta e la Regola è addirittura assimilata alla sacra Scrittura. S. Benedetto invece ha una concezione umile sia della propria Regola che dell'autorità dell'abate (il primo che deve convertirsi!). Considera il clima dell'unione dei cuori come espressione autentica dell'amore di Dio e condizione necessaria della conversione di ogni fratello. Infatti nei casi più difficili di indurimento del cuore nell'infedeltà "il rimedio più valido di tutti" è la preghiera dell'abate e di tutta la comunità per il fratello "malato" (RB 28, 4) Il rapporto filiale del monaco con l'abate, la gioia e la fatica della comunione fraterna nella RB rispecchiano la forte carica di intensità spirituale della ricerca di Dio che Benedetto descrive anche come dilatazione del cuore e libertà interiore sotto la guida dello Spirito. Mentre il Maestro vede la vita monastica sotto la cifra della penitenza, e la gioia è riservata solo al paradiso, Benedetto vede la luce della letizia spirituale nel cuore stesso del sacrificio di sé. Il paradiso comincia ora, nell'intimità filiale con Dio. Dopo la faticosa ascesa della scala dell'umiltà, Benedetto dice: "il monaco giungerà a quell'amore di Dio che è perfetto e che scaccia il timore. Grazie a questo amore, tutto ciò che prima osservava per paura, ora comincerà a compierlo, senza alcuna fatica, quasi naturalmente, come per abitudine...per amore di Cristo, per abitudine stessa al bene e per il gusto della virtù. Tutto questo il Signore si degnierà di mostrare, attraverso lo Spirito Santo nel suo operaio purificato ormai dai vizi e dai peccati" (RB 6, 67-70)

Sul tema della koinonia fraterna sono determinanti gli influssi di Pacomio e di Agostino.

La tradizione cenobitica della koinonia di Pacomio e dei suoi discepoli – i cui scritti, Pacomiana - erano stati tradotti in latino da Girolamo, esercita un'attrattiva su Benedetto. Vissuto tra la fine III e la metà del IV secolo nella Tebaide, Pacomio fondò a Tabennesi la prima istituzione cenobitica. Nella RB il magistero dell'abate, (RB 2 e 64) la paternità spirituale, la mitezza forte e piena di discrezione, sono temi che corrispondono al ritratto di "apa" Pacomio dato dai suoi discepoli Orsiesi e Teodoro, che presentano la sua autorevolezza come umile servizio al bene dei fratelli per amore di Dio, fino alla testimonianza più eroica di accettazione del disprezzo e della ribellione di alcuni dei primi fratelli, indisciplinati e ribelli. Senz'altro non è da condividere l'interpretazione dell'abbas, da parte di Benedetto, come pura figura gerarchica, tutore della disciplina e dell'ordine. Egli è piuttosto l'erede della tradizione orientale del padre spirituale che guida con attenzione speciale al discernimento dei pensieri e alle speciali attrattive personali dello Spirito Santo. Anche

nei monasteri pacomiani, la struttura della comunità con le cariche dei decani e dei prepositi non offuscò mai la figura della paternità spirituale del fondatore e dei successori, anzi rappresentava il modo di associare i più anziani e maturi al carisma della paternità. L'obbedienza e l'espropriazione volontaria dei beni sono poi, sia nelle comunità pacomiane che nella RB, in funzione della comunione fraterna sul modello degli Atti degli Apostoli (capp.2 e 49).

Forti somiglianze si riscontrano tra testi di Benedetto e Praecepta di Pacomio anche a proposito dell'opportunità che all'interno del monastero vi sia tutto quanto è necessario alla vita per eliminare il bisogno di uscire, (RB 66) come circa i metodi di discernimento vocazionale e le tappe della formazione. Anche Pacomio prevede la necessità di "provare nella pazienza" l'aspirante e propone come necessaria la "meditatio", l'apprendimento a memoria di testi biblici.¹³

Non sapremmo spiegare la compresenza di influssi monastici occidentali e orientali nella RB senza disarmonie e giustapposizioni se non tenessimo presente da un lato la grande vivacità di scambi tra i vari monasteri, i "pellegrinaggi" alle sorgenti orientali dell'anacoretismo e del cenobitismo, ma soprattutto l'unità di criterio con cui Benedetto vaglia e assimila le diverse dottrine operando una sintesi originale.

Così, accanto all'ispirazione pacomiana della koinonia avvertiamo il forte influsso della concezione agostiniana del monastero come luogo dell'unificazione del cuore e della comunione fraterna in cui ciascuno è custode e sostegno della castità del fratello e il padre è a servizio della comune carità. Da un'espressione di Agostino, Benedetto attinge la definizione dell'autenticità della preghiera: "mens concordet voci"¹⁴.

Gli ultimi capitoli della Regola sono veramente segnati dall'afflato di Agostino in modo speciale il cap. 72 sulla comunione fraterna:

"i fratelli...si prevengano nello stimarsi a vicenda, sopportino con grandissima pazienza le loro debolezze fisiche e morali, facciano a gara nell'obbedirsi a vicenda, non ricerchino quello che ritengono utile a sé, ma quanto è di vantaggio per gli altri, praticino con purezza di cuore la carità fraterna, temano Dio perché lo amano, amino il proprio abate con sincera e umile carità, nulla antepongano a Cristo e che egli ci conduca tutti insieme alla vita eterna". (RB 72, 4-12)

Agostino, quando introduce la "Regula ad servos Dei" dice: "Il fine per cui vi siete riuniti è che viviate concordi nella medesima casa e che abbiate un'anima sola e un sol cuore verso Dio"¹⁵. Per questo egli presenta la povertà come condivisione dei beni ispirata dall'amore fraterno, che fa dimenticare le diverse posizioni sociali con accenti che somigliano a quelli di san Benedetto. Così pure, anche per Agostino, l'autorità del preposito è paternità che preferisce farsi amare piuttosto che temere.

Senza altro poi uno degli Autori orientali che maggiormente influenza San Benedetto è Giovanni Cassiano. Nato nella Scizia (oggi Romania) verso il 365, insieme con l'amico Germano scelse la vita monastica e volle ispirarsi ai modelli secondo lui più autorevoli visitando i grandi padri spirituali del monachesimo in Palestina e in Egitto. Coinvolti nelle conseguenze della polemica antiorigenista i due si rifugiarono prima presso Giovanni Crisostomo a Bisanzio, poi a Roma, dove Cassiano venne ordinato prete. In seguito a Marsiglia fondò un monastero maschile e uno femminile: punti di riferimento importanti per la convergenza tra concezioni monastiche occidentali e orientali. Cassiano assume senza dubbio temi origeniani che ritroviamo poi nella RB: la figura dell'abate come maestro spirituale, il tema dell'abate medico che "cura le anime", lo schema della salita nel cammino dell'umiltà, la definizione del monastero come "scuola", certe interpretazioni allegoriche di passi della scrittura...

Potrebbe stupirci che Benedetto consigli la lettura delle Istituzioni e delle Conferenze di Cassiano senza nominare l'autore, ma, a parte il fatto che analogamente non fa il nome neppure di Agostino o di Girolamo, di Leone o di Rufino, accontentandosi di un riferimento generico ai Padri cattolici di sicura fede, è comprensibile il ritegno prudenziale a fare il nome di Cassiano, guardato con un certo

¹³ Pio Tamburino – La Regula Benedicti e gli scritti pacomiani . in S.Benedetto e l'Oriente cristiano, cit. pp. 37-71.

¹⁴ RB 19,7 – Agostino . Regula ad servos Dei – II, 3 – in Regole monastiche antiche, cit. p. 283.

¹⁵ Agostino – Regula ad servos Dei, cap. I, 2 in "Regole monastiche antiche" cit. p. 281.

sospetto per il suo presunto semipelagianesimo. Nell'aspra diatriba tra il monaco Pelagio che sopravvalutava l'autosufficienza dell'uomo nella propria conversione e il pessimismo di Agostino che affermava i condizionamenti del peccato e la necessità assoluta della grazia per la salvezza, Cassiano, nel tentativo di assumere una posizione moderata, fu accusato, probabilmente a torto, di semipelagianesimo.

Anzi c'è chi pretende di trovare segni di questa posizione anche nella RB. Quando nel prologo Benedetto scrive: "quando stai per iniziare qualche opera buona, pregalo (Dio) con insistenza, perché la conduca egli stesso a compimento" si crede di leggervi una concezione della grazia che semplicemente interviene dove la natura per sé è insufficiente. E' un travisamento della vera concezione di Benedetto che sempre afferma e sottolinea il sinergismo di libertà umana e iniziativa divina. Infatti nel cap 4, ai vv. 42 e 43 dice: "Attribuire a Dio e non a se stessi quel che di bene vediamo in noi, ma riconoscere che siamo sempre noi a compiere il male e a noi imputarlo" Il testo corrispondente della RM era meno categorico, parlava semplicemente di attribuire "piuttosto a Dio che a sé il bene".

Da Cassiano, Benedetto assume temi riguardanti la preghiera, per esempio riguardo agli orientamenti liturgici che però riplasma con la libertà che gli è propria traendo alcuni spunti dagli usi liturgici delle basiliche romane. Accoglie l'uso dei dodici salmi agli uffici notturni, che secondo un'antica tradizione dell'Egitto, raccolta da Cassiano, rispondeva ad un'indicazione divina data da un angelo.

Soprattutto Benedetto accoglie il sublime ideale della "preghiera di fuoco", l'intima indicibile unione interiore con Dio di tale intensità da non trovare espressione in parole. Cassiano parla anzi di uno stato di preghiera, continua e incessante, "che consiste nella contemplazione pura e semplice di Dio, in una fiamma smisurata d'amore. L'anima allora sprofonda e si innalza nella carità e tratta con Dio amichevolmente, come col proprio Padre, in una tenerezza specialissima di pietà"¹⁶

E' la preghiera frutto della purezza di cuore, tema caro al filone di Origene, Evagrio e Cassiano che Benedetto accoglie. Questa purezza è frutto di distacco dalla propria volontà nell'obbedienza e nell'umiltà. Anche in questo però Benedetto si avvicina più all'umanità di Basilio che al rigore di Cassiano. Nel libro IV delle "Istituzioni" vengono esposti esempi di obbedienze eroiche e al di sopra delle possibilità umane: dalla costanza con cui per obbedienza Giovanni pianta e coltiva un legno secco, facendo ogni giorno chilometri per attingere acqua e annaffiarlo, alla abnegazione umanamente assurda dell'abate Muzio, pronto a gettare nel fiume suo figlio per obbedire a un ordine dell'abate...San Benedetto non condivide questo rigore. La puritas cordis, frutto di ascesi, è anche generata da una profonda assimilazione della Parola di Dio. I salmi divengono, dice Cassiano, come l'espressione del proprio cuore e l'invocazione "O Dio vieni a salvarmi, Signore vieni presto in mio aiuto" è il respiro costante del monaco nella gioia, nella prova, nella tentazione e nella vittoria.¹⁷

Cassiano afferma che il monaco canta i salmi, "come se fosse lui stesso l'autore: come un'opera personale nella più perfetta compunzione...;tutti presi dagli stessi sentimenti nei quali il salmo è stato cantato o composto noi ne diveniamo in qualche modo gli autori: ne preveniamo il pensiero, più che seguirlo, ne penetriamo il senso, prima ancora di conoscerne la lettera"¹⁸

S. Benedetto ha fatto spazio a queste intuizioni di Cassiano. Lo stato della preghiera continua, espressione della vita monastica autentica, è descritta nella conclusione, già citata, del cap. 7 sull'umiltà e negli ultimi versetti del prologo ove si descrive, nel progredire della conversione e della fede il dilatarsi del cuore nel correre sulla via dei comandamenti.

I capitoli sulla preghiera e sulla quaresima lasciano trasparire la presenza di questi temi di Cassiano.

Il cap. 20 "La riverenza nella preghiera" (vv. 3 e 4) dice: "è necessario essere ben consapevoli che non saremo esauditi per le nostre tante parole, ma per la purezza del cuore e le lacrime di

¹⁶ Giovanni Cassiano - Conferenze spirituali - Paoline . Milano - vol. I - p. 389.

¹⁷ Giovanni Cassiano - Conferenze spirituali - Paoline - " " I - p. 432.

¹⁸ Giovanni Cassiano - Conferenze spirituali - Paoline " " I - pp. 438-439.

compunzione. Per questo la preghiera deve essere breve e pura, a meno che non venga prolungata per ispirazione della grazia divina”

Probabilmente questa preghiera “breve” allude al silenzio che segue la recita di ogni salmo e si conclude con il segno del superiore che conclude la prostrazione silenziosa dei monaci con la recita della preghiera del Signore: uso che Cassiano ha accolto dai monaci dell’Egitto e che Benedetto ha probabilmente accettato.

Il cap. 49 sull’osservanza della quaresima dice: ”raccomandiamo che durante i giorni quaresimali si mantenga una condotta di vita assolutamente integra...Ciò verrà degnamente compiuto se ci purificheremo da ogni nostro difetto, dedicandoci alla preghiera con lacrime, alla lettura, alla compunzione del cuore e all’astinenza...ciascuno di propria iniziativa offra a Dio nella gioia dello Spirito santo qualcosa in più di quanto gli è imposto...e attenda la santa Pasqua nella gioia del desiderio spirituale”. (vv. 2-7)

Ecco la centralità della lectio divina, della compunzione del cuore, della preghiera con lacrime che Benedetto propone, in modo analogo a Cassiano. Significativamente egli accosta la gioia nello Spirito Santo, la luminosità del gaudium pasquale a queste espressioni di ascesi. Il monaco, per San Benedetto, è l’uomo della Pasqua; non può essere partecipe della passione di Cristo se non perché vive nella luce della resurrezione. Ecco perché, come già abbiamo rimarcato, egli sa discostarsi da Cassiano, pur amato e venerato, quando questi esprime delle forme di obbedienza che rischierebbero di distruggere l’equilibrio umano che scaturisce dall’armonia dei contrari che il mistero di Cristo, Dio e uomo, morto e risorto, ha restituito all’uomo decaduto.

La “discrezione” che armonizza natura e grazia, corpo e anima, parola e silenzio, lavoro e contemplazione, solitudine e comunione, ascesi e libertà, persona e comunità è un carisma tipico di San Benedetto, certo già presente in Cassiano, ma portato nella RB alla perfezione. Nella II Conferenza, Cassiano parla della discrezione come capacità di discernere atti e pensieri dell’uomo e assegna questo compito al padre spirituale. Il monaco quindi con umiltà dovrà affidarsi sempre al suo giudizio e mai al proprio per sapere ciò che è buono e ciò che è cattivo. Invece san Benedetto nel cap. 7° presenta il quinto grado di umiltà come confessione dei pensieri cattivi al padre dello spirito; riconosce quindi al singolo una capacità di discernimento previo e una maggiore maturità di giudizio.

Se considerassimo la originalità della RB secondo i criteri di oggi dovremmo negarla. Oggi pensiamo facilmente, e a torto, che l’originalità sia creatività pura che non suppone una tradizione. San Benedetto invece assume in piena libertà temi, espressioni, consuetudini da scritti e regole precedenti, sia dell’occidente che dell’oriente. La sua originalità sta nel fatto che lungi dal giustapporre testi, come fanno altri compilatori, ad esempio Eugippio o l’autore della Regola Orientale, si muove con disinvoltura ed equilibrio tra testi che parlano della vita anacoretica o cenobitica, che affrontano problematiche analoghe con angolature diverse, realizzando un’armoniosa unità creata dall’unico criterio dell’autenticità della vita monastica. Ciò che gli importa è scegliere ciò che favorisce meglio la “*conversatio morum*”.

Il suo genio latino dell’ordine e dell’equilibrio si sposa alla ricchezza dei temi spirituali dell’oriente: la “*taciturnitas*”, l’amore al silenzio, ha indubbe affinità con l’“*esichya*”, l’ideale della pace interiore; la paternità spirituale dell’abate si esprime anche nel discernimento dei “*logismoi*”, i pensieri confidati dal monaco nell’apertura totale del cuore. La “*memoria di Dio*”, la lectio divina, la compunzione del cuore, l’amore alla veglia e al digiuno, la fatica del lavoro manuale, l’ospitalità “*adorando Cristo nell’ospite*”, sono tutti temi che caratterizzano sia la RB che il mondo monastico orientale.

Del resto anche nell’uso di vocaboli di derivazione greca si nota la domestichezza di San Benedetto con il monachesimo orientale: monaco, monastero, eremita, cenobita, anacoreta, cella...e, nell’ambito liturgico: coro, salmodia, antifona, eulogia..¹⁹

¹⁹ T. Moschopoulos. Alcuni temi monastici orientali nella “*Regula Benedicti*” in S. Benedetto e l’Oriente cristiano, cit. pp. 123-128.

Anche singole espressioni andrebbero considerate con attenzione per la loro ricchezza di suggestioni. Nel prologo al v. 9 leggiamo l'invito ad aprirci al "deificum lumen", la luce che divinizza. Riaffiora un episodio del II libro dei Dialoghi di San Gregorio Magno (cap. 35) che narra una straordinaria esperienza mistica di San Benedetto: quando, nella luce di Dio vede "il mondo intero raccolto in un unico raggio di sole".

L'aggettivo "deificum" ci suggerisce come in S. Benedetto sia viva la certezza che la grazia ci trasforma, ci divinizza. Sembra che egli esprima una sintonia più che con la dottrina occidentale della redenzione con quella orientale della divinizzazione, che da Origene e Gregorio di Nissa giunge fino a Gregorio Palamas.

Persino nei libri liturgici la figura di San Benedetto ci appare non solo rappresentativa della cultura dell'occidente, ma anche della tradizione di santità dell'oriente. Nella liturgia bizantina, S. Nilo e Giuseppe l'innografo esaltano la purezza di cuore, la paternità feconda, i miracoli di san Benedetto e la sua intima unione con la santa Trinità, attraverso l'unione col Cristo Crocifisso e la docilità all'azione dello Spirito.

Il patrono della nostra Europa ci presenta quindi molti spunti di dialogo tra mondi culturali e spirituali che ai nostri tempi ci appaiono contrapposti o almeno alquanto diversi e che al suo tempo erano ancora espressione di una realtà ricca e diversificata, ma una.

LA GENESI DEL MONACHESIMO NELLA RUS' DI KIEV E I SUOI RAPPORTI CON IL MONACHESIMO BIZANTINO

08 novembre 2010

P. Adalberto Piovano, OSB

Il titolo focalizza un argomento abbastanza particolare: si tratta di evidenziare nella formazione del primo monachesimo russo, nella Rus' di Kiev - quella tappa storica che va dal secolo X al secolo XIII - una forma di monachesimo che ha avuto una sua radice nella tradizione precedente, quella greco-bizantina, rielaborata però con una certa originalità. Anzitutto uno brevissimo sguardo storico, per sottolineare gli inizi di questa esperienza nella Rus' di Kiev. Bisogna dire che non è facile precisare limiti cronologici, forme, e il modo in cui il monachesimo penetrò in Kiev: certamente a partire dai secoli IX - X con la presenza e la predicazione dei monaci provenienti dalla cultura bizantina slava - pensiamo a quel gruppo di monaci che ruotò intorno all'opera evangelizzatrice dei santi Metodio e Cirillo, anche se l'opera di questi era rivolta piuttosto agli slavi del sud, bulgari e moravi - in ogni caso questa attività dei monaci segnò una prima tappa dell'esperienza monastica.

D'altra parte, in alcuni documenti ci sono delle indicazioni che possono fare supporre che alla fine del secolo X, dopo il battesimo del principe Vladimiro e dunque l'inizio ufficiale del cristianesimo, il fenomeno del monachesimo assumesse un rilievo ecclesiale ben preciso. Senza sopravvalutare la portata storica di questa testimonianza, si può affermare che alla fine del secolo X e durante la prima metà del secolo XI si assiste nella Rus' di Kiev ad uno stabilirsi progressivo di alcune forme di vita monastica. Accanto alla presenza di alcuni monaci missionari, ancora collegati ad una prima struttura gerarchica - probabilmente formarono alcuni nuclei monastici presso le cattedrali - ritroviamo anche due tipi di vita di tendenza monastica, soprattutto durante il regno di Jaroslav il Saggio, 1019-1054.

Queste due forme hanno una radice proprio della tradizione bizantina. Il primo tipo è rappresentato da monasteri strutturati secondo modelli bizantini delle fondazioni imperiali e principesche, modelli presenti a Costantinopoli soprattutto dal secolo IX, monasteri che erano regolati con uno statuto di fondazione che stabiliva lo status giuridico, la vita interna della comunità, i privilegi, i vari ambiti dell'economia, nonché una parte interna che riguardava la vita liturgica.

Il problema è che molto spesso questi monasteri diventarono un appannaggio esclusivo per le famiglie che li avevano fondati, trasformandosi anche in luoghi di sepoltura per i membri di questa aristocrazia. Così abbiamo nel 1037 Jaroslav il Saggio, che fonda a Kiev i monasteri di san Giorgio e santa Irene, e come nota la cronaca più antica, sotto il suo regno i monaci presero ad aumentare e i monasteri cominciarono a sorgere.

Accanto a questi monasteri giuridicamente strutturati dovevano esistere anche con ogni probabilità singoli asceti, espressione di una specie di vita monastica più spontanea, da cui non erano assenti il desiderio di solitudine e una certa tendenza all'idioritmia, una delle forme caratteristiche del monachesimo bizantino, diffuso soprattutto nel Medioevo.

Ecco un primo tipo di fondazione. Un secondo tipo è quello segnato con la creazione del primo nucleo significativamente rappresentativo del monachesimo kieviano, la fondazione del monastero delle Grotte di Kiev. E proprio nel anno 1011 la *Cronaca* di Nestore narra di questa nuova fondazione monastica, che pur riallacciandosi alla personalità carismatica di un monaco, a poco a poco si trasformò in un monastero cenobitico vero e proprio, normato e ritmato da una regola, il *typikon*. Attorno ad un monaco, Antonio, con la sua esperienza di solitudine iniziata su Monte Athos - un altro aggancio con la tradizione bizantina, anche se non tutti gli storici siano concordi nello stimare quel tipo di formazione anacoretica di Antonio - attorno ad Antonio si riunì un gruppo di discepoli, vivendo in alcune grotte scavate sulle pendici che costeggiavano il fiume che attraversa la città di Kiev, il Dniepr, formando così il primo nucleo del monastero delle Grotte di Kiev.

Ma la cosa interessante è il commento che fa la *Cronaca* su questo tipo di formazione, proprio

in rapporto con quell'altra tipologia appena accennata, quella delle fondazioni principesche, e dice: "Molti monasteri da regnanti, da boiardi, dalla loro ricchezza furono fondati, ma non sono come quelli fondati dalle lacrime, dal digiuno, dalle preghiere e dalle veglie. Antonio non aveva né oro, né argento, ma fondò un monastero con le lacrime e con il digiuno." Qui possiamo dire che abbiamo una forma che poi si ripeterà lungo il corso della storia del monachesimo russo, e cioè un monastero che ruota attorno all'esperienza di vita eremitica di un monaco carismatico, ma che poi viene a strutturarsi in una comunità vera e propria, ma non legata a particolari strutture politiche.

E difatti il monastero delle Grotte appare alla fine il centro più significativo del monachesimo in questo periodo, sia per il ruolo giocato nell'ambito ecclesiale e culturale, sia per l'incidenza sociale e politica esercitata nella formazione del principato di Kiev. Dall'altra parte, è l'unico monastero di cui possediamo un rilevante corpus di fonti che ci permettono non solo di seguire lo sviluppo storico ma anche di conoscere la vita monastica nelle sue forme, nelle sue concezioni, nelle sue tendenze. Abbiamo infatti un corpus di fonti abbastanza complesso: una prima biografia nella letteratura russa, la *Vita* di san Teodosio, con Antonio uno dei due fondatori delle Grotte, poi abbiamo molto materiale nelle cronache, la più antica quella kieviana, la cosiddetta Cronaca dei tempi passati, pubblicata recentemente in una buona traduzione italiana, e opera di un monaco delle Grotte di Kiev, che dà molte notizie sulla vita del monaco Nestor, autore di una biografia del monaco Teodosio, e poi abbiamo un'abbondanza di materiale agiografico che forma il cosiddetto *Paterikon*, cioè scritti dei padri che vissero nel monastero delle Grotte di Kiev.

Questo materiale ci offre la possibilità di ricostruire la vita del monastero - con molta attenzione per non per creare dei falsi storici - ma può permetterci di indicare tra il secolo XI e il secolo XIII lo sviluppo cronologico del monastero delle Grotte, collocando i fatti e i personaggi di questo monastero che ha avuto un influsso significativo nella storia del monachesimo russo. È un periodo abbastanza rilevante, in cui modelli, tendenze e consuetudini del monastero possono subire molte variazioni e questo fatto crea delle difficoltà, soprattutto per quanto riguarda gli influssi bizantini originali.

Per la storia interna del monastero, siamo ben informati sul periodo dell'igumenato di Teodosio, sul formarsi della prima comunità attorno al monaco Antonio, poi sulla formazione di uno stile primitivo di vita comunitaria, e infine la costituzione del monastero tra 1061 e 1062, dopo di che Antonio si ritira nuovamente in solitudine, lasciando la guida della comunità prima al discepolo Valaam, e poi a Teodosio eletto come igumeno nel 1062, e questo segna l'ufficiale stabilirsi definitivo di uno stile di vita comunitario, con il completamento della costruzione del monastero. Questo è significativo, perché segna il passaggio da una vita semieremitica, praticata nelle Grotte, ad uno stile di vita cenobitica, di cui il monastero è un elemento; crediamo che possiamo trovare un aggancio alla definizione che ci dà Benedetto di un monastero dove i monaci vivono sotto una regola e un abate.

E il secondo elemento che segna la vita cenobitica è l'introduzione di una regola: il *Typikon* di Teodoro Studita. Per completare questo sguardo storico relativo al monastero delle Grotte, alla morte di Teodosio la comunità viene retta da Stefano. Il suo è un abbaziale segnato probabilmente da tensioni interne. Si ripete abbastanza nel materiale riportato nel *Paterikon* di Kiev il fatto che le elezioni degli abati nel monastero delle Grotte non sono mai state indolori. È interessante questo particolare; forse perché si sono creati dei problemi legati alle varie fazioni politiche e principesche che influivano sulla vita della comunità e anche sulla scelta degli abati.

Durante l'igumenato di Stefano fu completata la grande chiesa dedicata alla Dormizione nel 1075 e di alcune altre costruzioni del monastero. Anche il successore di Stefano, Nikone, incontrò difficoltà nel governo della comunità. D'altra parte i suoi rapporti con il potere politico erano sempre molte tesi. Due fatti rilevanti durante il governo dell'igumeno Giovanni, che succede a Nikone, sono la consacrazione della chiesa del monastero e la traslazione delle reliquie di Teodosio nella grande chiesa: è il primo esempio di canonizzazione nella chiesa russa. Al tempo di Teoctistos, il successore di Giovanni, il nome di Teodosio fu inserito nell'elenco dei santi, fatto che segna anche l'inizio di un culto liturgico.

Sono nominati nelle cronache altri igumeni, l'ultimo dei quali è l'igumeno Achimkin, al quale è indirizzata una lettera dal monaco Policarpo, che narra i fatti dei monaci vissuti nel monastero delle Grotte, e completa così in modo letterario la storia dello sviluppo di questo monastero. È chiaro che attorno a questo sviluppo storico si intrecciano fatti che riguardano la struttura politica del principato di Kiev. Siamo in un mondo tipicamente bizantino in cui il potere politico e quello religioso erano profondamente intrecciati, ma non dimentichiamo il fatto che questo monastero era l'unico centro culturale di un certo rilievo, ed era inevitabile che avesse un influsso anche politico.

Questo è allora il sottofondo storico. Vediamo adesso tre elementi che mi paiano emergere dalle fonti, la cui importanza è determinante per la ricostruzione della vita monastica presente in questa fondazione, e soprattutto per vedere quali legami aveva con il mondo bizantino. Il primo elemento è la presenza costante di due tipi di vita, quella eremitica e quella cenobitica. Il secondo è l'introduzione della vita comunitaria, espressa da due realtà caratteristiche del cenobitismo, la regola e il monastero.

L'inizio di questo monastero è strettamente legato all'esperienza di un solitario, Antonio, diventato monaco al Monte Athos, che si stabilì in una grotta presso il fiume Dniepr, e, dice la *Cronaca*, iniziò a vivere in questo luogo, pregando Dio, mangiando pane secco, bevendo acque moderatamente, scavava la grotta giorno e notte senza concedersi riposo, restando saldo nelle fatiche, nelle veglie e nella preghiera. Questa descrizione della solitudine nella vita di Antonio presenta sinteticamente tutti gli elementi essenziali di una spiritualità del deserto. Dunque, questo è un primo modello che appare nel monachesimo kieviano; non tanto il modello dell'anacoreta, perché c'era stato uno sviluppo eccessivo del monachesimo di Monte Athos, quanto piuttosto un modello legato ai padri del deserto. E difatti il parallelo che viene fatto, tanto per capire i modelli e paralleli agiografici, è quello tra Antonio di Kiev e Antonio il Grande. E la tipologia monastica di Antonio il Grande doveva influire probabilmente molto sul primitivo monachesimo kieviano.

Tuttavia la solitudine di Antonio viene presentata nella *Cronaca* come un tratto della sua personalità, piuttosto che un'esperienza da proporre ad altri. Difatti egli non rifiutò il primo abbozzo di comunità che venne a formarsi attorno a lui, ma – dice la *Cronaca* – perché era abituato a vivere in solitudine, non sopportò la mancanza di silenzio e di quiete e alla fine scelse la forma definitiva di vita eremitica, anche se le fonti lasciano vedere alcuni contatti con la comunità. “Vivete per conto vostro – dice Antonio ai fratelli che gli chiedono un consiglio – e Dio stesso vi dominerà da igumeno. Io stesso voglio andare su quel monte, e là rimanere nella solitudine, poiché prima ero abituato a vivere appartato.”

È difficile stabilire lo stile di vita della comunità primitiva sviluppatosi attorno ad Antonio. Abbiamo delle brevi descrizioni fatte nella Vita di Teodosio, e abbiamo anche certamente degli elementi essenziali di vita comunitaria, forse organizzata sul modello di quella proveniente dall'Athos, e con alcuni tratti ancora semianacoretici. Si può immaginare anche un po' lo stile di vita nelle celle degli asceti del deserto egiziano, che non era strettamente eremitica. Questo poteva essere anche favorito dalla stessa configurazione geografica in cui era posto il primitivo insediamento monastico.

Era un complesso di grotte, alcune adibite a celle, altre ad uso comunitario, come la chiesa e il refettorio. Questo complesso di grotte, pur trasformato, esiste ancora oggi, anche se trasformato in sepolcreto, dove sono custodite le reliquie dei monaci vissuti in questo periodo.

Il passaggio definitivo allo stile di vita strettamente cenobitica fu opera di Teodosio. L'aumento in numero della comunità aveva reso necessario la costruzione di alcuni uffici monastici, sul terreno soprastante il monastero stesso. Teodosio completò quest'opera di costruzione, puntando d'altra parte su di un'organizzazione precisa nella struttura interna nella vita di comunità: è la scelta di un *typikon* di tradizione studita, una tradizione fortemente centrata sulla dimensione comunitaria della vita monastica, tradizione che ha, come radice, un ripensamento del monachesimo basiliano. Basilio era assolutamente contrario ad ogni forma di vita eremitica. Benedetto è forse un po' meno duro di Basilio verso la vita eremitica; la ritiene almeno idealmente possibile: Basilio, no. Questa scelta allora rivela la

tendenza di Teodosio.

L'ideale cenobitico di Teodosio è sottolineato di più dal suo biografo, Nestore, attraverso paralleli e modelli agiografici tratti non dal monachesimo bizantino, ma da quello palestinese. In particolare, due: Teodosio Cimabianca e Saba, ma anche Eutimio. Questi tornano spesso nella Vita di Teodosio. Teodosio stesso invita a dei modelli in una catechesi frammentata riportata nella Cronaca. Il parallelo tra la concezione di Teodosio e il cenobitismo palestinese è stato messo in rilievo da tanti studiosi della spiritualità russa, ed è generalmente collegato, questo fatto, con l'equilibrio del stile della vita monastica proposta dai palestinesi, che aborrisce ogni eccesso nelle forme di ascetismo, nonché la valorizzazione del lavoro manuale, e vari elementi della vita comunitaria, soprattutto la preghiera.

Vedete allora come difatti nel primo monachesimo kieviano s'intrecciano tre modelli: quello legato alla figura di Antonio il Grande, il monachesimo semianacoretico, e due modelli cenobitici, quello palestinesi, forse quello che ha influito maggiormente dal punto di vista dell'esperienza concreta di Teodosio, e quello studita, attraverso la regola che ha permesso di strutturare in modo molto più completo la vita comunitaria.

Tra la fine del secolo XI e la prima metà del secolo XIII rimangono presenti nella concezione monastica nel *Paterikon* di Kiev sia la tendenza della solitudine, sia lo spirito comunitario istituito da Teodosio, anche se, gradualmente, quest'ultimo sembra affievolirsi a scapito di alcune forme di idioritmia. Accanto ai monaci che vivevano con semplicità e dedizione il loro servizio alla comunità si trovano nel *Paterikon* dei monaci inquieti, mormoratori, ricercatori di onori. Una lettera dal vescovo Simeone al monaco Policarpo, dimostra come questa vita cenobitica in qualche modo veniva ad affievolirsi. Eccone un tratto:

“Tu non vivi la vita monastica: a causa tua una grande vergogna s'impadronisce di me. Se coloro che ci vedono e ci precederanno verranno nel regno dei cieli e si ritroveranno nella quiete, che cosa grideranno a noi, nei crudeli tormenti? Chi avrà pietà di te? Tu stesso hai voluto la tua rovina. Riprenditi d'animo, fratello, e col pensiero abbi cura della tua anima. Servi il Signore con timore e con ogni sapienza e umiltà, e non accada che oggi tu sia mite e domani cattivo, per breve tempo silenzioso e poi mormori contro l'igumeno e i suoi servitori. Non mentire sotto la protesta di necessità corporali per allontanarti quando la comunità è radunata in chiesa. Come la pioggia fa germinare i semi, così la Chiesa tira l'anima verso le buone opere.”

Sono tutti riflessi di una certa tendenza all'idioritmia, cioè un ritmo personale alquanto dispersivo, sicuramente contro quella tendenza cenobitica forte del monachesimo studita. Ma c'è in questa lettera un certo particolare, a cui fa cenno il vescovo Simone, che indica come queste due tendenze possono entrare in conflitto. Dice: “Tutto ciò che fai nella cella è insignificante; se prendi il tuo salterio e canti dodici salmi, non puoi guadagnare quello che vale un solo “Signore pietà” detto tra i tuoi fratelli. Per questo ricorda, fratello: il più grande apostolo, Pietro, egli stesso tempio del Dio vivente, quando era stato arrestato e messo in prigione da Erode, non lo liberò forse dalle mani di Erode la preghiera di tutta la Chiesa unita?”

Qui si fa vedere come questa tendenza all'idioritmia portava ad isolarsi, anche a forme eccessive, si possono leggere nel *Paterikon*, forme di certo antagonismo nella vita della comunità, che era stata strutturata da Teodosio. La lettera va avanti, parlando del male della mormorazione. Probabilmente questo Policarpo aspirava all'episcopato – anche questo problema assaliva i monaci. Ecco allora una prima caratteristica, le due forme che hanno dominato tutto il monachesimo russo: la tendenza ad una vita con una forte impronta comunitaria, iniziata da Teodosio al monastero delle Grotte caratterizzata nella vita, e poi la tendenza ad una vita eremitica, anche nelle forme più deleterie, come l'idioritmia.

Un secondo elemento che segna l'introduzione della forma di vita cenobitica, ma che diventa anche portante per la vita stessa del monastero è l'introduzione del *typikon*, la regola studita. Abbiamo nelle Cronache, nella Vita di Teodosio, due narrazioni differenti su questa introduzione. Pur differendo

sulle persone e sui modi che fecero conoscere a Teodosio il *typikon*, ci sono degli elementi su cui le versioni sono concordi. Teodosio viene a conoscenza di un documento scritto, ed in particolare un *typikon* studita.

D'altra parte gli storici tendono a conciliare e fondere queste due tradizioni. Cioè Teodosio ebbe una prima conoscenza sommaria delle consuetudini studite attraverso un monaco di Costantinopoli, che si trovava di passaggio a Kiev. Poi Teodosio inviò a Costantinopoli un suo monaco, Efrem, per procurare un testo più dettagliato e preciso che regolava sia la vita liturgica che quella comunitaria. Il contenuto del *typikon* è descritto sinteticamente nel racconto della Cronaca, e dice: "Teodosio introdusse nel suo monastero questo *typikon*, che regolava il modo di cantare l'ufficio, il modo di fare gli inchini, di leggere le lezioni, l'atteggiamento da avere in chiesa, e regolava pure tutto il ciclo liturgico, come lo stare a mensa, cioè quel che si doveva mangiare ogni giorno: tutto – dice – veniva fissato secondo questo *typikon*."

Vediamo quindi che esso presentava una duplice funzione: una più strettamente legata alla vita liturgica, presentando tutto il ciclo annuale con le rubriche delle festività, più complesse nella liturgia bizantina, e un'altra organizzata per regolare la vita quotidiana dei monaci in tutti i suoi aspetti.

Quando si parla di *typikon*, non bisogna aver subito in mente una regola simile a quella di Benedetto, che ha anche uno spessore di spiritualità molto forte. È piuttosto un consuetudinario. Se vogliamo fare dei confronti con la RB, possiamo dire che i *typika* somigliano a quella parte della RB che contiene il codice liturgico e il codice disciplinare. Mancano nei *typika* bizantini le parti sull'umiltà, sull'obbedienza, sul silenzio, ecc. Oppure se ci sono degli accenni, servono per spiegare meglio il regolamento e le scelte fatte per la vita comunitaria ivi espresse.

Per quanto riguarda l'identificazione di questo *typikon*, si può dire che gli storici e i liturgisti sono abbastanza concordi. Nel monastero delle Grotte sarebbe stato introdotto un *typikon* redatto dal patriarca di Costantinopoli Alessio lo studita, (1025-1043) per il monastero della Dormizione, da lui fondato nei pressi di Costantinopoli. È stato elaborato certamente sulla basi della prassi della tradizione, e ce ne è pervenuta solamente la redazione slava; non abbiamo più l'originale greco. Il manoscritto della redazione slava è stato pubblicato finalmente e definitivamente solo qualche anno fa: non era facile fare tali studi nell'epoca sovietica.

Il manoscritto si divide in queste due parti: c'è una parte abbondante che regola la vita liturgica e poi una parte che regola la vita della comunità in tutti i suoi elementi. Si potrebbe domandarsi a proposito di questo influsso bizantino: "Ma, Teodosio ha introdotto questo *typikon* e l'ha fatto osservare così come è stato scritto?" Essenzialmente, l'igumeno di ogni monastero adattò il *typikon* da lui adottato secondo le esigenze della propria comunità. Così possiamo presumere che sia accaduto nel caso del *typikon* adottato da Teodosio. Ma dalle fonti che possediamo, è difficile identificare gli elementi innovativi di Teodosio nella sua riforma.

È probabile che Teodosio abbia voluto tenere vivi alcuni elementi, per esempio della tradizione di Antonio e della primitiva comunità degli inizi del monastero. Oppure che siano stati introdotti alcuni elementi relativi alla situazione geografico-climatica del monastero delle Grotte, così diversa da quella di Costantinopoli. È chiaro che quando si parla di vino – nei monasteri si usava il vino – nel *Paterikon* di Kiev si parla sempre di idromele o di una bevanda ce si chiama *kvas*, un semialcolico a base di frutta.

Però lo stacco dalla stretta prassi studita bizantina si può forse scorgere nell'itinerario per l'incorporazione di un nuovo membro nella comunità monastica. Ma possiamo affermare che generalmente Teodosio rimane fedele allo spirito fortemente cenobitico di cui era impregnato nel *typikon* introdotto, sia nella struttura della comunità, sia nei rapporti tra i fratelli, sia nei vari aspetti della vita materiale.

Nella *Vita* di Teodosio non mancano espliciti richiami allo zelo con cui egli sempre osservò la regola monastica. Consegnando il governo del monastero nelle mani del suo successore, il monaco

Stefano, Teodosio gli raccomandò: “Figlio, ecco, affido a te il monastero, custodiscilo con saggezza, osserva ciò che è stato stabilito per quanto riguarda gli uffici. Non buttare lontano da te le tradizioni monastiche, ma fa’ tutto secondo la legge e l’ordine del monastero.”

È anche probabile che un’interpretazione rigida dello stile di vita proposto dal *typikon* rimanesse in vigore solo nel periodo di Teodosio, una figura carismatica che garantisse un’osservanza abbastanza regolare della vita monastica. Già le tensioni della comunità durante l’igumenato di Stefano e poi di Nikon fanno pensare ad un progressivo allontanamento da alcuni aspetti di un cenobitismo stretto.

Un ultimo elemento a cui farò accenno, importante per capire la struttura cenobitica introdotta da Teodosio è il monastero stesso: cioè il costruire gli ambienti adatti per la vita comunitaria. Dalle varie allusioni che abbiamo nei documenti sappiamo che il monastero fu portato proprio all’esterno, cioè fuori delle grotte. La chiesa fu costruita in pietra, che rimase in piedi pressoché intatta nella sua struttura originale fino a 1945, quando fu bombardata, ed è stata ricostruita come era prima alcuni anni fa. Così anche per quanto riguarda la costruzione degli altri ambienti, il refettorio, le celle dei monaci, l’ambienti per i pellegrini, l’infermeria, i laboratori, il forno, le dispense, ecc.

Vorrei adesso sottolineare qualche aspetto della vita della comunità che rivela l’influsso studita. Innanzitutto lo spirito cenobitico. È una caratteristica che emerge già anche nella forma originale di questa comunità monastica, una forma definita semianacoretica, con una forte impronta di spirito comunitario. Così si ha nella Cronaca, nell’anno 1074 questa descrizione significativa dello spirito comunitario al tempo di Teodosio. Viene sottolineato soprattutto il rapporto tra gli anziani e i giovani, e la preoccupazione per coloro che erano caduti nel peccato:

“Tutti vivevano nell’amore: i più giovani si sottomettevano ai più anziani, non osando di parlare davanti a loro e mostrando loro ogni umiltà e obbedienza. Così anche i più anziani nutrivano amore verso i giovani, li istruivano e li conformavano come figli prediletti. E quando qualche fratello cadeva in peccato, lo consolavano con immenso amore e dividevano tre o quattro fra di loro la penitenza di un solo fratello, tale era l’amore di Dio presente in questa santa koinonia, e tale era la temperanza, la vigilanza e l’umiltà.

E se qualche fratello andava via dal monastero, tutta la comunità si affliggeva per lui, gli mandavano messaggi, lo richiamavano, perché questo fratello ritornasse. E quando egli ritornava, andavano dall’igumeno, si inginocchiavano e intercedevano per lui, e subito con gioia l’accoglievano di nuovo.”

Ecco il clima di questa koinonia, in cui emergono i valori della vita cenobitica, fortemente sottolineati dalla tradizione studita, in modo particolare gli aspetti concreti che dovevano costruire la compagine stessa della comunità: beni, abiti, strumenti di lavoro, mensa, tutto era in comune. E certamente tutto questo si trova riflesso nei documenti relativi a il monastero delle Grotte. Si potrebbe fare un paragone tra quello che è scritto nel *Paterikon* di Kiev e il *typikon* studita.

La vita comunitaria, però, non assorbiva completamente il monaco. C’erano dei momenti durante la giornata in cui si ritirava in silenzio, per dedicarsi alla preghiera personale o alla lettura della sacra Scrittura. Così, per esempio, nel tempo tra Mattutino e l’ora di Prima i monaci si ritiravano nelle loro celle per dedicarsi alla lettura e alla preghiera. Nel tempo libero dell’ufficio divino e del lavoro il *typikon* raccomanda i monaci di evitare di incontrarsi, di andare nelle celle degli altri, eccetera. Ciascun monaco era invitato ad andare nella sua cella e lì, sedutosi, dice il *typikon*, “...preghi il grande Dio e si sia assidui alle sacre Scritture, perché in esse è possibile per ciascuno trovare un alimento per la propria anima, e se si leggono spesso non si cade mai nella tentazione.” Abbiamo una catechesi di Teodosio in cui raccomandò suoi monaci di non andare nelle celle, ma che ciascuno pregasse Dio nella propria cella.

Durante il periodo di Quaresima poi era prevista una separazione totale del monastero dai contatti con l’esterno. Così fino al venerdì della sesta settimana della Quaresima le porte del monastero rimanevano chiuse e nessun monaco poteva uscire. Teodosio personalmente seguiva in modo molto

rigido questa regola. Rimaneva in una grotta, e lì viveva come un recluso, dice la *Cronaca*, in solitudine fino alla settimana delle Palme, e il venerdì di quella settimana, all'ora dei vesperi, ritornava presso la comunità dei fratelli.

Ho già accennato al senso della solitudine che era rimasta viva nel monastero della Grotte, e molti monaci – leggiamo nel *Paterikon* – passavano tutta la vita come reclusi nelle anguste grotte scavate sui pendii del fiume. Così Atanasio, che visse in una grotta per dodici anni, senza mai parlare con nessuno, oppure il monaco Giovanni, che si ritirò in un luogo angusto, dove visse per trent'anni, e riuscì a domare il suo corpo con le sofferenze dei molti digiuni e portando pesanti catene. Quest'ultimo esempio accenna ad altre forme di ascesi che venivano ad aggiungersi alla solitudine del recluso: tipi di digiuno, strumenti di penitenza, cilici e catene, caratterizzavano l'ascesi di molti monaci nel monastero delle Grotte.

Però, alcune penitenze, alcuni atteggiamenti, non erano molto incoraggiati da Teodosio. Il monaco Isacchi, tentato dai demoni durante il periodo della sua reclusione, viene additato dall'igumeno come esempio al giovane monaco Nikita, anch'egli desideroso di vivere in solitudine. L'igumeno non gli diede il permesso e gli disse: “Non ti giova stare seduto ozioso, perché sei ancora giovane. Meglio per te rimanere in mezzo ai fratelli, e lavorando con loro non perderai la tua ricompensa. Tu stesso hai visto il nostro fratello Isacchi. Richiuso in una grotta, come è stato tentato dai demoni. La nostra umiltà ti consiglia di porti alla servizio della santa koinonia, e per questo sarai anche coronato per la tua obbedienza.”

Mi pare che in questa risposta dell'igumeno ritroviamo non solo quell'equilibrio tra vita cenobitica e vita eremitica presente in tutta la tradizione antica, anche bizantina, ma anche i due valori fondamentali della koinonia studiata, e fortemente accentuati da Teodosio: il servizio e l'obbedienza. In modo particolare il concetto del servizio caratterizza la struttura organica della comunità. Il *typikon* ha un capitolo dedicato ai responsabili dei vari settori della vita del monastero, e porta un titolo significativo: “Su coloro che hanno un servizio”. Ecco, la responsabilità, a cominciare da quella dell'igumeno, è vista come una diaconia, come un servizio.

Questi servizi, finalizzati ad assicurare una buona organizzazione della vita della comunità, richiedevano tutta una gerarchia di monaci responsabili nei diversi settori, nell'economia, nella liturgia, nel lavoro. Questa è la struttura complessa della comunità studiata e di cui ritroviamo nella comunità di Kiev una somiglianza abbastanza rilevante. Non mi soffermo su questo, ma certamente il primo grande servizio che viene sottolineato, anche se è realizzato nella figura di Teodosio, è quello dell'igumeno, dell'abate.

Ci sarebbe altro da sottolineare, per esempio, la preghiera liturgica, che era strutturata secondo un *cursus* giornaliero della liturgia bizantina nella sua forma studiata, che prevedeva le varie ore canoniche e una regola di preghiera in cella per il monaco. Ci sarebbe da sottolineare anche quello che riguarda la *lectio divina* - non è un termine che troviamo in questi documenti - ma la lettura della sacra Scrittura e dei testi patristici era ben presente, anche perché il monastero era fornito di una buona biblioteca. Non dimentichiamo che siamo all'inizio del formarsi di una cultura teologica russa, e proprio al monastero delle Grotte sono state trovate alcune traduzioni dei testi greci e bizantini.

E' così anche per quanto riguarda il lavoro manuale, fondamentale per la struttura della vita monastica proposta da Teodoro Studita, ed è chiaramente riflesso nel monachesimo kieviano, tanto da formare un'essenziale della vera esperienza cenobitica. Possiamo dire che è un aspetto che ha caratterizzato tutto il monachesimo russo: l'amore per il lavoro manuale, più che per quello intellettuale. Abbiamo dei passaggi che meriterebbero di essere letti, per esempio di Teodosio, nella sua *Vita*.

Dice Nestore nella sua *Cronaca*: “Voglio rendere testimonianza di questo astro, il nostro grande santo padre Teodosio. Era veramente un uomo di Dio, un astro visibile, che brilla. Spesso si impegnava nell'ascesi nelle diverse fatiche, lavorando di giorno con le proprie mani - è interessante, che il lavoro

sia visto nella sua dimensione ascetica, anche perché si tratta qui di un lavoro molto pesante - spesso si recava al forno e lavorava con quelli incaricati di cuocere il pane, con lo spirito pieno di gioia, impastava e cuoceva il pane, dal momento che era forte e di corporatura robusta. Insegnando e infondendo la forza di sopportare tutto, consigliava i fratelli di non lasciarsi prendere dalla stanchezza nei loro lavori.

"Un giorno, mentre si preparava a celebrare una festa della santa Madre di Dio, venne a mancare l'acqua. Il cellerario in quel tempo era Teodoro, nominato già sopra, che me ha confessato molte cose su questo gloriosissimo uomo. Teodoro andò ad annunciare al beato Teodosio che non c'era nessuno che andasse a prendere acqua - non dimentichiamo che il monastero è posto sulle pendice del fiume Dniepr, e prendere acqua voleva dire scendere con i secchi fino alle rive per attingere l'acqua necessaria per i vari bisogni comunitari - Allora il beato si alzò alla svelta, e cominciò ad attingere acqua dal pozzo. Uno dei fratelli, vedendolo portare l'acqua, corse a dirlo ai fratelli, che accorsero con ardore, e presero a portare acqua anche loro, portandone più del necessario.

"Ancora una volta, non essendo preparata abbastanza legna per i bisogni della cucina, il cellerario Teodoro andò dal beato Teodosio e chiese di mandare un fratello ad aiutarlo a preparare il legno necessario. Ci andò a farlo Teodosio stesso. Era l'ora di pranzo, e mentre il fratelli andarono in refettorio, egli stesso con una scure continuò a spaccare la legna."

Questo particolare del racconto è pittoresco, perché Teodosio, come è descritto da Nestore, che l'aveva conosciuto, era molto robusto, e poteva permettersi questi particolari eccessi di zelo.

"Dopo pranzo la comunità uscì, e alla vista del loro venerabile igumeno che stava ancora spaccando la legna e faticando molto, ciascuno prese una scure e insieme prepararono legna abbastanza per molti giorni: tale era lo zelo per Dio del nostro beato padre spirituale Teodosio. Possedeva una grande umiltà, e una grande dolcezza di cuore; imitava Cristo vero Dio che dice: "Imparate da me che sono mite e umile di cuore."

Sarebbe interessante guardare un po' a tutta la struttura molto più complessa di quanto possa apparire dalla Regola di Benedetto dei vari servizi nella comunità, struttura che è rimasta presente nel monachesimo sia greco che russo. La vita economica, materiale, era affidata alla responsabilità dell'economo, coadiuvato da alcuni fratelli, e questi avevano sotto loro giurisdizione tutte le varie attività del monastero, in modo particolare chi era incaricato della sezione alimentare, il cellerario.

L'importanza che l'economo riveste all'interno della comunità studita è sottolineata dal fatto che gradualmente l'economo è venuto ad assumere la funzione che nella RB viene affidata al Priore, il sostituto dell'Abate. Sembra che in questo ci sia una continuità di logica nella vita religiosa, perché sono queste le figure più importanti nella vita gesuita. Chi sostituisce il superiore della casa e il ministro, cioè l'economo. Nella comunità studita, accanto al cellerario c'è chi tiene le chiavi della dispensa; questi tre erano coadiuvati da altri fratelli.

Dal cellerario dipendevano tutti coloro che procuravano e preparavano il cibo della comunità, il responsabile del refettorio e del servizio della mensa comune, coloro che erano addetti alla custodia del vitto, chi lavorava in cucina, i monaci che impastavano il pane, curavano il forno, preparavano per l'eucaristia le prosfore. Ognuno di questi aveva un nome specifico.

Per quanto riguardava le altre attività della comunità, c'era il capo infermiere, il farmacista. Abbiamo nel *Paterikon* delle testimonianze su fratelli che avevano una certa arte di curare i malati con le erbe selvatiche. Molto complessa era la struttura della liturgia, per cui c'erano anche molti responsabili: chi si occupava solo del canto, chi solo della sacrestia, chi della pulizia della chiesa, chi apriva le porte della chiesa. E tutti questi avevano ciascuno il nome che indicava quale fosse il suo lavoro.

Ecco alcuni elementi per indicare gli inizi della vita monastici nella Rus' di Kiev e il suo legame con la tradizione studita. Come ho detto, c'erano presenti anche altri modelli.

Per concludere, mi pare anzitutto da notare come costante nelle fonti sia il parallelo con il

monachesimo studita, ma anche tutto il parallelo con tutta la tradizione monastica antica, presa complessivamente, sia per quanto riguarda il monachesimo palestinese, sia per quanto riguarda il monachesimo egiziano. Però l'autore della biografia di Teodosio non lo presenta mai come un semplice imitatore degli antichi monaci. "Teodosio – dice Nestore – anche se vissuto in quest'ultima generazione, non fu inferiore nella fermezza e nell'amore verso Dio, che in lui rifulsero, non fu inferiore a molti di coloro che l'avevano preceduto su questo cammino".

Così certe caratteristiche della personalità di Teodosio che gli storici dell'agiografia e della spiritualità hanno evidenziato come tipiche della spiritualità russa, anche per quanto riguarda gli adattamenti che furono fatti nella stesura del *tipikon* confermano l'impressione generale che il primo monachesimo in Russia era bizantino, nella sua struttura, nelle sue linee essenziali, mantenendo le caratteristiche indigene solo nei suoi aspetti più quotidiani, negli intrecci delle diverse personalità, nelle circostanze di ogni giorno.

Certamente, dai documenti che possediamo emerge un'accentuazione di alcuni elementi dell'esperienza monastica. Anzitutto la dimensione comunitaria espressa non solo nei vari momenti della giornata, ma dall'atteggiamento di servizio che deve animare il monaco, e poi la figura dell'igumeno. Un richiamo costante all'amore della povertà, come impegno del singolo monaco e come esigenza cenobitica, perché questo è costante nel monachesimo russo, quello che un altro autore monastico definisce "la povertà che ci rende simili a Cristo". La tendenza ad un'esperienza di solitudine, nonostante la scelta di una vita di comunità. A questo si possono aggiungere anche altri aspetti, a cui non ho fatto un accenno particolare: il ruolo culturale del monastero delle Grotte, la sua presenza attiva nella vita della Chiesa. La gran parte dei vescovi nel periodo kieviano venivano formati o scelti tra i monaci delle Grotte. Ecco perché Policarpo aspirava a diventare vescovo. C'era una certa possibilità di fare carriera in quel tempo.

Un ultimo ambito che potrebbe essere caratterizzato dall'influsso del monastero delle Grotte e del suo stile di vita sull'antico monachesimo russo potrebbe essere sintetizzato in questo passaggio della *Cronaca*: "Dal monastero delle Grotte presero la regola tutti gli altri monasteri, perciò questo è considerato il più antico di tutti." C'è certamente la coscienza di una priorità di questo monastero rispetto a tutti i monasteri che poi sono stati fondati nella Rus' di Kiev e poi in Russia. Non si tratta tanto di un influsso della regola, ma piuttosto di ideale. Mi pare significativo che l'ideale monastico scelto e proposto da Teodosio, espresso da questo stile di vita cenobitico, sia rimasto costante in tutto il monachesimo russo, senza però escludere la tendenza eremitica. Poi il risveglio del XIV secolo avrà come punto di riferimento ancora la vita comunitaria (San Sergio di Radonez). Poi in modo ancora più esclusivo la scelta cenobitica sarà proposta da Giuseppe di Volokolamsk nel secolo XV-XVI.

Proprio riferendosi ai monaci che vissero nel monastero delle Grotte, alla *Vita* di Teodosio e i fatti narrati nel *Paterikon*, Giuseppe scrive con entusiasmo e con un senso di nostalgia della sua regola: "Abbiamo letto tutte le divine Scritture, ma non abbiamo trovato neppure un altro monastero con tanti taumaturghi. In nessun altro monastero si sono verificate tali cose. E in qual altro posto si potevano praticare tanti digiuni, e sopportare tante fatiche e sofferenze ascetiche, e quella povertà che rende simile a Cristo? La diligenza che questi monaci alimentavano con l'ordine, la dignità e la severità monastica oggi nessuno sa descrivere con le parole o imitare con i fatti quello che essi allora facevano."

Sarebbe interessante leggere i racconti di questo *Paterikon* per avere un'idea un po' più precisa di questa forma di vita monastica. E forse la *Vita* di Teodosio è un po' particolare, perché ha il sapore di una testimonianza pressoché oculare, quindi è abbastanza vivace come descrizione, e riflette l'ideale più puro di questo cenobitismo, anche mediato dalla figura carismatica di Teodosio. La *Vita* è stata già tradotta in italiano, ma non tutto il *Paterikon*. Mi pare che lo meriti, perché è un documento originale, mi pare abbastanza onesto, anche nel descrivere situazioni molto realistiche di vita monastica. Non tutti i monaci sono come quelli di cui parla Benedetto: "negligenti, mormoratori, dispregiatori della regola". Ma abbiamo anche questi monaci nel *Paterikon* di Kiev. Anche se si trovano alcuni – ho citato, per

esempio Nicola Sviatoslav - una figura molto bella: era principe e la sua professione - è scritto nelle cronache - fece grande scalpore, perché aveva scelto lui stesso di diventare monaco, e non, come capitava a volte, alla fine della vita dei principi entravano in monastero per fare la professione monastica e assicurarsi il paradiso. Era invece giovane, e i fratelli gli si opposero. Ha passato tutta la vita facendo il portinaio e lavorando in cucina, ed è un po' un esempio di quell'equilibrio nel servizio dei fratelli, di cui Teodosio è in certo modo il tipo. Sono belli anche i dialoghi riportati nel *Paterikon* tra Nicola e i fratelli, inorriditi che lui, principe, facesse il portinaio, e che si sporcasse lavorando al forno in cucina.

SI potrebbe anche fare uno studio sull'influsso della RB. C'è qualche elemento. La RB è stata tradotta molto più tardi rispetto alla Vita di san Benedetto di san Gregorio Magno. È stata tradotta in greco da papa Zaccaria, e di conseguenza è stata una delle prime opere ad essere tradotte in slavo; addirittura alcuni studiosi pensano che sia stata tradotta da Cirillo e Metodio; il cosiddetto *Paterikon* di Roma di Gregorio Magno. Era conosciuta quindi la figura di Benedetto. La Regola come documento è più difficile, ma è vero che all'epoca c'era un monastero benedettino a Kiev; benedettino anche se i monaci erano di provenienza irlandese e scozzese, però seguivano la Regola di Benedetto, ed è probabile che ci fosse una conoscenza, e questo si può desumere dal fatto che nella *Vita* di Teodosio c'è tutto un rito per la benedizione dei vari servizi, proprio com'è scritto nella RB. Ma è difficile capire se sia un influsso reale, o se fosse un uso diffuso, quello di benedire gli inizi di un servizio, di benedire per esempio il fuoco per il forno della cucina, per accendere la lampada dell'altare, eccetera, una sacralizzazione del lavoro, come quello della cucina, che sotto vari aspetti ha un aggancio alla RB, nel senso che ogni servizio entra a far parte di una certa sacralità della vita stessa. Abbiamo una conferma nel racconto del principe che è ospitato a cena in monastero. Si lamenta che a casa sua si serve ogni tipo di cibo succulento, ma di fatto questi cibi non hanno paragone con i legumi che si mangiano in monastero, che sono molto più gustosi. E Teodosio risponde: "Ma, chiediti un po', come cucinano i tuoi servi? Cucinano arrabbiati, bestemmiando. In monastero, la mattina presto, il monaco va in chiesa alla lampada che arde sempre sull'altare, accende da quella lampada il fuoco in cucina. Il cibo è semplice, ma tutto è preparato con amore - ed è gustoso."

È un termine molto importante nella tradizione ortodossa, la benedizione: ti permette di fare una cosa secondo obbedienza. Ancora adesso è l'espressione normale per dire che qualcosa è fatta secondo una determinata norma. Noi abbiamo l'uso dell'*imprimatur* per pubblicare un libro: i libri degli ortodossi russi portano la dicitura "Con l'obbedienza di" e il nome di un vescovo, o di un patriarca.

* * * * *

LA VISIONE DEL MONACHESIMO ORIENTALE NEL MONDO LATINO E DEL MONACHESIMO OCCIDENTALE NEL MONDO ORTODOSSO

15 novembre 2010

P. Adalberto PIOVANO, osb

Il tentativo che compiamo sarebbe quello di cogliere alcune dimensioni comuni, proprio dalle angolature differenti con cui non solo viene ridetta l'esperienza monastica, ma, potremmo dire, l'esperienza monastica dell'altro, la diversità d'Occidente e d'Oriente. Possiamo fare una premessa più generale, affermando intanto che difatti il monachesimo a qualsiasi altitudine o confessione appartenga, conserva, più o meno consapevolmente, quella che potremmo chiamare la memoria storica delle origini. P. Pierre Miquel, già abate di Ligugé, esperto dell'antica spiritualità monastica e sensibile alla dimensione ecumenica del monachesimo, scrive: "È nei monasteri che si può trovare la chiesa indivisa. È là che si condivide il patrimonio comune con un'intensità maggiore, la fede dei primi concili, il pensiero dei Padri della Chiesa, la preghiera liturgica."

E aggiungendo un altro ragionamento interessante, significativo soprattutto per il differente sviluppo della teologia in Oriente e in Occidente: "Il monachesimo è ugualmente anteriore alla divisione così incresciosa tra teologia e spiritualità. La spiritualità monastica è teologica e la sua teologia è spirituale. Al monachesimo ripugna spontaneamente isolare una scienza teologica che operi fuori di un clima spirituale e una pratica spirituale che si sviluppi al di fuori di una struttura teologica. Quando una teologia non è più ispirata dallo Spirito, essa diventa presto polemica."

Vedremo poi da alcune testimonianze come di fatto il livello appunto secondo lo Spirito permette a queste due tradizioni, che hanno in comune lo stesso terreno originario del monachesimo, di continuare, a volte inconsapevolmente, a parlarsi. Difatti potremmo dire che nelle forme e nelle strutture essenziali e nei suoi valori fondanti il monachesimo appartiene alla Chiesa del primo millennio; questo, credo che sia un fatto fondamentale e indiscutibile; già di per sé non solo è punto di partenza, ma elemento che, come anche Giovanni Paolo II ricorda nell'*Oriente lumen*, "... permette un dialogo di esperienze, più che ancora un dialogo al livello teologico, o comunque intellettuale".

Dunque, appartiene alla Chiesa del primo millennio, quella chiesa che nonostante tensioni e scismi, ha conosciuto il dono dell'unità. Anzi in un certo senso il monachesimo ha plasmato alcuni tratti essenziali della chiesa delle origini, assumendo quelle caratteristiche comuni che hanno reso ogni chiesa locale partecipe della cattolicità e dell'ecumenicità. Sono i tratti che rendono l'esperienza liturgica spazio privilegiato della coscienza ecclesiale, che nutrono la sapienza presente nella teologia spirituale dei Padri, che animano un'ecclesiologia di comunione.

Tutto questo è impresso indelebilmente nel monachesimo, tanto che al di là delle forme confessionali esso, sia in oriente che in occidente, parla un linguaggio comune. E questo è profondamente vero a partire anche da esperienze che ciascuno può fare; difatti, con il monachesimo s'intende immediatamente. Anzi, se vogliamo ampliare un po', uscire dai confini del monachesimo cristiano, s'intende anche con il monachesimo non cristiano.

Ho avuto una lunga discussione con un abate di un monastero buddista in Thailandia, e di fatto parlavamo la stessa lingua spirituale, anche se ci sono interrogativi radicali di fondo che si pongono immediatamente per un cristiano. Però il linguaggio era quello della purezza del cuore, della lotta spirituale, della misericordia, del digiuno, del silenzio interiore, quegli elementi che fanno parte della tradizione spirituale monastica, ma anche prima ancora antropologica. Thomas Merton diceva che ci si intendeva più con un monaco buddista che con un prete dell'apparato cattolico.

È vero che questo linguaggio comune è quello dello Spirito, l'unico linguaggio capace di creare comunione. E' quanto scrive Evdokimov a proposito del monachesimo:

"La divisione della cristianità non è un ostacolo formale, ma una mancanza di vera libertà, di quella che trova la sua origine nella verità totale. Più di tutti gli altri, i monaci faranno l'unità organicamente, per il fatto che la faranno liturgicamente attraverso la loro

adorazione, il loro canto di lode. Non escludono nessuno; invitano solamente tutti e ognuno a diventare adulti in Cristo.

Secondo la bella espressione di san Simeone il nuovo Teologo, «Lo Spirito Santo non teme nessuno e non disprezza alcuno.» L'icona dello Spirito Santo, il monachesimo, è una viva epiclesi ecumenica. L'unità non può trovarsi che in questa dimensione del monachesimo universale, alla fine così libero come i soffi del Grande Liberatore.”

Direi allora che è proprio a questo livello profondo, vitale, che si possono intravedere delle potenzialità che rendono il monachesimo, come dice Evdokimov, “viva epiclesi ecumenica”, in quanto nel monaco rimane impresso in profondità il sigillo dell'unità, dell'ecumenicità. Scrive padre André Louf:

“Ho ricevuto una certa esperienza di un gusto di Dio che va al di là delle formule che cercano di circoscrivere. Il monaco possiede anche attraverso la preghiera un senso della comunione universale del Cristo, che supera le frontiere visibili delle chiese, così come si sono cristallizzate dopo le scosse delle grandi divisioni. Anche quando è chiamato a tener conto delle lentezze ecumeniche inevitabili nelle chiese, per la grazia che ha ricevuto, porta in sé un appello profondo verso l'unità totale di coloro che seguono lo stesso Signore.

“Questa unità la possiede in se stesso, in qualche luogo, gli è donata in ciò che Thomas Merton ha chiamato il “punto vergine” che si trova in ogni uomo. L'invisibile così circoscritto nel proprio cuore permette di percepire una pienezza che le divisioni, all'esterno, non hanno contaminato, un punto di chiesa indivisa che non è mai stato violato, a partire dal quale, se in esso, solo per un istante, noi potessimo ritrovarci tutti insieme, diventerebbe infinitamente più facile accogliere il dono dell'unità visibile che il Signore vuole accordare alla sua Chiesa.”

Ho sottolineato questo aspetto perché mi pare anche il cuore che permette di accogliere varie angolature e incontri tra due tradizioni monastiche. Vorrei ora percorrere più in prospettiva storica questa dimensione d'incontro tra monachesimo d'oriente e monachesimo d'occidente. Come già dicevo, l'esperienza monastica nei suoi valori essenziali affonda le radici in un'esperienza di chiesa indivisa. Ecco, queste fonti comuni, questa struttura di vita, pur diversificata, ma riconducibile ad un linguaggio monastico unitario, sono realmente una forza nascosta, ma spesso ignorata, del monachesimo. E dalle testimonianze che porterò vedremo quasi un fiume che percorre un po' tutta la storia monastica, nonostante, e al di là, di tutte le difficoltà, gli anatemi, che gli stessi monachesimi si sono lanciati lungo i secoli.

Per quanto riguarda il primo millennio, momento privilegiato, perché questa unità in qualche modo è rimasta sempre presente tra le due grandi tradizioni ecclesiali e monastiche, anche se è durante il primo millennio che si opera pian piano una frattura tra le due parti dell'ecumene, possiamo fare questa annotazione: normalmente si considera il primo millennio nella storia della Chiesa come un'epoca privilegiata, perché Chiesa ha vissuto questa grazia di un'unità visibile. Si parla appunto di “chiesa indivisa”. Certamente si deve riconoscere che nel primo millennio la Chiesa ha avuto una vera *koinonia* ecclesiale, soprattutto a livello di strutture, di linguaggio e di esperienze spirituali, di capacità di mantenere una certa diversità nella sensibilità e nel modo di inculturale e vivere il messaggio cristiano.

Però, è anche altrettanto vero che il primo millennio ha visto la Chiesa coinvolta in innumerevoli rotture e divisioni, causate da controversie di vario genere, teologiche, giuridiche e addirittura politiche. Controversie che hanno provocato la marginalizzazione di vaste aree della cristianità, e la creazione di comunità ecclesiali separate dal contesto culturale greco romano, in cui si identificavano, ad esempio le due grandi tradizioni, Roma e Costantinopoli. Questo già ridimensiona il concetto di Chiesa indivisa, perché dopo Efeso e dopo Calcedonia, abbiamo delle aree intere che non erano più in comunione con la grande Chiesa.

Ma anche la grande Chiesa Roma-Costantinopoli, che aveva tenuto la fede dei primi sette concili ecumenici, e che nel primo millennio aveva conservato un'essenziale unità, non è rimasta esente da tensioni e conflitti, spesso di natura più giuridica, che ecclesiale e teologica. Dobbiamo riconoscere che se si fa un conto degli anni di rottura tra Roma e Costantinopoli, questi sono più numerosi degli anni di comunione. Anche se, inevitabilmente, e fortunatamente, sempre questa comunione riusciva a comporsi nel primo millennio.

Questo potrebbe far pensare a un certo apprendistato del dialogo intraecclesiale e dunque a una viva tensione ecumenica. E chiaramente per il primo millennio non si può utilizzare l'aggettivo "ecumenico" nell'accezione cui noi siamo abituati, e di conseguenza volere identificare una sorta di movimento ecumenico all'interno delle crisi e delle divisioni nel tessuto ecclesiale. Certo, in molti padri è forte e viva la tensione all'unità della Chiesa, cominciando dal periodo sub apostolico, con Cipriano, per giungere ad una figura forse meno conosciuta, in cui è chiaramente presente questa attenzione all'unità: Nerses di Lambron è un padre della Chiesa armena, che ha scritto un famoso discorso in vista dell'unità tra la Chiesa armena e la Chiesa di Costantinopoli, che è un modello ancora oggi di dialogo ecumenico.

Senza giudicare d'altra parte l'esigenza di alcuni padri della Chiesa, si deve però ammettere che spesso nelle varie dispute teologiche è mancato un atteggiamento irenico. Basta citare una figura che ha creato più guai nella Chiesa nonostante l'aureola di santità, Cirillo d'Alessandria; perché se non fosse stato così intransigente, probabilmente anche con motivazioni sia politiche che ecclesiali, forse tutto lo scisma con Eutiche e il monofisismo sarebbe stato superato. Chiaramente, in questa linea si colloca anche il monachesimo, e non si deve dimenticare che molti padri della Chiesa, i teologi del primo millennio, erano monaci.

E purtroppo nelle varie controversie proprio i monaci hanno dimostrato spesso uno zelo per difendere l'ortodossia, sfumata in un fanatismo antievangelico. Basta pensare all'entourage monastico di Cirillo d'Alessandria, che era formato di talebani. È evidenziato nel film da poco uscito, *Agorà*, come questi tali sbranavano i monaci per ordine di Cirillo e di suo zio, Teofilo, ancora peggio di lui.

È importante non perdere il senso di realismo; non è facile riscontrare testimonianze ecumeniche nel senso che oggi diamo a questo termine nel monachesimo del primo millennio. Ma a partire dall'esperienza monastica e negli scritti ascetici e agiografici, penso che possiamo trovare alcuni episodi e testimonianze di tensione verso l'unità proprio in questi secoli travagliati dalle grandi controversie cristologiche. Testimonianze che possono offrire anche un certo stile di dialogo tra differenti tradizioni ecclesiali significative per noi.

È proprio la capacità delle due grandi tradizioni di guardarsi positivamente, potremmo dire. E direi che la prima testimonianza, per quanto riguarda l'Occidente, è quella data dalla Regola di Benedetto, al capitolo 73, che mi pare sia stata già affrontata e meditata in questo contesto. È interessante una conferenza dello storico Cosimo Damiano Fonseca, il cui titolo era *Il monachesimo orientale nella visione del mondo latino*, e che inizia così: "*Ceterum ad perfectionem conversationis qui festinat, sunt doctrinae sanctorum Patrum, quorum observatio perducatur hominem ad celsitudinem perfectionis.*" (RB 73,2).

Se non vi fossero altre ragioni per rilevare con forza come il monachesimo orientale fosse saldamente inserito nell'orizzonte del mondo latino, basterebbe questo riferimento al capitolo 73 della Regola di san Benedetto per averne la più completa e ampia riprova. Non solo perché in esso, come vedremo in maniera più puntuale, si ribadisce l'antefatto dell'esperienza monastica occidentale – appunto, il monachesimo d'Oriente, le *Vite dei Padri*, le *Collationes*, eccetera. Le normative e i documenti agiografici di quella esperienza costituiscono una testimonianza. Ma anche perché di esso si avverte l'essenza, l'intima istanza, la pulsione interiore."

E concludendo questo suo intervento, ancora ribadisce:

"La lezione della storia ci insegna che il monachesimo benedettino è profondamente imparentato con il monachesimo orientale. Esso ha accolto la tradizione di Basilio e d'Oriente, e l'ha integrata in una sintesi originale e propria, costituita non dalla trasposizione

materiale di elementi per riprodurli in altro contesto, bensì dall'accoglimento di intuizioni vitali fortemente evangeliche, espresse nella dottrina spirituale e realizzate in santità di vita.”

Ecco, allora, una tradizione che unisce Occidente e Oriente; senza equivoci, Benedetto si situa in un tradizione che percepisce la vita monastica come una – ovunque la stessa, suscitata dallo stesso Spirito, orientata verso la medesima ricerca. Ecco perché può scrivere, al termine della sua Regola, presentando la proprio come “regola per principianti”:

“Ma per chi vuole affrettarsi verso la perfezione della vita monastica, vi sono gli insegnamenti dei santi padri che, messi in pratica, conducono al culmine della santità. Infatti quali pagina o quale parola rivelata, sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, non costituisce una norma rettilissima per la vita dell'uomo? Quale libro dei santi padri cattolici non è per noi una chiara indicazione della via più sicura e più veloce per ritornare al nostro Creatore? E infine le *Conferenze*, le *Istituzioni*, le *Vite* dei Padri, come pure la stessa Regola del nostro santo padre Basilio, non sono forse preziosi aiuti e stimoli alla virtù per monaci bene impegnati e obbedienti?” (RB 73,2)

Mi pare questo l'atteggiamento continuamente valido anche per il monachesimo di oggi in Occidente che permette anche un'angolatura per capire il monachesimo dell'Oriente. Benedetto si colloca con umiltà di sguardo di fronte a questa grande tradizione che presenta ai propri discepoli come punto di riferimento nel proprio cammino di ricerca di Dio. E questa tradizione della comunione ecclesiale è costituita anzitutto - è chiaro - dalla Parola di Dio, poi dall'esperienza della Chiesa, riflessa nei Padri, che Benedetto chiama “cattolici” - cioè coloro che sono universalmente riconosciuti nella retta fede, e, infine, dall'esperienza della forma di vita monastica mediata dagli autori monastici che Benedetto cita, espressamente Cassiano e Basilio. Dunque chiudere una regola con una significativa apertura di orizzonte mi pare sia un segno di ascolto e comunione che supera la tentazione di una visione “confessionale” della vita monastica.

Confessionale non soltanto per quanto riguarda la Chiesa, ma anche che riguarda lo stesso monachesimo. Io credo che, a partire dall'Ottocento, si sia caduti in una sorta di “benedictinismo”, che ha tradito la Regola di Benedetto, esaltando un'interpretazione della Regola che è tipica piuttosto di un monachesimo medievale. Benedetto invece apre a tutto il monachesimo. Questo è importante, perché invita a ricostituire e camminare in questo concetto di “*ordo monasticus*”, che non è legato a congregazioni, olivetani, cistercensi, trappisti, che si combattono tra di loro; ma è una prospettiva che mi pare pian piano si stia ricuperando in un'unica tradizione. Tanto è vero che tutte queste congregazioni seguono la stessa Regola di Benedetto con sfumature diverse. E qui Benedetto invita addirittura a guardare soprattutto all'Oriente.

Questa è una linea di continuità con tutta una tradizione spirituale realmente ecumenica, in ascolto di quello Spirito che è stato donato alla Chiesa come principio vivificatore. Ed è sorprendente notare che il luogo concreto attraverso cui lo Spirito comunica la vita è la Parola di Dio, “*rectissima norma vitae humanae*”. Dunque è questo il punto unificatore di un movimento concentrico, in cui l'esperienza storica, concreta, di una comunità monastica è quasi risucchiata per essere resa continuamente autentica dallo Spirito. Questa presenza di radici così profonde e comuni anche oggi della vita della Chiesa – pensiamo anche al riferimento normativo della sacra Scrittura, l'approccio esperienziale della tradizione patristico-monastica – deve rendere l'esperienza monastica portatrice di una sensibilità spirituale e di un linguaggio che superano tutte quelle particolarità che rendono incomprensibile alle chiese diverse dalla nostra la propria esperienza di fede.

Il capitolo 73 della Regola di Benedetto è veramente una porta aperta, un cammino, che ha storicamente come punto di riferimento la tradizione, e d'altra parte è continuamente sottomesso all'imprevedibile azione dello Spirito. Benedetto si situa umilmente in questa tradizione che supera ogni divisione – ed è interessante l'espressione che usa nei confronti di Basilio il Grande, il padre della vita cenobitica nella tradizione bizantina: “il nostro santo Padre Basilio”. Lo chiamiamo “il

nostro santo Padre Benedetto”, e lui chiamava “nostro” il santo Padre Basilio – appunto per trasmetterlo agli altri.

Potremmo dire che Benedetto si fida più della forza di Dio che della propria debolezza e di quella dei fratelli a cui si rivolge. Questo ascolto, che pone Benedetto alla scuola di una tradizione monastica che lo precede, e che ha la sua forma tipica nel monachesimo orientale, può essere riletto quasi specularmente in un episodio della vita di san Nilo di Grottaferrata (910-1004). È un episodio molto interessante, perché testimonia come l’*Orientale lumen* del monachesimo rimanesse un ideale in Occidente. Secondo il racconto della sua vita, Nilo e la sua comunità furono costretti ad abbandonare il loro paese, Rossano Calabro, nella terra greca della Calabria, a causa di una serie di persecuzioni, e furono accolti dall’abate di Montecassino, che diede loro un monastero. Lo stesso abate con i suoi monaci accolse Nilo nel celebre cenobio di san Benedetto, e la *Vita* di Nilo, scritta dal discepolo, Bartolomeo Juniore, narra l’incontro in questi termini:

“Venne incontro a san Nilo sino i piedi del monte tutta la comunità dei monaci. Anche i sacerdoti e diaconi, rivestiti degli abiti sacri come nei giorni festivi, con ceri ed incensieri in mano, e con questa pompa introdussero il Beato nel loro monastero. Sembrava loro di vedere o il grande Antonio venuto da Alessandria, o meglio, il grande Benedetto, il divino loro legislatore e maestro, risorto dai morti.”

I monaci avevano visto in Nilo, greco, “il grande Antonio, o meglio, il grande Benedetto, il divino loro legislatore e maestro, risorto dai morti.” E lo stesso abate poi invitò Nilo e la sua comunità a celebrare una solenne liturgia in rito bizantino-greco a Montecassino. E per quella occasione, Nilo compose un’ufficiatura ancora in uso oggi a Grottaferrata per la festa di san Benedetto di cui notò lo storico Cosimo Damiano Fonseca un interessante particolare: in questa ufficiatura Benedetto è chiamato da Nilo “il grande Benedetto, il legislatore”, e “legislatore e maestro,” e quindi Nilo sa apprezzare in Benedetto non solo una grande figura di monaco, ma, per l’Occidente, il legislatore.

I monaci latini, per quanto fossero a conoscenza del monachesimo orientale, e rimanessero ancora sensibili al suo ideale, restavano profondamente impressionati quando scoprivano nei loro fratelli greci tutte quelle virtù che essi avevano certo conosciuto negli antichi scritti, ancora letti, ma si trattava di virtù che soltanto a stento si potevano trovare nei loro ranghi.

Questo indica già sicuramente una profonda unità, ma anche un certo distacco. Se i monaci benedettini vedevano in Nilo il grande Benedetto, vuol dire che non si seguiva più il grande Benedetto. Questo capitolo 73 della Regola, il passo citato nella *Vita* di san Nilo, due testimonianze che di fatto coprono un arco di tempo di cinque secoli, riflettono uno scambio in ambito monastico riccamente documentato lungo tutto il primo millennio. È pressoché impossibile portare tutte le testimonianze relative a questo scambio. Le varie tradizioni monastiche formatesi in Occidente e in Oriente non solo conservavano una sostanziale identità di vita, pur con differenze di costumi e di regole, ma rimanevano costantemente in dialogo, e questo era mediato da diversi fattori.

Si pensi per esempio alla una diffusione di un’abbondante letteratura agiografica ed ascetica che circolava in ambito latino, e mi pare che un elenco di tale materiale monastico sia offerto nel capitolo 73 della Regola di Benedetto, che potremmo quasi definire una piccola biblioteca monastica necessaria e sostanziale per la formazione del monaco.

Ma anche in Oriente era conosciuta la forma monastica occidentale espressa nella figura di Benedetto, mediante traduzioni della Regola di Benedetto, e soprattutto mediante il secondo libro dei *Dialoghi* di san Gregorio Magno, uno dei testi agiografici più diffusi nel mondo greco slavo. Si può dire che Benedetto sia conosciuto più attraverso questa fonte che attraverso la Regola, che è stata tradotta più tardi. I *Dialoghi* di Gregorio Magno furono tradotti da papa Zaccaria. E questa versione ebbe tra l’altro una straordinaria recezione nel mondo greco, grazie alle antologie di passi del testo gregoriano nelle opere per esempio di Pavel Evdokimov e di Nicola del Monte Nero. Ci fu in seguito anche una traduzione in arabo dell’VIII secolo, e una in georgiano per opera di Eutimio, monaco dell’Athos nell’ XI secolo.

Il testo della Regola ha avuto minor diffusione nell'ambito bizantino, anche se si possono riconoscere i suoi influssi nella legislazione di Atanasio dell'Athos, e anche, come abbiamo visto, nelle usanze del monastero delle Grotte in Kiev. Non va dimenticata inoltre la massiccia presenza di insegnamenti monastici greci, presenti a Roma, ma soprattutto diffusi in Italia meridionale. Basti ricordare Nilo, solo una delle personalità monastiche nella tradizione italo greca, come pure colonie di monaci siriani, insediatisi nel centro dell'Italia. C'è ancora adesso sopra Spoleto un monastero, un eremo di sant'Isacco il Siro, ed erano diffuse alcune traduzioni, opere di Isacco di Ninive, ma attribuite a questo Isacco il Siro, vissuto nelle montagne dello spoletano.

Probabilmente anche alcune forme di vita monastica - penso alla figura del monaco Martino presente nei *Dialoghi* di Gregorio, un monaco incatenato - erano figure che illustravano la tradizione siriana, molto originale e anche a volte molto esagerata nelle forme di ascesi. Più rare erano le presenze di monaci latini in Oriente. Nel II millennio queste erano piuttosto legate a traumatici episodi che seguirono le varie crociate. Però, si può ricordare in questo contesto la presenza pacifica e naturale di un monastero latino sul Monte Athos, quasi segno di una simbolica pienezza della vita monastica in quel luogo così caro alla tradizione spirituale ortodossa, appunto il monastero benedettino degli amalfitani, fondato verso la fine del secolo X, e rimasto abitato sino al secolo XIII, quando le due chiese erano già separate. Esistono ancora i ruderi di questo monastero all'Athos.

E in fine, interessante e ricchissima, ma è impossibile riportarla, sappiamo dalla testimonianza agiografica e storica che abbiamo, di alcuni asceti dell'Oriente, che si trasferirono in Occidente, per vivere la loro vita monastica in un altro contesto culturale, e forse anche a cause del desiderio di una vita nascosta e protetta, una forma di vita di estraneità. Alcuni di questi monaci virtuosi crearono qui attorno a sé dei cenobi e non di rado a causa della loro santità di vita venivano scelti per ricoprire cariche ecclesiastiche; l'elenco sarebbe molto lungo; ne cito solo alcuni: per esempio, greci provenienti dall'Italia meridionale furono l'abate di Burtscheid, presso Aachen, il beato Gregorio (c. 920-999), e il recluso Simeone di Treviri (m.1035), greco di Siracusa, fu monaco in Palestina, al Sinai, e terminò la sua vita come recluso presso la Porta Nigra a Treviri.

Da Tarso in Asia Minore proveniva invece Teodoro (602-690), uno dei missionari invitati da Roma. Fu monaco al monastero ad Aquas Salveas, l'attuale Tre Fontane, e poi fu inviato in Inghilterra, e divenne arcivescovo di Canterbury. La tradizione agiografica tramanda che Gisileno, l'evangelizzatore di Hainault, Belgio, vissuto nel secolo VII, e padre spirituale di santa Gertrude di Nivelles, proveniva da Atene, mentre di origine armena era il monaco Simeone, eremita presso il monastero di Polirone, morto nel 1016, da cui nacque, poi, il monastero cluniacense intitolato a san Benedetto. Così anche, in un momento in cui lo scambio era più facile, i due evangelizzatori del novarese, Giulio e Giuliano (ricordiamo l'Isola di san Giulio), erano greci, come anche i tre evangelizzatori della Val di Non, Sisinnio, Martirio e Alessandro, inviati da san Giovanni Crisostomo, in aiuto al vescovo di Trento Vigilio, quando era arcivescovo di Milano Simpliciano, il successore di Ambrogio.

Per il secondo millennio, la divisione tra la chiesa latina e le chiese di tradizione bizantina operata all'inizio del secondo millennio ha lacerato chiaramente l'unità dell'*ordus monasticus*, con un apparente allontanamento di forme e stili tra la vita religiosa in Occidente e il monachesimo orientale. Tuttavia, sino al secolo XVI, questa rottura istituzionale non ha impedito la continuità di uno scambio tra le varie tradizioni monastiche, sia attraverso la diffusione della letteratura spirituale e ascetica, sia attraverso i reciproci contatti e influssi.

A questo riguardo mi pare significativo il caso del vescovo armeno Nerses di Lambron, già citato, il quale testimonia il suo contatto con la tradizione monastica latina. Egli narra, dando una testimonianza diretta, che, quando era vescovo di Tarso in Cilicia, nel desiderio di conoscere i segreti della vita monastica, nel 1179 visitò alcuni monasteri greci e latini presenti nella sua regione. Così racconta:

“Ho visto in Antiochia sulle colline di Rast Nazir un monastero dei franchi (occidentali, latini), dove i monaci conducono una vita di virtù e di penitenza e sono rimasto

meravigliato – questa volta è un orientale che rimane meravigliato degli occidentali - . C'era un monaco greco assai dotto al quale domandai: «Fratel Basilio, in che cosa consiste il segreto di questi monaci che riescono a vivere una vita così esemplare e regolare, superando voi greci e noi armeni?» Basilio mi disse: «Il segreto sta nel loro fondatore, che si chiama beato Benedetto, la cui vita viene narrata dal santo papa Gregorio». Quando chiesi se si potesse trovare tale biografia, mi rispose di sì, e mise davanti a me la vita di san Benedetto scritta in greco. Siccome conoscevo bene tale lingua, diedi un'occhiata qua e là, e il mio cuore si riempì d'entusiasmo. Volli tradurla immediatamente in armeno, e portando con me il manoscritto feci ritorno in Cilicia per cominciare ivi la traduzione con l'approvazione del mio *katolikòs*.

“Nello stesso monastero di san Paolo scrissi la traduzione dal latino in armeno della Regola di san Benedetto, con l'aiuto di un religioso, di nome Ghilam, che aveva la mia stessa età.”

È interessante che da un contatto diretto con una comunità benedettina Nerses di Lambron fu stimolato a tradurre in armeno il libro II dei *Dialoghi* e il testo della *Regula Benedicti*, il quale rimase praticamente per tutto il Medioevo una delle testimonianze reali della vita monastica. E quando nel secolo XVIII il monaco Nikita, nel suo desiderio di riformare la vita religiosa nella chiesa armena, ebbe la possibilità di realizzare questo progetto nel contesto di una comunione con la chiesa di Roma, attraverso la scelta di una precisa regola monastica, non ebbe difficoltà nello scegliere la Regola di Benedetto, la cui presenza nella tradizione spirituale armena era da lungo tempo attestata. E così anche oggi esistono in Armenia delle comunità, eredi della congregazione dei monasteri riformati da Nikita, che sono benedettini, nel senso che seguono la Regola di Benedetto.

Nella sua documentata analisi sulla relazione monachesimo occidentale e orientale durante il Medioevo Dom Jean Leclercq giunge a questa conclusione, che mi pare interessante:

“Più si studia la tradizione monastica dell'Occidente, in modo indipendente dai quadri storiografici e agiografici del secolo XVIII-XIX, più essa pare ricca, complessa e sfumata vicino a quella dell'Oriente. Ora, non basta affatto constatare la presenza del fenomeno delle somiglianze, delle influenze reciproche, dei scambi di testi; bisogna discernere le cause di tutto ciò. E tutto questo non può essere legato che all'esistenza di una fonte comune, anteriore alle letterature, ai contatti individuali e *a fortiori* alle divisioni recenti.

“Questa fonte reale esistenziale non ha potuto essere che in un'identica esperienza della vita donata a Dio, consacrata alla ricerca della perfezione, che consiste nel mortificare le passioni dell'uomo carnale e glorificare Dio. Ovunque ci si è ispirati agli esempi e all'insegnamento dei santi che per primi avevano dato alle esperienze vissute di questo monachesimo universale un'espressione scritta. Se storicamente erano appartenenti all'Oriente, il loro ideale comune era di tutti. Si comprende che essi siano stati costantemente presenti come stimolo, come punti di riferimento da cui non ci si può allontanare, a cui bisogna tentare di avvicinarsi, se ce ne si allontana.

“Non è affatto senza significato che nei principali movimenti e negli ambienti dove le riforme sono nate nel monachesimo latino si sia tenuti a rileggere san Basilio, e se a partire del secolo XI si vede il monachesimo d'Occidente superare vigorosamente una delle più gravi crisi che abbia mai conosciuto, ringiovanendosi, grazie a un ritorno a maggior solitudine, preghiera contemplativa, austerità, povertà e lavoro, non si può non mettere questo fatto in relazione con i contatti più stretti, le influenze più intense che a partire da un secolo circa avevano segnato i suoi rapporti con il monachesimo dell'Oriente.”

Per illustrare questo perdurare di comunione tra Oriente e Occidente, e la tradizione monastica rispetto ad ogni divisione ecclesiale si possono citare, mi pare, due esempi significativi

nel secolo XV-XVI. La prima è una testimonianza pittorica, presente nell'atrio della chiesa monastica di Monte Oliveto. È un affresco del 1440 che ornava la primitiva chiesa, quella costruita da san Bernardo Tolomeo. In questo affresco sono raffigurati alcuni padri monastici egiziani come Antonio, Pacomio, Onofrio, Macario, e, cosa rara, due asceti particolarmente cari all'ortodossia, Giovanni Climaco e Isacco il Siro. La collocazione di questa teoria monastica è significativa: all'ingresso della chiesa, così come avviene anche nei narteci delle chiese monastiche dell'Athos, dove sono raffigurati i santi padri monastici. Dunque, in uno spazio di passaggio. Ecco, queste figure emblematiche ricordavano spesso ai monaci gli ideali ai cui erano chiamati a conformarsi, l'*orientale lumen*. E con ogni probabilità, gli stessi monaci di Monte Oliveto si nutrivano di testi di questi santi presenti nella loro biblioteca.

Apro una parentesi, una ulteriore testimonianza. L'espressione *Orientale lumen* non l'ha inventata Giovanni Paolo II, ma Guglielmo di Saint-Thierry. Quando scrive ai monaci certosini saluta la ricomparsa in Occidente di una forma di vita anacoretica, la *laura*, presso questi monaci certosini. E la saluta come "*Orientale lumen*". L'antico fervore dell'Egitto nella vita religiosa, spiega Guglielmo di Saint-Thierry, i monaci certosini si apprestano a portarlo nelle tenebre dell'Occidente, e nei freddi delle Gallie. È l'esempio della vita solitaria e il modello della vita celeste, la vita degli hesicasti del Monte Athos.

Ho citato i certosini: e questa è un'altra testimonianza interessante di quest'epoca. Si tratta di una testimonianza presente in un'opera di Massimo il Greco (1470-1556), un celebre umanista bizantino che visse per un periodo in Italia in seguito del Concilio di Firenze, divenne discepolo di Savonarola come novizio domenicano, tornò all'ortodossia e ricevette la tonsura monastica al Monte Athos, recandosi in seguito chiamato dallo zar Ivan III in Russia, dove prese parte attiva in varie dispute politiche ed ecclesiastiche che caratterizzarono il secolo XV-XVI. Chiamato, perché, conoscendo il greco e lo slavo, poteva correggere gli errori nei libri liturgici.

Di fronte alla degenerazione e alla decadenza della vita monastica in Oriente, e in Russia in particolare, Massimo reagì con due opuscoli polemici: il primo *Narrazione dolorosa e degna di memoria o sulla perfetta vita monastica*, e l'altro, *Sugli ordini monastici cattolici*. Nel primo trattato, che tra l'altro contiene anche una *Vita* di Savonarola, Massimo fa un elogio del monachesimo occidentale, in particolare, dei certosini, additandolo come un esempio per il monachesimo russo. Meriterebbe di essere tradotto questo piccolo opuscolo. E nel secondo opuscolo, invece, cosa molto interessante, si riflette di più sull'esperienza diretta che Massimo ha vissuto durante il suo soggiorno fiorentino a contatto con la vita religiosa. Per Massimo, allora, il monachesimo latino, e cioè fatto di domenicani, di francescani, di ordini mendicanti, costituisce il modello dove si manifestano i due elementi inseparabili della vita monastica autentica, il combattimento in vista della perfezione spirituale, e il lavoro per il bene comune nell'amore fraterno e nello spirito di povertà.

Possiamo citare un altro caso - e torniamo all'Occidente - Paolo Giustiniani, il grande riformatore del Rinascimento che ha riscoperto la vita eremitica nella tradizione camaldolese, all'inizio del secolo XVI, compie un lungo viaggio in Oriente prima di incominciare il suo cammino monastico, ed è interessante una conferenza fatta alla Comunità di Bose da p. André Louf sul confronto tra lo stile di vita di Paolo Giustiniani e quello di Nilo di Sora: sono pressoché eguali. Probabilmente non si sono mai conosciuti, però la radice comune ha permesso di ricreare due forme di vita in aree geografiche totalmente diverse, Italia e il nord della Russia, ma di fatto sono due forme di vita monastica simili. Alcuni particolari sono identici: questo prova come ci sia la stessa tradizione concreta della vita eremitica.

Però notiamo che proprio a partire dal secolo XVI - e questo è un fenomeno importante da sottolineare - la vita religiosa in Occidente si allontana da alcune forme tipiche che la caratterizzavano nel rapporto con la tradizione orientale. Si può notare in particolare come la progressiva rottura delle nuove esperienze di vita religiosa con la forma monastica che si è operata nel seno della chiesa latina abbia poi portato alla frantumazione di modalità, di stili fortemente tendenti ad identificarsi con un determinato servizio svolto nella chiesa, e qui possiamo citare, come

discriminante, se si vuole, la Compagnia di Gesù: ha rotto con la tradizione monache se non del tutto.

È importante sottolineare al livello ecumenico questa differenza tra la vita religiosa in Occidente, che diventa sempre più ampia, di forma confessionale, diversificata, legata a particolari servizi ecclesiali, e quella in Oriente, dove il monachesimo rimane radicato ai modelli della tradizione patristica, e compattato come *forma vitae*. D'altra parte, proprio questa malleabilità della vita religiosa in Occidente è stata strumentalizzata spesso a scopo apologetico, unionistico. E qui dobbiamo ringraziare, perché i monaci non si sono mai prestati a questo in Occidente. Anzi a partire poi dal Novecento proprio i monaci hanno fatto un lavoro di dialogo con l'Oriente. Ne sentirete parlare nelle relazioni su Dom Lambert Bauduin e sul monastero di Chevetogne. Però, bisogna ammettere che un ordine religioso che ha molto lavorato in questa linea unionistica, ma negativa, apologetica, sono i gesuiti. I religiosi dell'Occidente latino sono sempre stati agli avamposti in questi tentativi di unione con le chiese orientali, ma in una linea di assorbimento alla chiesa latina, e questo, soprattutto dopo la Riforma.

I religiosi sono stati spesso utilizzati in quella avanguardia apologetica, missionaria a difesa della fede minacciata. Di fronte alla eccedenza ecclesiale delle altre forme di vita religiosa, il monachesimo, a partire dal tardo Medioevo, rimane in qualche modo in margine della vita della Chiesa cattolica, mentre scompare dalla vita delle chiese della Riforma. In Oriente invece la forma di vita monastica rimane l'unica presenza compatta e spesso determinante nella vita della chiesa. Ma anche qui è interessante sottolineare che a partire dal secolo XVI e soprattutto il XVII-XVIII c'è di fatto un ricupero del monachesimo occidentale, soprattutto benedettino, delle fonti patristico monastiche dell'Oriente cristiano. Pensiamo per esempio agli studi dei monaci maurini nel Settecento, una conseguente riscoperta di tutto quel terreno spirituale in cui il monachesimo affonda le sue radici, anche se l'approccio rimane essenzialmente al livello di ricerca scientifica, senza produrre forme concrete di incontro con l'Oriente.

D'altra parte, la letteratura monastica dell'Oriente cristiano, in particolare, per esempio, *La scala del Paradiso*, di Giovanni Climaco, un testo che riassume tutta la spiritualità monastica orientale, venne tradotto in latino dal francescano Angelo da Cingoli nel 1336, assieme agli scritti di Isacco il Siro. Oppure pensiamo alle *Istruzioni* di Doroteo di Gaza, una delle opere significative del primo monachesimo palestinese. Tutta questa letteratura continua a nutrire l'esperienza spirituale di molti monaci in Occidente, rimanendo fino alla fine, in fondo, un'inconsapevole forma di incontro e di scambio di vita.

E direi che questo fatto non può essere minimizzato, anzi è significativo notare che una delle prime opere stampate nel Nuovo Mondo sia proprio *La scala del Paradiso*. Come pure il fatto che Ignazio di Loyola si accosti, nella sua esperienza spirituale, alla tradizione monastica dei Padri del deserto, e in particolare, a Doroteo di Gaza, che egli faceva leggere ai novizi. Da parte degli occidentali, mi pare che sia significativo che rimanga questa comunione.

Non meno importante è il fatto che varie opere di spiritualità occidentale, nel corso del XVIII e XIX secolo furono tradotte in greco, e soprattutto in russo. Pubblicate a volte in forma da mascherare la loro origine latina, hanno nutrito la vita spirituale di laici e di monaci ortodossi. Ad esempio, pensiamo alle traduzioni di Nicodemo Aghiorita, uno dei curatori della *Filocalia*, all'opera di Lorenzo Scupoli, *Combattimento spirituale*, e a quella di Giovanni Pietro Pinamonti, tradotta con il titolo di *Esercizi spirituali*, un'opera letta ancora oggi al Monte Athos – ma guai a dire che sia cattolica! *L'imitazione di Cristo* è un altro libro che nutre da secoli la vita spirituale dei monaci in Russia particolarmente, e ha formato generazioni di religiosi e laici come anche nell'Occidente.

Durante il XIX secolo in Russia nell'ambito di questa intensa attività editoriale, oltre ai testi patristici e monastici vengono tradotte opere di mistici cattolici, dalle opere di Teresa d'Avila all'*Imitazione di Cristo*, e in particolare di Teofane il Recluso, che elabora il testo dello Scupoli, e le opere di Francesco di Sales, mentre Tikon di Athos s'ispira nei suoi scritti ai testi di un luterano. È

interessante questa testimonianza di Teofane, un rilievo che egli fa in una sua lettera riguardo al testo dello Scupoli, *Combattimento spirituale*:

“Hanno mandato dall’Athos *Combattimento spirituale* di Nicodemo Aghiorita – era stato tradotto in greco – mi hanno suggerito di tradurlo. Vedo che è proprio un libro che conoscevo già all’Accademia di Kiev. È tradotto dal latino ed è molto bello. Non lo traduco, ma lo traspongo liberamente – di fatto ne ha fatto una rielaborazione – quel libro è scritto da un cattolico, e i cattolici, della preghiera, della mente hanno una comprensione diversa dalla nostra. L’autore promette di parlare soltanto della preghiera della mente, ma sulla preghiera dice solo due parole: il resto è tutto su meditazione e ancora meditazione.”

È interessante, questa osservazione di Teofane il Recluso, però, di fatto egli ha rielaborato il testo, correggendo appunto ciò che per lui erano delle storture, perché per lui c’era un’eccessiva enfaticizzazione della meditazione, intesa come operazione mentale e non preghiera cordiale, però di fatto è un testo che ha formato e forma ancora adesso generazioni di monaci ortodossi.

Si può concludere questa carrellata storica dicendo che questi dati di testimonianza possono rivelare la presenza di un luogo d’incontro inconsapevole e permanente, rimasto come un fiume nascosto, ma sempre vivo nel monachesimo al di là delle divisioni confessionali. È chiaro che solo tra la fine del XIX e l’inizio del XX secolo il monachesimo occidentale prenderà maggior coscienza di questo ruolo privilegiato nel cammino delle chiese, e questa è l’opera soprattutto della riscoperta delle fonti liturgiche, patristiche, bibliche, e poi la creazione di un vero e proprio movimento d’incontro con l’Oriente cristiano, a partire dai documenti pontifici di Pio XI, che sono stati raccolti da Dom Lambert Bauduin, e poi la creazione e la fondazione di Chevetogne, e il movimento che è nato da questo monastero.

Mi pare che si potrebbe citare quel passaggio dell’*Oriente lumen* in cui Giovanni Paolo II richiama il monachesimo a riprendere una coscienza di questa unità già presente e molto forte, più di quello che può essere visibilmente riconosciuto; un’unità che avviene proprio al livello dell’esperienza di vita. Quando ci si addentra in profondità nel linguaggio dello spirito si percepisce che le divisioni non hanno rotto questa vita. Tra Oriente e Occidente c’è una profonda comunione, e al di là dei fanatismi che ci possono essere in Occidente o in Oriente, che creano pregiudizi, che impediscono di riconoscere tutto questo, quando un monaco occidentale, un po’ più avanzato nel suo cammino monastico, o un monaco ortodosso possono vivere e convivere in una realtà monastica dell’altra chiesa, alla fine devono riconoscere che è la stessa realtà e possono scoprire quegli elementi comuni dimenticati o dall’una o dall’altra parte: tutta quella ricchezza che l’Oriente ha dato e continua a dare all’Occidente a livello di vita secondo lo Spirito, della preghiera contemplativa, della figura del padre spirituale, dell’unità della forma monastica, e così anche in Occidente, il concetto di una vita ordinata, una regola, lo spirito di una comunità, di una formazione intellettuale per i monaci.

Tutto questo mi sembra uno scambio di doni che il monachesimo ha sempre vissuto, e forse deve sempre di più prenderne consapevolezza.

* * * * *

LA VITA BENEDETTINA

E LA SUA INTRINSECA APERTURA ECUMENICA

M. M. Geltrude ARIOLI OSB ap

29 Novembre 2010

Saremmo certamente fuori strada se definissimo San Benedetto aperto al dialogo ecumenico. Di per sé egli è preoccupato di evitare qualsiasi influsso dottrinale che non sia garantito dall'adesione alla posizione della Chiesa cattolica. Infatti le letture che egli consiglia devono essere di "padri cattolici di sicura fama e ortodossia" (RB 9, 8). La tradizione da lui ereditata dalla vita monastica antecedente, attestata negli Apoftegmi dei padri, alterna ad espressioni dure, come la raccomandazione di Matoes di non coltivare amicizia con un eretico, atteggiamenti umili ed accoglienti come quelli di abba Poimen o di Barsanufio che si rifiutano di esprimere condanne verso coloro che hanno credenze eterodosse. Del resto bisogna tener presente che San Benedetto vive in un periodo storico anteriore ai grandi scismi. Questo non toglie che anche in Occidente si sia sentita l'eco dei grandi dibattiti, sviluppatasi specialmente in Oriente, intorno alle eresie cristologiche e ai relativi Concili della Chiesa. Quando leggiamo il II libro dei Dialoghi di San Gregorio Magno, nostra unica fonte biografica su San Benedetto, abbiamo la percezione del persistere di tensioni tra goti ariani e latini che aderiscono alla dottrina cristologia del concilio di Nicea. Non possiamo affermare che Benedetto si ponga il problema del "dialogo" come lo sentiamo noi oggi, ma è certo che, in nome di quella carità universale che il Vangelo insegna, egli è pronto a soccorrere indifferente i poveri, gli infermi, i sofferenti, senza interrogarsi sulle loro credenze.

Quando leggiamo l'episodio del re goto e ariano Totila, che con un inganno vorrebbe verificare lo spirito profetico di Benedetto e gli manda avanti il suo scudiero vestito da re, constatiamo che la preoccupazione del nostro Santo non è quella di evitare il contatto con un eretico, ma di richiamarlo alla verità con una frase piena di arguzia intelligente indirizzata allo scudiero Riggo: "Levati, figlio, levati quello che indossi. Non è tuo!"¹

In modo analogo quando il crudele Zalla, un persecutore ariano che trascina un povero contadino alla presenza di S. Benedetto per estorcergli i suoi miseri beni, il Santo abate lo rimprovera in silenzio con uno sguardo così carico di compassione per l'oppresso che ha la potenza di spezzare le catene di cui questi è avvinto e, senza per nulla rinfacciare al tiranno la sua falsa fede, comanda ai monaci di offrirgli il cibo e i riguardi dovuti all'ospite. Il cuore dell'ariano è toccato da questa bontà onnipotente nella misericordia. Non occorrono parole, discussioni teologiche, confronti...Basta la testimonianza della verità e dell'amore.²

Soprattutto viene spontanea una considerazione: la vita, come Benedetto la prevede nella Regola, ha un'apertura alle relazioni, un'elasticità e disponibilità all'adattamento ai tempi, alle situazioni storiche, geografiche, culturali che offre condizioni favorevoli al dialogo ecumenico. A differenza delle Regole del tempo, create per una comunità precisa, Benedetto prevede che possa essere applicata a diversi monasteri e quindi le sue disposizioni lasciano sempre dei margini di interpretazione e di adattabilità.

Anzitutto è evidentissimo il primato della persona e dei suoi valori sulla rigidità delle norme. Il monaco vive "sub Regula vel abbate"(RB 1, 2)³ La Regola è interpretata e concretamente applicata da una persona, l'abate, il cui compito è delineato quale servizio autorevole e paterno a ciascun monaco, secondo modalità idonee al temperamento e all'indole del singolo: "ai discepoli in grado di comprendere presenterà i comandamenti del Signore con la parola, mentre a quelli con animo rozzo e ai semplici mostrerà i precetti divini con l'esempio del suo comportamento." (RB 2, 12). E ancora "alternando severità a dolcezza, mostri ora il severo atteggiamento del maestro, ora l'affettuoso

¹ Gregorio Magno – Dialoghi – libro II – cap. XIV – Città Nuova – 2000 - p.169

² Gregorio Magno – Dialoghi – Libro II – cap. XXXI – Città Nuova – 2000 – pp. 197-198

³ San Benedetto - La Regola - a cura di Giorgio Picasso – San Paolo – 1996

volto del padre. Corregga quindi duramente gli indisciplinati e gli irrequieti, esorti invece gli obbedienti, i docili e i pazienti a maggiori progressi; rimproveri e castighi...chi è negligente e sprezzante” RB 2, 24-25). “Sia inoltre consapevole della difficoltà e delicatezza del compito che si è assunto di governare le anime, adattandosi ai diversi temperamenti, che richiedono alcuni la dolcezza, altri il rimprovero, altri ancora la persuasione; sappia adattarsi e conformarsi a tutti, secondo l’indole e l’intelligenza di ciascuno” (RB 2, 31-32). Persino le pratiche ascetiche devono essere affrontate tenendo conto delle singole personalità. San Benedetto afferma infatti di avere qualche scrupolo “a stabilire la quantità del cibo altrui”, perché – dice, citando S. Paolo – “ciascuno ha il proprio dono da Dio, chi in un modo e chi in un altro” (RB 40, 2.1). L’attenzione ad ogni persona, mentre valorizza doni e carismi, suggerisce a Benedetto di orientare l’abate a non considerare le differenze derivanti dalla classe sociale o dalla situazione economica: l’abate “ non faccia distinzione di persone in monastero. Non prediliga uno più di un altro, se non chi avrà trovato migliore per condotta e obbedienza. Non anteponga chi è libero a chi è entrato nella vita religiosa da una condizione servile...perché “sia schiavo, sia libero, tutti siamo una sola cosa in Cristo” (RB 2, 16-20). E’ proprio la centralità di Cristo che assicura alla RB un’apertura dialogica. Cristo è il fondamento dell’autorevolezza dell’abate. Egli lo rappresenta ai monaci, “nel monastero fa le veci di Cristo” (RB 2, 2). Ogni fratello deve essere accolto e amato nel suo nome, il malato deve essere curato con la stessa premura che si avrebbe per Cristo (RB 36,1). Nell’ospite “si adori Cristo” (RB 53,7). Avere come unico punto di riferimento Cristo assicura la migliore possibilità di comunione reciproca. Del resto S. Benedetto è un antesignano del dialogo. Si dice spesso che nella sua qualità di romano ha dato grande rilievo all’organizzazione giuridica e in parte è vero: l’ordine, il rispetto della legge sono valori che gli stanno a cuore, ma non c’è alcuna rigidità nelle norme e tanto meno verticismo nell’esercizio dell’autorità che custodisce la disciplina. Leggendo il III capitolo della Regola si rimane stupiti della sua “modernità”. Il Concilio Vaticano II ha giustamente sottolineato la necessità di esercitare l’obbedienza conciliandola con la responsabilità personale e la maturità umana, dando il giusto rilievo alla compartecipazione comunitaria alle delibere. San Benedetto afferma appunto: “Ogni volta che in monastero ci sono questioni importanti da trattare, l’abate convochi tutta la comunità e spieghi personalmente di che si tratta. Dopo aver ascoltato il parere dei fratelli, consideri bene la cosa tra sé e decida...perché spesso il Signore rivela a chi è più giovane la soluzione migliore”(RB 3, 1.3).

Accogliere le singole persone, rispettandone l’irrepetibile unicità e trovando le vie migliori per condurle alla maturità in Cristo è il compito dell’abate. Per questo il codice penitenziale della Regola mostra in tutta evidenza che ammonizioni, scomuniche, sanzioni di ogni tipo sono solo correzioni studiate ad personam per favorire la conversione. Per questo Benedetto usa un linguaggio “medico”. L’abate è medico che deve curare il fratello malato; gli interventi correttivi sono medicine, unguenti, lenitivi, cauteri...E il massimo rimedio è la preghiera concorde dell’abate e dei fratelli (RB 28) . L’abate deve porre tutto l’amore nel cercare la pecorella sperduta e riportarla all’ovile (RB 27).

L’atteggiamento insieme prudente e accogliente nel praticare l’ospitalità è pure una forma significativa di apertura al dialogo e alle relazioni umane.

“Tutti gli ospiti siano accolti al loro arrivo come fossero Cristo...il superiore o i fratelli gli vadano incontro con tutte le attenzioni dettate dalla carità. Per prima cosa preghino insieme e poi si scambino l’abbraccio di pace. Questo bacio di pace sia dato però solo dopo aver pregato, per evitare gli inganni del Maligno...Negli ospiti si adori Cristo che in essi viene accolto...Si legga all’ospite un passo della Sacra Scrittura...e quindi gli si usi ogni attenzione e riguardo...Si usi la più grande cura e sollecitudine nell’accogliere poveri e pellegrini, poiché nelle loro persone si accoglie ancora di più Cristo...” (RB 53, 1.3-5.7.9.15).

Ancora più degno di attenzione è il cap. 61 “Come accogliere i monaci forestieri”. E’ evidente che un monaco che viene da lontano non è conosciuto personalmente, né può essere nota la comunità cui appartiene e i suoi orientamenti. Ciò nonostante non rileviamo affatto un atteggiamento sospettoso, una previa preoccupazione di documentarsi sulla prassi di fede e sull’ortodossia del

pellegrino. Se confrontiamo la RB con la Regola del Maestro sul tema dell'ospitalità rileviamo invece nella RM una severa ansia di verifica circa l'onestà di chi si presenta, sempre sospettato di essere un ladro, un profittatore o una persona che possa nuocere alla comunità a causa delle sue credenze e della sua condotta.

Al contrario così si esprime San Benedetto: “ Se da paesi lontani giunge un monaco forestiero a chiedere di abitare in monastero come ospite ed è contento delle consuetudini che vi trova e non crea disordini nella comunità con le sue pretese eccessive, ma si accontenta semplicemente di quel che c'è, venga accolto per tutto il tempo che vuole. Qualora in spirito di umiltà e carità muova qualche osservazione o suggerisca qualche proposta ragionevole, l'abate rifletta se per caso il Signore non l'abbia inviato proprio per questo”.

Non si chiede un documento, una professione di fede ortodossa: la comune vocazione monastica suggerisce un'accoglienza pronta e fraterna. Sarà semmai la preghiera comune che svelerà l'identità spirituale dell'ospite, non l'indagine sospettosa nei suoi confronti. E' poi davvero un'espressione di straordinaria magnanimità considerare il monaco forestiero come un maestro spirituale: ascoltarne umilmente i suggerimenti, considerandolo uno strumento dello Spirito Santo.

L'atteggiamento umile di ascolto e di obbedienza che Benedetto pone a fondamento del cammino del monaco vale anzitutto per l'abate e la comunità.

Ma ancor più si apprezza questo valore nel rapporto tra monastero e Chiesa.

A differenza dell'Autore della Regola del Maestro, San Benedetto ammette che possano far parte della comunità anche dei fratelli sacerdoti e per questo l'abate può scegliere qualcuno designandolo al vescovo perché gli conferisca l'ordinazione. E al vescovo si ricorrerebbe se la sua condotta non fosse irreprensibile e se commettesse colpe gravi dando pubblicamente scandalo (RB 62, 1.9).

Anche l'elezione dell'abate prevede una certa supervisione del vescovo: “se anche l'intera comunità eleggesse di comune accordo – ma che non avvenga mai! – una persona connivente con gli abusi che in essa si praticano e se tali abusi venissero a conoscenza del vescovo alla cui diocesi appartiene il monastero e degli abati o dei fedeli dei luoghi vicini, costoro impediscano che prevalga la decisione di quei fratelli malvagi e ordinino nella casa di Dio un amministratore che ne sia degno e sappiano che per quel loro intervento, se l'avranno fatto disinteressatamente con sincero zelo per Dio, riceveranno una buona ricompensa; se invece trascurassero di intervenire, commetterebbero peccato”. (RB 64, 3-6). Anche per quanto riguarda la nomina del priore è prevista la possibilità di intervento del vescovo o degli abati del luogo. (RB 65,3).

E' evidente – ed è proprio questo aspetto che interessa il nostro discorso – che il rapporto tra monastero e Chiesa locale non è di ordine giuridico, regolato da norme rigide e minuziose, ma piuttosto dal valore della comunione nella carità e nella responsabilità della testimonianza cristiana. Questo lato conferma il carattere dialogico, relazionale, della vita benedettina.

Il monachesimo, per sua natura, esprime un'esigenza di ricerca assoluta di Dio, di essenzialità, di unificazione interiore e di santità, tale da trovare rispondenza nei più diversi contesti culturali e religiosi perché esprime bisogni essenziali del cuore umano. Ciò non ha impedito, nelle epoche storiche più segnate da una contaminazione mondana della Chiesa, che anche i monasteri, in nome della difesa della verità e dell'ortodossia, assumessero posizioni di intransigenza e di rifiuto nei confronti delle credenze ritenute ereticali. Invece nei suoi inizi e nella sua autenticità, la professione monastica col suo carattere laicale, era bene inserita nella comunione della chiesa locale in sinergia con le diverse vocazioni dei battezzati. Come giustamente osserva Enzo Bianchi⁴ l'impegno di continua conversione, di revisione e di riforma che caratterizza la spiritualità e la storia del monachesimo, l'atteggiamento spirituale di incessante epiclesi dello Spirito Santo, la centralità della parola di Dio, la vocazione profetica fanno del monachesimo un interlocutore privilegiato delle Chiese della Riforma. Il monaco, come uomo che cerca l'unificazione e l'armonia interiore, dovrebbe essere naturalmente orientato all'unità tra le Chiese.

⁴ E. Bianchi – Il monachesimo nel movimento ecumenico: aspetti positivi e negativi – in Il ruolo del monachesimo nell' Ecumenismo – Atti del Simposio Ecumenico Internazionale Abbazia Monte Oliveto Maggiore -2002 pp. 137-160

Come opportunamente fa notare André Louf ⁵, l'esperienza spirituale di Lutero, di impotenza assoluta e di infertilità delle opere umane di penitenza e l'abbandono alla grazia è la vera base dell'autentica vita monastica se non porta al rifiuto della comunione con la Chiesa, ma all'umiltà del cuore e alla docilità allo Spirito santo.

La portata "ecumenica" della vita benedettina ha suggerito a Pio XI, in occasione della festa di San Benedetto il 21 marzo 1924, con la lettera apostolica *Equidem verba*, indirizzata all'abate primate dei benedettini, di proporre ai monaci, proprio in nome della loro vocazione, un apostolato ecumenico più incisivo.

Del resto, se esaminiamo gli aspetti più caratteristici della spiritualità benedettina, rileviamo evidenti e interessanti convergenze con la spiritualità dell'ortodossia.

Ne troviamo un'analisi esauriente in una relazione del metropolita Emilianos Timiadis al Simposio sul tema "*San Benedetto e l'Oriente cristiano*".⁶

Anche se sono evidenti grandi differenze, come l'idioritmia che caratterizza il monachesimo ortodosso e il cenobitismo ordinato della RB, S. Benedetto evita assolutamente concezioni statiche e monolitiche, sente sempre l'esigenza di evitare la rigidità nell'interpretazione della Regola con l'azione dell'abate, autentico padre spirituale come nella tradizione orientale. C'è una notevole corrispondenza tra la concezione benedettina della conversione, come ritorno a Dio attraverso la fatica dell'obbedienza e la concezione dei Padri monastici dell'Oriente, anche ortodossi, che svolgono il tema del recupero della somiglianza originaria dell'uomo con Dio. Nella spiritualità ortodossa, come in quella benedettina, è in primo piano il tema del combattimento spirituale ("Christo vero regi militaturus" RB, prol. 3) in cui natura e grazia, liberto arbitrio e azione dello Spirito Santo operano in perfetta sinergia. Gli "strumenti delle buone opere" di cui parla il cap. 4 della RB adoperati "giorno e notte" nell'"officina" che è il monastero, nella stabilità della vita comune dal monaco - l'<operaio> di Dio - non possono avere la loro efficacia di purificazione del cuore senza la fecondità della grazia, invocata con la preghiera. Come nella spiritualità ortodossa è sottolineata la centralità della croce, così Benedetto dice con grande forza che bisogna percorrere la strada stretta indicata dal Vangelo e aderire alla passione di Cristo con la fedeltà fino alla morte (RB prol. 50). L'ascesi non è edulcorata nelle sue forme, anche se la "discrezione" ne rende umane le espressioni e la luce della spiritualità pasquale ne evidenzia la consolante fecondità. Come gli ortodossi, Benedetto non appiattisce l'ascesi nel primato della dimensione orizzontale.

La concezione dell'obbedienza come partecipazione alla kenosi di Cristo è un altro versante di convergenza.

Nella concezione della preghiera si rimarcano poi delle consonanze notevoli: anzitutto nella centralità della preghiera liturgica, che abbraccia le dimensioni del tempo cosmico e della storia nel mistero di Cristo, in una perenne dossologia. E anche nella "preghiera di Gesù". Lo stato di preghiera in cui deve vivere stabilmente il monaco è descritto da San Benedetto nel capitolo sull'umiltà, nel gradino dodicesimo. È l'umiltà del cuore che si manifesta anche nell'atteggiamento esteriore: il monaco, col "capo chino e lo sguardo rivolto a terra, consapevole del suo essere peccatore si senta come chi sta per comparire davanti al terribile giudizio di Dio, ripetendo continuamente in cuor suo le parole che il pubblicano del vangelo pronunciò con gli occhi fissi a terra: <Signore, non sono degno, io peccatore di alzare lo sguardo al cielo> (RB, 7, 62-65). È lo stesso atteggiamento spirituale del "pellegrino russo" che ad ogni respiro invoca il nome di Gesù nella più profonda compunzione del cuore.

La via del dialogo ecumenico non è quella della disputa teologica, ma, come si esprime Louf,⁷ dell'intercomunione del cuore, dello scambio a livello di esperienza dello Spirito. La preghiera e la

⁵ A. Louf – la vita spirituale – Qiqajon – 2001 – pp. 195-196

⁶ Emilianos Timiadis – Convergences entre Saint Benoît et les Orthodoxes au sujet de l'ascèse – in San Benedetto e l'Oriente cristiano . Atti del Simposio tenuto all'Abbazia della Novalesa – 19.23 maggio 1980 – Novalesa 1981 – pp. 273-309.

⁷ A. Louf – op. cit. p. 198

conversione personale sono l'incontestabile punto di partenza. Thomas Merton lo afferma in modo convincente:

“Se io riporto all'unità dentro di me il pensiero e la devozione dei cristiani d'oriente e di occidente, dei padri greci e di quelli latini, dei mistici russi e di quelli spagnoli, io preparo nella mia anima la riunificazione dei cristiani separati. Da questa segreta e inespressa unità che è in me può finalmente scaturire un'unità visibile e manifesta di tutti i fratelli divisi. Se vogliamo riunire ciò che è diviso, non è imponendo una delle parti divise all'altra, o facendone assorbire l'una dall'altra che riusciremo; in questo modo otterremmo non un'unione cristiana, ma un'unione politica, condannata ad altri conflitti. Noi dobbiamo inglobare in noi tutti i mondi separati e trascenderli in Cristo”.⁸

Questo modo di procedere verso l'unità è esattamente il compito del monachesimo. Troviamo una vasta serie di testimonianze di pellegrinaggi di monaci latini nel mondo ortodosso e di monaci orientali nell'Europa occidentale di cui P. André Louf, fin da alcuni decenni fa, è stato protagonista e narratore.⁹

Esperienze di incontri con il monachesimo ortodosso in Romania, con l'eremitismo in Moldavia, pellegrinaggi al Monte Athos hanno un denominatore comune, pur nelle modalità diverse: il riconoscimento reciproco, la comunione più intima nell'essenza del carisma monastico. I monaci rumeni si rivelano più aperti e disponibili al dialogo in confronto ai monaci atthoniti che non risparmiano mai agli occidentali, laici, preti o monaci che siano, un approccio polemico. Narra P. Louf:

“Una volta che si viene riconosciuti come monaci o come presbiteri della chiesa romana, bisogna, di regola, subire innanzi tutto i rimproveri d'uso. Essi costituiscono il preliminare indispensabile di ogni autentico scambio. Secondo la cultura dell'interlocutore, questi attacchi verteranno sul portare la barba, sul taglio o il colore dell'abito, sulla validità del battesimo e degli altri sacramenti cattolici, sulla processione dello Spirito Santo o sulla grazia increata. Qualunque sia il contenuto di questo discorsetto antiromano, esso è generalmente di rigore. Fa chiaramente parte del bagaglio teologico di ogni buon attonita; per il monaco dell'Athos non si può intavolare una conversazione seria con un visitatore latino senza questo ultimatum molto secco. Non ci si deve offendere, ma cercare di comprendere...Queste riserve nei confronti dell'ecumenismo non nuocciono d'altronde mai all'ospitalità che è sempre e ovunque praticata con una gentilezza squisita per il pellegrino ortodosso come per il pellegrino cattolico”.¹⁰

Bisogna poi tener presente il totale isolamento dal mondo dei monaci atthoniti e qualche volta la mancanza assoluta di conoscenza del mondo latino che favorisce i pregiudizi antiecumenici. Ma a volte l'affluire di pellegrini occidentali semplicemente curiosi e privi di interessi spirituali o il contatto con preti dall'atteggiamento piuttosto mondano giustifica certe chiusure al dialogo.

Nonostante tutto, lo Spirito Santo può far sbocciare fiori di comunione e di carità, se il contatto è portato sul vero piano di incontro. Narra ancora P. Louf: “E' sufficiente, quando sono esauriti i rimproveri antilatini dell'interlocutore, porgli bruscamente il vero problema, quello che per i monaci all'Athos è l'unico problema: <Padre, voi, come pregate?>. Passato il primo momento di stupore – stupore che un latino possa interessarsi a un problema di questo tipo -, il monaco dell'Athos si lascia facilmente prendere nel gioco, se si può usare questa espressione. In realtà si tratta di un gioco estremamente serio e importante: quello di lasciarsi conquistare da ambo le parti dall'atmosfera irresistibile di quel confronto, che è quella dello Spirito. Man mano che la conversazione procede, che le domande ricevono delle risposte, che l'esperienza viene alla luce ed è veramente condivisa, che si riconosce il proprio ideale in ciò che è al centro delle preoccupazioni dell'altro, si intessono legami spirituali. Senza ancora rendersene conto, l'uno introduce l'altro nello stesso regno, che è quello di Cristo, nello stesso tempio interiore, quello del cuore, in cui lo Spirito

⁸ Thomas Merton – Diario di un testimone colpevole – Garzanti – Milano – 1968 – p.22

⁹ A.Louf – op. cit. pp. 203 segg.

¹⁰ A.Louf – op. cit. pp. 208-209

incessantemente celebra in noi. L'evento ecumenico accade nuovamente. E ci si lascia da fratelli..."¹¹

Contatti spirituali di questo tipo accendono la speranza di poter camminare verso l'unione delle Chiese per opera dello Spirito, attraverso la preghiera e la vita monastica che si riconoscono essenzialmente analoghe pur in contesti così diversi. Per noi monaci latini, spesso contestati da tendenze culturali secolarizzate è anche confortante incontrare in altri ambiti una grazia simile alla nostra e vissuta con generosità e slancio pieno di serietà e di entusiasmo. Davvero c'è da augurarsi che questa unione dei cuori nello Spirito possa approdare alla comunione intorno all'Eucarestia. Un passo è comunque compiuto ed è quello più determinante. Il dialogo dottrinale richiede senz'altro come premessa indispensabile la comunicazione nella carità e la reciproca accoglienza non solo sulla base del rispetto e della stima, ma nella comune attrattiva verso Cristo e la sua comunione col Padre suscitata dallo Spirito santo.

¹¹ A.Louf – op. cit. p. 215

MONACHESIMO E RIFORMA PROTESTANTE

prof. Lorenzo Mancini
13 dicembre 2010 – 10 gennaio 2011

Affrontando il tema delle comunità di ispirazione monastica nell'ambito del protestantesimo, non possiamo parlare *tout court* di un “monachesimo luterano” o di un “monachesimo riformato”; dobbiamo appunto parlare di “comunità di ispirazione monastica”, facendo inoltre le dovute precisazioni. Bisogna innanzitutto partire dal pensiero dei riformatori riscontrando nelle loro parole sulla vita religiosa, ironia, scandalo, presa in giro, amarezza, ma anche fascino, ammirazione e rimpianto per virtù che non si vedono più praticate. È tuttavia solo andando al cuore del problema che noi possiamo trovare qualcosa di interessante e di buono anche per la nostra riflessione: serve a poco analizzare il problema limitandosi a storicizzare la critica, perché leggendo, anche solo superficialmente, le pagine di Lutero, di Calvino o di Zwingli ci si accorge che quelle parole vanno ben oltre i modelli criticati, mirando alle radici della questione, alla teologia della vita religiosa.

Certa storia del monachesimo, quando arriva a trattare la Riforma, si limita a redigere una sorta di 'bollettino di guerra' (nella migliore delle ipotesi) o un necrologio, mettendo in lista i monasteri distrutti o soppressi nelle aree in cui si diffuse il protestantesimo nelle sue diverse forme. Questo tipo di operazione serve a poco, perché rischia di limitarsi ad una mera descrizione del fenomeno, senza indagare le cause: volendo andare oltre, si trovano punti difficili, 'bocconi indigesti', ma è l'unico modo per andare alla ricerca della verità ed è quello che ci interessa.

Proviamo ora proprio ad accostare il tema della vita consacrata nell'esperienza e nel pensiero dei tre principali Riformatori. Per accostarli attraverso una prima categoria e dare un'idea, Lutero e Zwingli sono due preti; Lutero è, addirittura, un monaco agostiniano, con un'esperienza in prima persona della vita religiosa e questo in qualche modo lo qualifica anche per il tipo di teologia e di pensiero che elaborerà. Calvino è un laico che cresce nell'ambiente clericale e patirà i problemi e le vicissitudini del padre, dipendente dell'amministrazione ecclesiastica.

Ma accostiamo direttamente il pensiero dei Riformatori, attraverso le loro stesse parole.

• Zwingli

Zwingli, il riformatore di Zurigo così descrive i monaci:

“Fanno voto di castità, ma sono più lascivi di caproni. Fanno voto di povertà, ma sono più ricchi di un re. Fanno voto di obbedienza, ma questa obbedienza è aperta alla disobbedienza a Dio e refrattaria ad ogni amore cristiano.”

Questa è la descrizione della vita religiosa monastica fatta da Ulrich Zwingli, nella quale non è difficile scorgere un atteggiamento fortemente critico: sappiamo quali e quanti fossero i problemi patiti dalla vita consacrata in quel periodo in tutta Europa. Le riforme che si era tentato di avviare prima del Concilio di Trento, con difficoltà erano riuscite nel loro nobile e complicato intento per una serie di motivi; in alcuni casi fu possibile riportare la vita monastica “*ad normam observantiae*”, cioè alla normale, regolare osservanza: non si pongono obiettivi troppo alti, ritenuti impraticabili in quel frangente storico. In tal senso, una bella pagina della storia del monachesimo moderno è la riforma di Santa Giustina di Ludovico Barbo, abate commendatario che nella sua opera *De initiis* si autodefinisce “*non tamen sanctitate peditum, non multa scientia doctum, non*

predicatione aut vita monastica eruditum",¹ ma che riuscirà a riportare, non senza difficoltà, *ad normam observantiae* la vita dell'abbazia padovana di Santa Giustina e dei monasteri che ne seguiranno la riforma, dando un impulso riformatore all'intero monachesimo europeo².

• **Calvino**

Calvino si occupa del tema principalmente nella sua *Institutio Christianae Religionis*, Quest'opera si amplia col tempo lungo la vita dell'autore, passando attraverso varie edizioni, per arrivare all'attuale mole. Questo è ciò che dice Calvino sui voti nel capitolo XIII del Libro IV:

“Deplorevole il fatto che la Chiesa la cui libertà è stata acquistata a prezzo inestimabile mediante il sangue di Gesù Cristo sia stata oppressa da una tirannia crudele e gravata da un cumulo infinito e insopportabile di tradizioni umane”

Il tema della tirannia è un tema già presente in Lutero; basti ricordare una delle opere cardine della riforma, il *De captivitate babilonica ecclesiae*.

Prosegue ancora Calvino:

“La stupidità dei singoli dimostra però che non senza ragione Dio ha concesso a Satana e ai suoi ministri la libertà di agire. Quelli che si volevano spacciare per gente devota non si sono infatti limitati a disprezzare il giogo di Cristo, sostituendolo con i pesi che i falsi dottori giudicavano bene di imporre. Abbiamo affermato in primo luogo che la legge contiene quanto si richiede per condurre un'esistenza onesta e santa”

Poi va al problema storico e dice:

“Ad evitare, anzitutto, che qualcuno pensi che il monachesimo, nella sua forma attuale possa giustificarsi sulla base dell'antichità e della lunga tradizione, si deve notare che anticamente il tenore di vita dei monasteri era assai diverso da quello attuale.”³

Dunque non solo da un punto di vista teologico, ma anche sul piano storico ed empirico, Calvino non trova argomentazioni a favore della vita consacrata.

Riprenderemo successivamente il pensiero del riformatore di Ginevra, perché in realtà molti esempi di comunità contemporanee di tipo monastico, nascono e si sviluppano, come vedremo, proprio nella Chiesa riformata in Francia, la chiesa erede della tradizione calvinista.

• **Lutero**

Questo dice Martin Lutero nel *Grande catechismo*:

“Perciò abbiamo con ragione respinto la preghiera dei monaci e dei preti, perché giorno e notte gemono e borbottano in modo assassino, senza che almeno uno di loro pensi anche solo a chiedere la cosa più piccola. Nessuno di loro si è mai proposto di pregare a motivo dell'obbedienza nei confronti di Dio e della fede nella promessa. Ma nel caso migliore essi non

¹ L. BARBI, *De initiis congregationis S. Iustine de Padua*, Padova, Campeis, 1908, p. 4

² Cfr. G. PICASSO, *Gli studi nella riforma di Ludovico Barbo*, in ID., *Tra umanesimo e 'devotio'. Studi di storia monastica*, pp. 3-33.

³ G. CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, Torino, UTET, 2009, vol. II, p. 1464. 1472

hanno pensato ad altro che compiere un'opera buona per remunerare in tal modo Dio. Non volevano ricevere da lui, ma dargli qualcosa.”⁴

Arriverà poi l'altra grande opera, *De votis monasticis iudicium* (ancora non disponibile in Italiano⁵), dedicata interamente a questo problema. Sulla genesi e la natura di quest'opera ci sono varie interpretazioni tra cui quella di chi sostiene che non si tratti di pagine 'spontanee', ma che Lutero sia stato quasi obbligato a scriverle; è un'opera dedicata al padre, figura piuttosto presente nella vita del riformatore, un padre autoritario, ma probabilmente né più né meno di tanti altri genitori allineati sui modelli educativi dell'epoca con buona pace delle letture di taglio psicanalitico. Che quest'opera sia una critica sistematica della teologia dei voti e, più in generale, della vita consacrata, è un dato evidente e limitare solo ed esclusivamente la critica luterana alle questioni di carattere storico e ai modelli vissuti, visti e giudicati non ci aiuterebbe a risolvere il problema, ma solamente a spostarlo. Sicuramente il contesto storico ha la sua importanza, ma andare al cuore del problema senza timore è necessario per individuare correttamente e nella giusta prospettiva le questioni in causa. Così si esprime il dottor Ulrich Eckert, pastore della Chiesa Luterana di Milano:

“Chi prende sul serio il principio della giustificazione per sola grazia e per sola fede, vuol dire che una vita religiosa, come la conducevano quei monaci, non era necessaria – mi piace come sottolinea l'aspetto storico «come la conducevano quei monaci» - Anzi, a Lutero sembrava egoistico ritirarsi in monastero per occuparsi solo della propria salvezza. Inoltre, siccome c'era l'idea che la vita monastica fosse meritoria, la sua prassi era la negazione della fede nel Vangelo della sola grazia”⁶

Sicuramente questa è una lettura che va al cuore del problema, del problema di un monaco di stretta osservanza. Sappiamo che nella famosa "esperienza della torre", una sorta di 'rivoluzione copernicana' della teologia di Lutero, egli nota di avere messo al centro fino a quel momento l'elemento della propria giustizia, rispetto a quella di Dio, per poi arrivare a comprendere che il cardine è quello della giustificazione, cioè dell'essere gratuitamente reso giusto da Dio: ingaggiare una 'gara di giustizia' con Dio ci vede sempre e comunque perdenti.

Tuttavia Lutero confessa di aver tentato di ingaggiare questa gara; era un monaco zelante e nello stesso tempo in un certo senso 'disobbediente'; non sottrae nulla all'osservanza della regola, anzi aggiunge. Lutero faceva parte degli Eremiti Agostiniani dell'osservanza, appena riformati da Proles; tale riforma era poi stata zelantemente applicata dal successore, e priore di Lutero, von Staupitz. Digiuni, penitenze corporali, celle non riscaldate e tuttavia dice: “Nonostante il carattere irreprensibile della mia vita di monaco, io mi sentivo peccatore davanti a Dio, la mia coscienza era estremamente inquieta e io non avevo alcuna certezza che Dio fosse appagato dalle mie soddisfazioni”. Rimane quindi questa insoddisfazione nei confronti di Dio, tanto più che, vista in quest'ottica, la vita religiosa è opera meritoria che tenta ancora di più di riempire questo baratro che si viene a creare inevitabilmente tra l'uomo e Dio.

Ma per tornare al nostro *De votis monasticis*, è possibile rilevare come nei confronti di quest'opera-“scoglio” (e più in generale nei confronti del pensiero dei Riformatori) ci siano delle letture morbide - un po' 'buoniste e che stasera mettiamo da parte - e delle altre letture un po' più dure, più critiche, ma che certamente stimolano di più la ricerca e anche il dialogo. Tra queste c'è quella di Paolo Ricca, punta di diamante del pensiero riformato in Italia. In un simposio ecumenico internazionale svoltosi nel 2004 a Monte Oliveto dal titolo *Il ruolo del monachesimo nell'ecumenismo* in quest'abbazia, venerabile per tradizione, disse: “I voti monastici, così come il

⁴ M. LUTERO, *Piccolo Catechismo – Grande Catechismo (1529)*, Torino, Claudiana, pp. 253 - 254

⁵ M. LUTHER Martin, *Le Jugement de Martin Luther sur les Voeux monastiques*, in *Oeuvres choisies*, III, Genève, Labor et Fides, 1963, pp. 78 – 219. Si veda inoltre R. H. ESNAULT, *Luther et le monachisme aujourd'hui*, Genève, Labor et Fides, 1964.

⁶ U. ECKERT, *Martin Lutero. Rifondare la Chiesa*, conferenza tenuta al Centro Culturale Protestante di Milano il 07.10.2008

monachesimo li presuppone e propone, non sono evangelicamente fondati”⁷. È chiaro come tale affermazione, nel contesto della teologia protestante, assuma un peso non indifferente.

Quindi Paolo Ricca, dopo aver passato in rassegna il pensiero dei Riformatori attraverso i brani che vi ho riportato, analizzò nel corso di quel simposio il *De votis monasticis*.

Per Lutero non può sussistere una differenza tra comandamenti e consigli (“comandamenti” per tutti, “consigli” solo per alcuni). Questa è una prima distinzione: i voti si oppongono alla fede. Una seconda: i voti contraddicono la libertà cristiana, i dieci comandamenti, la fede e l’amore, pensando che i voti in qualche modo dispensino dall’osservanza delle piccole cose di ogni giorno a cui il cristiano è chiamato.

Lutero aveva un temperamento focoso, irruento e talvolta amava ingaggiare (pubblicamente o per iscritto) dispute nella modalità 'uno contro tutti', forte della sua preparazione: quando parliamo di Martin Lutero, ci riferiamo, senza esagerare, ad uno degli uomini più colti e più preparati che siano mai passati nella storia sulla faccia della terra; il problema è che ne è consapevole.

Tuttavia rileva che se nei monasteri ci fossero degli uomini della tempra di Bernardo di Chiaravalle, allora egli vi sarebbe ben disposto: il problema è che non ne vedeva. L’argomentazione, utilizzata anche da Calvino, è la stessa: l’antichità del monachesimo non può essere portata come prova della sua verità, innanzitutto perché quel monachesimo, secondo i riformatori, non ha niente a che vedere con quello del sedicesimo secolo.

Vi sono poi, come dicevamo, delle letture più morbide del *De votis monasticis* che tendono ad accentuare questo elemento (cioè il fatto che i riformatori siano arrivati a queste conclusioni per via del contesto storico che avevano visto e studiato).

• Dalla guerre di religione al Risveglio

Passano i secoli, si accentuano le differenze: la questione religiosa sarà alla base degli equilibri geopolitici dell’Europa almeno fino alla pace di Westfalia (1648), ma anche dopo, in altri contesti: per le divisioni religiose scorrono fiumi di sangue.

C’è poi una fase in cui non scorre più sangue per le divisioni religiose, ma, per così dire, scorre l’indifferenza, l’indifferenza reciproca e soprattutto la diffidenza: nella stessa nazione le chiese crescono parallelamente, senza rapporti. Pensiamo al caso della Francia dove convivono la Chiesa Riformata di Francia e quella Cattolica. Il calvinismo ritornerà in Francia praticamente solo dopo Napoleone: la revoca dell’Editto di Nantes da parte di Luigi XIV nel 1682 mediante l’Editto di Fontainebleau, aveva comportato la quasi totale fuoriuscita degli ugonotti dal territorio francese che, tuttavia, potevano contare sull’accoglienza dei fratelli nella fede olandesi, scozzesi e americani, per via della prospettiva internazionale che fin dalle origini il calvinismo aveva dimostrato.

Verso la prima metà dell’Ottocento, quando in Germania nelle Chiese nate dalla Riforma si assiste al cosiddetto “Risveglio” con i suoi risvolti in ambito sociale, nascono le comunità delle cosiddette “diaconesse”. Sono donne che fanno vita comune e sono dedite appunto ai tipici servizi diaconali, quali l’assistenza, l’istruzione e la catechesi. La prima comunità di questo tipo nasce in Germania, nella Chiesa Luterana, nel 1836 ad opera del pastore Theodore Fliedner. Saranno seguite, a breve, nella Chiesa Riformata di Francia nel 1845, dalle Diaconesse di Reuilly, tuttora esistenti seppure 'geneticamente modificate': esse infatti nascono nel contesto del movimento delle diaconesse come comunità di servizio, ma si trasformeranno in comunità contemplativa. All’interno del movimento delle diaconesse e in altre comunità analoghe, nascerà l’esigenza della vita contemplativa, creando non pochi problemi all’interno delle chiese di riferimento.

⁷ P. RICCA, *Il monachesimo e la Riforma Protestante*, in D. GIORDANO (a cura di), *Il ruolo del monachesimo nell’ecumenismo. Atti del Simposio Ecumenico Internazionale (Abbazia di Monte Oliveto Maggiore 30.08.2000 – 01.09.2000)*, Abbazia di Monte Oliveto Maggiore 2002, pp. 139 – 145, in part. p. 144.

Alla vigilia della Seconda Guerra mondiale, la Chiesa Riformata di Francia (di seguito ERF = Église Réformée de France) era stata colpita, come la Chiesa Cattolica, da una serie di provvedimenti culminati nel 1905 con la legge di separazione tra lo stato e la chiesa.

• **Antoinette Butte e la comunità di Pomeyrol⁸**

Nonostante i venti di guerra, nel 1937, a Pomeyrol, Antoinette Butte fonda un'altra comunità di diaconesse e, tra il '39 e il '40 si delinea il primo nucleo dell'esperienza di Taizé da cui originerà anche le comunità di Grandchamp, anche se bisogna sottolineare che il modello ecumenico di Taizé è diverso da quello elaborato all'interno dell'ERF, in quanto giudicato troppo 'filoromano'.

Sono anche gli anni in cui Dietrich Bonhoeffer pubblica la sua opera *Vita comune* (1939), in cui anche il pastore e teologo luterano riflette sul medesimo tema che negli stessi anni interpellava Antoinette Butte e il gruppo di Taizé: le pagine di Bonhoeffer sono un'opera splendida in cui affiora la perfetta conoscenza della tradizione monastica, della Regola di Benedetto e della vita benedettina in generale. *Vita comune* non è un trattato, ma è un'opera scritta con un intento che ci è chiarito dall'autore stesso nella premessa e che costituisce per noi un ulteriore elemento di riflessione:

"La molteplicità di nuove forme di comunità nell'ambito della chiesa rende necessaria la vigile collaborazione di tutti coloro che sono consapevoli della propria responsabilità. La seguente esposizione non vuol essere altro che un singolo contributo all'insieme della questione, e per quanto possibile anche un aiuto concreto alla chiarificazione e alla prassi"⁹

Ma torniamo al caso di Pomeyrol: una comunità di diaconesse, definite 'suore', nel sud della Francia, dalle parti di Nîmes. Antoinette Butte nasce nel 1898 da padre cattolico lorenese e da madre luterana alsaziana: due regioni che formano un'area da sempre molto interessante dal punto di vista culturale e religioso: la Lorena fu un vivissimo laboratorio delle riforme post-tridentine e l'Alsazia fu il terreno operativo del riformatore Martin Butzer.

Antoinette assiste interessata al cambiamento di prospettive della comunità di Reuilly, che si sta orientando verso la vita contemplativa e, proprio per questa ragione ha qualche problema con l'ERF. Nel '29, la Butte fonda una casa per ritiri a Parigi, all'interno del Terz'ordine dei *Veilleurs*, una società presente nell'ERF. Nel '37, l'Associazione dei Pastori dell'ERF vuole fondare una seconda casa dove svolgere i propri ritiri di formazione: si sceglie Pomeyrol, dove cominciano ad abitare anche delle suore. Queste comunità, è bene dirlo, si connotano come "chiese": sono comunità cristiane autonome al cui vertice c'è il consiglio pastorale cui le suore prendono parte, distaccandosi in ciò dal modello monastico tradizionale. In alcune di queste comunità, le suore rinunciano subito al ministero pastorale; potrebbero essere pastori nella Chiesa riformata di Francia, ma vi rinunciano, non per essere più simili alle loro sorelle cattoliche, ma proprio per essere veramente la comunità della chiesa.

Nel '44, i tedeschi confiscano gli stabili e cacciano la comunità che potrà fare ritorno solo nel 1946; è interessante notare come fino a quel momento Pomeyrol, fosse stata punto di riferimento sia per i francesi della resistenza di de Gaulle, sia per i francesi collaborazionisti di Pétain: tutti si ritrovano per la preghiera a Pomeyrol e le differenze politiche della Francia spaccata a metà sembrano venir meno.

Nel '51, abbiamo la consacrazione particolare di queste suore, mediante l'imposizione delle mani, sottolineata dalle promesse perpetue, rifiutando, come già si diceva, il ministero pastorale. Nel '55, arriva una quarta suora e c'è il riconoscimento definitivo dalla parte dell'ERF.

⁸ Cfr. M. CLÉMENT, *Quelques règles monastiques protestantes en France: Reuilly, Pomeyrol, Villeméjane*, Université du Québec à Montréal, 2002

⁹ D. BONHOEFFER, *Vita comune*, Brescia, Queriniana, 2010⁴, p. 14.

Ma soffermiamoci ora sul pensiero di Antoinette. Siamo alla vigilia della II guerra mondiale e la Butte riflette molto sull'“uomo onnipotente”. Il novecento è accolto fin dall'inizio come il secolo in cui dovrà affermarsi il trionfo dell'uomo e del suo ingegno, ma già prima della metà le cose vanno in modo decisamente diverso. Antoinette allora vuole ritornare alle radici, al seme, all'essenziale, anche per ciò che riguarda la vita cristiana e da lì ricominciare. Circa il pensiero dei riformatori, Antoinette ritiene che probabilmente loro non intendevano condannare la vita monastica in quanto tale, ma che siano stati pesantemente segnati dal contesto storico; tuttavia i problemi sussistono e anche lei sembra avvertire un grande senso di solitudine tra il 'vuoto calvinista' e il 'paganesimo cattolico'. Antoinette dice: “Amavo la Messa senza credere tuttavia nella transustanziazione” e ancora: “Il rischio del calvinismo è quello di una religione intellettuale e di una diaconia umanista”.

È importante sottolineare che siamo prima del Concilio Vaticano II: siamo in quel momento della Chiesa cattolica in cui molti avvertono l'esigenza di riforma, in cui si capisce che un'epoca sta volgendo al termine, ma l'altra non sembra delinearci nettamente all'orizzonte

Il travaglio di Antoinette si riflette anche nel suo pensiero circa la regola e i voti. La Regola di Benedetto è subito scartata e messa da parte: sostiene che la RB è una regola tipicamente modellata sul cattolicesimo in cui è evidente il modello monarchico del potere abbaziale. Si tratta, molto probabilmente, di una lettura immediata della RB, fatta da Antoinette Butte, che non tiene conto dell'evoluzione storica del monachesimo benedettino e della rilettura della RB operata dalle varie riforme. Sappiamo infatti che il modello monarchico abbaziale, così come emerge da un accostamento letterale del testo della Regola, era già stato riletto almeno a partire dal XIV secolo se non prima (si pensi alle riforme silvestrina, olivetana o di Santa Giustina): la sovranità passa gradatamente dall'abate al Capitolo generale. Adirittura nel modello di governo di Monte Oliveto l'abate è tenuto a rassegnare le proprie dimissioni e, qualora non lo facesse, lo si intende decaduto dal suo ufficio. L'abate mantiene, nella sostanza, la sua caratteristica di padre, seppure in un modo differente da quello delineato da Benedetto per la chiesa del suo tempo.

Ma al di là del modello di governo, Antoinette ritiene che il modello benedettino non sia adatto anche perché ritiene che esso porti ad una 'istituzionalizzazione dell'ascesi' che, invece deve rimanere libera e volontaria; Antoinette ha il mito dell'utopia evangelica praticata e in virtù di ciò intende il voto religioso come perpetuo, non già di una costrizione voluta dal diritto o dalla tradizione.

In un certo modo anche Antoinette, seppure da presupposti lontanissimi (talvolta opposti) da quelli della teologia cattolica della vita consacrata, contribuisce, in modo più o meno volontario, alla rilettura della teologia dei voti operata dal Vaticano II e dalla riflessione seguente. Antoinette si misura con un cattolicesimo in pieno travaglio in cui la vita consacrata è ancora intesa, in modo sensibile e palpabile, come 'vita di perfezione'.

Per Antoinette l'obbedienza è un'esigenza, anche se non trova dell'obbedienza un riferimento nella teologia della riforma. E su questo punto avverrà una divisione all'interno della comunità e le sorelle intenderanno in modo diverso l'obbedienza e nel 1988 fonderanno una nuova comunità, dove l'ideale dell'obbedienza è intesa in modo diverso, perché il principio primo è quello della libertà di coscienza, principio che entrerà nella nuova Regola redatta e pubblicata nel 1992: la comunità riferisce al Consiglio pastorale l'intenzione della suora di cambiare il stato di vita, di abbandonarlo per un tempo, oppure di sposarsi. Tutto ciò avviene alla luce della libertà di coscienza.

Anche sulla povertà c'è una visione diversa: la comunità arriva ad affermare l'ideale di mettere in comune le risorse economiche, ma non alla rinuncia alla proprietà da parte delle sorelle; questo è abbastanza comprensibile, perché è anche la conseguenza del legame libero (non un voto religioso con le sue conseguenze giuridiche) che tiene legata la suora alla comunità.

Un travaglio analogo visse la comunità delle Diaconesse di Reuilly dovendo decidere e successivamente attuare il passaggio dalla vita diaconale alla vita contemplativa e una tale questione all'interno dell'ERF non poteva che creare un problema. Come abbiamo visto Reuilly era

nata nel 1845 e Pomeyrol successivamente in un momento e con finalità diversi. Quel seme di vita contemplativa necessario per alimentare i ritiri dei pastori dell'ERF era già presente e successivamente si svilupperà. C'è invece un'opposizione all'interno dell'ERF per quanto riguarda la decisione di Reully, anche perché la comunità vuole mettersi al di fuori della Chiesa, rendendosi indipendente. Tale sofferta decisione, tuttavia, sarà anche una grande ricchezza per Reully, costituendo una vera e propria esperienza comunitaria ecumenica per via della provenienza pluriconfessionale delle suore. Ma detto così, sembra tutto molto semplice e bello. Saremmo portati a pensare che i possibili problemi nella vita comunitaria consistessero unicamente nella convivenza cattolico-protestante, ma non è così. Anche la convivenza fra protestanti delle diverse chiese è un elemento da non trascurare: si tratta di tradizioni con una propria identità molto forte sviluppatasi in modo molto diverso per presupposti teologici e vicende storiche. L'idea di dare vita a una comunità dove sorelle di diverse confessioni cristiane vivono insieme, sulla carta è semplice ed entusiasmante: la quotidianità presenta le sue difficoltà che, tuttavia, sono affrontate dal 1845 nell'ambito di un fermento che anche in altri paesi europei (in particolare la Germania) darà origine a decine e decine di comunità analoghe.

Il monachesimo nella Anglican Communion

Per affrontare la questione del monachesimo nell'ambito dell'anglicanesimo, può essere utile partire da una riflessione dello storico Guy Bedouelle: "La Riforma anglicana è consistita nell'innestare sull'idea nazionale una teologia protestante, adattando a ciò il rituale cattolico"¹⁰

È una riflessione breve, ma molto densa: partiamo dunque da uno scisma che si riforma nei secoli e continua a riformarsi ancora oggi, tanto che la Anglican Communion appare ai nostri occhi estremamente composita e a volte proprio divisa, tanto da non saper individuare un volto solo dell'anglicanesimo. Si è soliti individuare tre 'anime' identificabili col la *High Church*, la *Low Church* e la *Broad Church*: è una semplificazione che non rende giustizia alla complessità della realtà, ma che ci introduce a quel concetto necessario per cogliere lo spirito dell'anglicanesimo: la *comprehensiveness*. Essa, come precisa sempre Bedouelle, "è un atteggiamento di accettazione delle diversità, spesso interpretata come una sorta di accoglienza tollerante di tutte le opinioni"¹¹; si tratta di una 'atmosfera' dell'anglicanesimo che passa attraverso i concetti di democrazia, libertà personale, rappresentanza, declinati secondo l'esperienza storica del *Commonwealth* britannico.

Anche per ciò che riguarda la storia del monachesimo, in realtà, quando parliamo di 'benedettini anglicani' o 'cistercensi anglicani', ci si accorge che forse è il caso di invertire i termini e parlare piuttosto di 'anglicani benedettini' e 'anglicani cistercensi'.

Come già abbiamo visto nelle comunità femminili di diaconesse, anche per ciò che riguarda il monachesimo anglicano, pur volendosi inserire nella continuità storica e carismatica della Regola e dell'Ordine di San Benedetto, presenta delle caratteristiche diverse da quello cattolico, innanzitutto per ciò che concerne la sua organizzazione interna e particolarmente per gli aspetti legati all'autorità e all'obbedienza. All'interno della *Anglican Communion* oggi troviamo comunità appartenenti alle grandi tradizioni spirituali cattoliche (benedettini, agostiniani, domenicani, francescani), a volte inquadrati in ordini religiosi omonimi: queste comunità rappresentano comunque un fenomeno minoritario all'interno dell'anglicanesimo, seppure siano rappresentate in seno agli organi sinodali¹².

Tuttavia non bisogna assolutamente pensare ad un 'clone' anglicano dell'originale cattolico e specialmente per ciò che riguarda il monachesimo non è sufficiente soffermarsi all'analisi di

¹⁰ G. BEDOUELLE, *La storia della Chiesa*, Milano, Jaca Book, 1993, p. 209

¹¹ Ivi, pp. 218 -219.

¹² Cfr. D. ALLCHIN, *Monasticism in the Anglican Communion*, in D. GIORDANO (a cura di), *Il ruolo del monachesimo nell'ecumenismo*, cit., pp. 161 – 173.

caratteristiche esteriori quali abiti, strutture, orari o attività: c'è una differenza di 'atmosfera'. Si tratta a volte di comunità molto libere che, al di là dell'impronta monastica, funzionano innanzitutto come comunità ecclesiali in cui monaci e laici (oblato o amici) animano la vita di lavoro e di preghiera. La teologia dei voti, per esempio, (elemento non immediatamente visibile!) costituisce il più delle volte la differenza più sensibile; tale elemento è spesso riconducibile alla corrente ecclesiale che ha generato la comunità: in alcuni contesti possibile essere monaci *pro tempore* e un'analisi semplicemente fenomenologica su questo punto risulterebbe fallace. È tuttavia innegabile che in Inghilterra si avverta con forza un passato monastico ancora oggi vivo se non altro da un punto di vista architettonico; è comunque opportuno distinguere, all'interno dell'anglicanesimo, fra comunità di ispirazione benedettina e monasteri fondati a partire dalla fine del XIX secolo, che hanno adottato come propria regola quella di s. Benedetto, inquadrandosi nell'*Order of St. Benedict*.

Quando parliamo di comunità monastiche anglicane, non dobbiamo poi limitarci alla sola Gran Bretagna, ma prendere in considerazione i vari territori in cui la *Anglican Communion* è particolarmente presente, con particolare riferimento agli Stati Uniti, all'Australia e al Sudafrica, ma anche al Canada e alla Corea. Sono comunità legate alle loro diocesi attraverso un inserimento di carattere giuridico diverso dal nostro. Il modello anglicano di autorità si rispecchia anche all'interno della singola comunità e non riguarda solamente la tipologia di presidenza dell'Arcivescovo di Canterbury sulla *Anglican Communion* o del vescovo sulla sua diocesi. Tuttavia in virtù della *comprehensiveness*, vi sono anche comunità monastiche tendenzialmente più vicine a modelli cattolici; dobbiamo sottolineare l'avverbio tendenzialmente in quanto è possibile che la stessa comunità sia composta da individui provenienti da diverse correnti o esperienze dell'anglicanesimo.

Per esemplificare quanto abbiamo detto e applicarlo al tema che vogliamo affrontare, prendiamo ad esempio il Monastero di Ewell, una comunità di cistercensi anglicani presente nella città di West Malling (Kent) tra la fine degli anni sessanta e 2003. Tra le varie comunità ho voluto sceglierne proprio una che oggi non è più attiva, perché il motivo stesso della chiusura costituisce un elemento di riflessione: il monastero ha chiuso per assenza di vocazioni alla vita monastica. L'amara constatazione è che esista anche una sorta di 'ecumenismo delle difficoltà': si condivide una grande tradizione come il monachesimo, ma anche i problemi che esso incontra nel confronto con la società contemporanea.

Il monastero di Ewell volle mettersi in continuità con la grande tradizione cistercense inglese per evocare la quale è sufficiente fare il nome di Aelredo di Rievaulx. I riferimenti all'Ordine Cistercense cattolico sono numerosi, ma da subito si volle sottolineare di non aver voluto fondare la versione anglicana dell'Ordine: riconoscendo la grandezza di quella tradizione per il cristianesimo e per l'Inghilterra si tentò di ripensare il messaggio di Cîteaux nella Chiesa d'Inghilterra.

La giornata a Ewell cominciava con la sveglia alle 04.00, le vigilie alle 04.30, messa alle 07.30, ora sesta alle 12.00, ora nona alle 13.35, lavoro fino alle 17.45 con una pausa alle 15.30 per un inglesissimo *tea time*; vespro alle 17.45 seguito dalla cena. La giornata monastica si concludeva con la compieta alle 19.45.

L'attività lavorativa era quasi totalmente assorbita dall'azienda agricola monastica, dedicata alla produzione di pomodori; accanto a ciò non mancavano altre tipiche attività monastiche a carattere intellettuale come lo studio per la produzione di quaderni di riflessione teologica. Le radici sono quelle cistercensi, vi troverete tutta la storia cisterciense che riaffiora nella vita e la presenza tutta inglese di questo grande che fu Aelredo di Rievaulx, considerato il "Cicerone" santo, per avere rivisto il tema dell'amicizia in chiave cristiana. C'è questa figura che anima quindi l'attuale vita di questi monaci.

Ci sono poi delle esperienze di vita monastica che sono legate strettamente all'Ordine di san Benedetto, altri che vi si ispirano in maniera più o meno diretta. Per quanto riguarda poi la divisione tra l'ambito maschile e quello femminile, la rinascita della vita monastica è stata avviata da comunità femminili, seguite a distanza di tempo da quelle maschili. È quello che notano i monaci di Ewell nelle loro riflessioni pubblicate sul sito internet (ancora on line) <http://arnesen.co.uk>

L'orientamento dell'Ordine benedettino all'ecumenismo prima della fondazione di Chevetogne

17 gennaio 2011

Fr. LAMBERT VOS OSB

Invitato a parlare della personalità e dell'opera di dom Lambert Beauduin, fondatore del monastero di Chevetogne, mi sono proposto, forse un po' rapidamente, di parlare prima *dell'orientamento dell'Ordine benedettino all'ecumenismo prima della fondazione di Chevetogne*, cioè di ciò che nell'Ordine benedettino aveva preceduto questa fondazione e ne era stato in un certo modo all'origine.

La ragione ne è semplice.

Da una parte, Chevetogne, - per l'esattezza, si dovrebbe dire, Amay-Chevetogne, per fare il legame tra il luogo delle origini ad Amay-sur-Meuse (sulla Mosa) dove il monastero è stato fondato nel 1925, e Chevetogne dove è stato trasferito nel 1939, - quindi Amay-Chevetogne non è caduto dal cielo, come ogni tanto si tende a pensare. Di fatto, questo monastero che può sembrare da nessuna parte e dappertutto, con i suoi due riti (romano/bizantino ; latino/greco-slavo), la sua decina di nazionalità, « sperduto » per così dire in un angolo della Wallonia, s'iscrive in una corrente di pensiero, e nasce dall'incontro del monachesimo plurisecolare con l'ecumenismo balbettante, uscendo dai panni dell'unionismo.

D'altra parte, era nella natura di dom Lambert Beauduin, - è un tratto caratteristico della sua personalità, - d'essere come un « catalizzatore ». S'impadroniva di tutto ciò che era nell'aria del tempo, univa gli sforzi dispersi e li presentava in un tutto ben ordinato di grande forza stimolante. In altre parole, era attento ai segni dei tempi !

Di fatto, oggi, è un po' alla preistoria di Amay-Chevetogne che mi rivolgerò. Vorrei però precisare che se mi limito a parlare dei benedettini, essi non sono i soli ad essersi preoccupati dell'Unione delle Chiese. Pensiamo particolarmente agli Agostiniani dell'Assunzione ed ai Missionari d'Africa.

Ancora una precisazione: si parlerà essenzialmente degli Orientali perché è con loro che i benedettini hanno più affinità. Con i protestanti e gli anglicani, le cose sono un po' diverse. Non dimentichiamo che la Riforma è stata fortemente marcata da una reazione contro la vita monastica.

Nondimeno, per essere del tutto onesto, dobbiamo dire che i rapporti tra benedettini ed orientali, come vedremo fra poco, non sono sempre stati pacifici.

Orientamento all'ecumenismo: ecumenismo ossia in un primo tempo, *unionismo* - l'ecumenismo verrà più tardi- e nel mondo cattolico i benedettini di Chevetogne contribuiranno a farne il passaggio. *Orientamento*. Vedo in questo termine, un *impulso esterno*, un *invito* a prendere una direzione. Questo impulso decisivo, o che si vorrebbe tale, verrà soltanto sotto il pontificato del Papa Leone XIII. Prima di questo orientamento, ci sono delle *predisposizioni*, questa affinità già accenata che vorrei un po' sorvolare lungo la storia.

*

* *

L'argomento più forte per invitare i benedettini ad impegnarsi nel lavoro per l'unione delle Chiese è la loro anteriorità alla separazione del 1054. Ma più ancora che questa anteriorità, si può dire che c'è come una *connaturalità* tra il monachesimo benedettino ed il monachesimo orientale di cui è erede. Non è più un segreto per nessuno che la *Regola* di San Benedetto ha subito un' influenza dall'Oriente, perfettamente integrata da San Benedetto, a tal punto che si potrebbe dimenticarlo.

Nondimeno, vorrei fare un' osservazione : alla fine della sua *Regola*, S. Benedetto rimanda « alla *Regola* del nostro santo padre Basilio »¹. La *Regola* di San Benedetto è aperta. Non è riachiusa su se stessa, è aperta ! E vedo in questa apertura un'attitudine che possiamo considerare come fondamentalmente ecumenica : un'apertura di cuore e di spirito.

D'altra parte, siccome siamo a Milano, vorrei citare un estratto d'una lettera del P. Placido de Meester, monaco belga di Maredsous, al cardinale Schuster, lui stesso, come si sa, benedettino (ambedue, inoltre, sono stati protagonisti di contatti dell'Ordine benedettino con l'Oriente). Scriveva il de Meester, il 6 giugno 1943, - quindi ad un' epoca dove gli studi sulle influenze orientali nella *Regola* non erano ancora (se non mi sbaglio) molto diffusi, - scriveva :

“La lettura delle sue due Opere “*Regula Monachorum*” e “*Regula Monasteriorum*” è stata per me un vero regalo spirituale e intellettuale.

“I miei studi mi hanno portato allo studio del monachesimo orientale e nei miei viaggi nel Levante ebbi spesso l'occasione di visitar monasteri e di accostarmi alla vita interna dei monaci.

“Tolto il grande neo della Spuria Fede che li separa dalla vera ed unica Chiesa di Gesù Cristo e gli abusi inerenti alla natura umana, contemplando le sole istituzioni che i calogeri

possedevano prima del luttuoso dissidio, debbo confessar che imparai molto per la comprensione della carta monastica di San Benedetto.

“Molti punti della Regola, che a prima vista sembrano oscuri, si fanno più chiari e parecchie norme che a noi moderni sembrano antiquate o di poco valore, sono invece ancora in uso presso la famiglia monastica dell’Oriente.

“Con molta soddisfazione ho potuto scorgere che Vostra Eminenza Rma aveva dato una giustissima interpretazione di passi del codice benedettino, il cui vero senso è sfuggito agli interpreti, specie più recenti.”²

Mi pare chiaro !

Da parte sua, il Padre Olivier Rousseau, uno dei primi discepoli di dom Beauduin, trattando l’argomento *I benedettini e l’unità cristiana*³ scriveva nel 1960, dopo aver notato che « anche se il monaco benedettino sente qualche affinità per l’Oriente, non vi è nulla di più latino, in senso classico e largo, si potrebbe dire, che un vero monaco benedettino, impregnato della sua tradizione. », e aggiungeva : « Pertanto è tutto a suo vantaggio risalire alle fonti, come anche per l’Occidente rappresenta un grande profitto riprendere contatto con le sue origini orientali. »⁴

In altre parole, abbiamo lì, nella regola e nella tradizione benedettina, come altrettanti tesori da scoprire, altrettanti talenti che si vuol fare fruttificare, metendosi all’ascolto, tra l’altro all’ascolto della storia, ritenendo gli esempi più positivi.

Dico esempi positivi, perche i negativi esistono pure. Si pensi al primo conflitto sul *Filioque* di cui furono i protagonisti i monaci latini stabiliti sul Monte degli Ulivi che lo cantavano al *Credo* secondo l’uso della corte di Carlomagno⁵. Di monasteri benedettini e cisterciensi, di uomini e di donne, ce ne furono tanti in Terra Santa, principalmente durante il periodo delle Crociate. Se ne possediamo un elenco esauriente dovuto al Padre Gariador⁶, benedettino, non sappiamo gran cosa dei loro contatti con le popolazioni locali, e mi permetto d’essere un po’ scettico su questo monachesimo venuto al seguito degli eserciti occidentali. Un altro fatto negativo che si deve menzionare, e particolarmente dal punto di vista strettamente unionistico, è l’intervento, assai indelicato del cardinale Umberto, monaco cluniacense, e legato del papa Leone IX, presso il patriarca di Costantinopoli, Michele Cerulario. Avendo posto la bolla di scomunica sull’altare di Santa Sofia si rese in gran parte responsabile dell’irremediabile rottura che si è prodotta allora. Ma non è scopo di questa lezione di enumerare gli esempi dei cattivi rapporti tra benedettini ed orientali⁷. Tuttavia si doveva menzionarli per onestà intellettuale.

Torniamo adesso ad esempi più piacevoli, e quindi più costruttivi. Sono come altrettante pietre di attesa sul cammino dell'Unità.

Molto presto nell' VIII° secolo, la vita di San Benedetto scritta dal papa Gregorio Magno è stata tradotta in greco dal papa Zaccaria, originario dell'Italia del Sud. Come l'ha dimostrato dom Julien Leroy (benedettino), in uno studio sull'influenza di San Benedetto nel mondo bizantino⁸, numerosi sono i manoscritti di questa traduzione greca, che più che una semplice traduzione sembra un addattamento alla mentalità greca, che denota una deliberata volontà di fare accettare San Benedetto dai Greci.

Bell' esempio, - e quanto simbolico ! - di coabitazione pacifica fu quello del monastero degli Amalfitani sul Monte Athos, alla fine del X° secolo, al tempo di Sant'Atanasio l'Atonita, fondatore della Grande Lavra⁹. Quest'ultimo, come ha anche dimostrato il già ricordato dom Julien Leroy¹⁰, tradusse frammenti della *Regola* di San Benedetto. E la sua vita conserva la memoria della reciproca carità che esisteva tra il santo e i monaci latini¹¹. D'ordine amministrativo, ma non meno interessante, è il fatto che si trovi su un atto ufficiale della Santa Montagna, la firma d'un abate del monastero degli Amalfitani¹². La loro presenza è attestata almeno fino alla seconda metà del XII° secolo, quindi ben oltre la rottura del 1054.

Gli Amalfitani ci fanno tornare nell'Italia del Sud dove coabitavano monasteri latini e monasteri bizantini ; dall'Italia del Sud proviene pure San Nilo di Rossano, detto il Giovane. La sua vita ha conservato « il racconto dell'accoglienza riservata a Montecassino a questo santo abate ed ai suoi monaci greci. Fuggiti dal loro paese, prima di fissarsi a Grottaferrata nel 1004, vissero in prossimità del santuario di San Benedetto e fraternizzarono con i suoi discepoli. »¹³

« In altre regioni d'Europa, contatti tra monaci greci e latini sono stati tramandati dagli storici della stessa epoca : soprattutto in Boemia, in Moravia e nei pressi della Russia di Kiev. »¹⁴ Qui l'azione di Sant'Adalberto di Praga, formato alla vita monastica nel monastero birituale (latino-bizantino) di San Bonifacio sull'Aventino, sembra determinante. Il fondatore del monastero di Brevnov, assistito dal suo gruppo di benedettini, ha favorito l'uso della liturgia in lingua slava¹⁵.

« Si crede, ugualmente, che ai confini slavi dell'Ungheria, relazioni simili abbiano favorito nel Medio Evo la traduzione latina di opere greche, per esempio di san Gregorio di Nissa. »¹⁶

Si possono moltiplicare gli esempi. Si pensi alla traduzione della vita di San Benedetto in armeno, nel XII° secolo, o all'adozione della *Regola* di San Benedetto, da parte dei monaci

armeni di Venezia, all'inizio del Settecento, tuttora esistenti, che dal loro fondatore Mechitar, presero il nome di mechitaristi¹⁷.

Lontano dall'essere completa, questa lista ci dimostra, attraverso la storia, costanti contatti da una parte e dall'altra, a livello benedettino. Molti di questi esempi, anche se erano già conosciuti, o almeno ipotizzati, sono stati illustrati da studi storici ulteriori alla fondazione d'Amay-Chevetogne. Vengono a confermare l'intuizione iniziale, e ad incoraggiarci nella nostra vocazione.

Vorrei adesso evocare la figura di monaci come dom Jean-Baptiste Pitra, dom Gérard van Caloen, dom Hildebrand de Hemptinne ed altri che, a diversi livelli, hanno giocato un ruolo in questa grande intrapresa dell'Unione delle Chiese e dei quali dom Lambert Beauduin è stato il continuatore.

In parallelo, si deve dire una parola dell'azione dei Sommi Pontifici in favore di questo scopo.

*

* *

Se l'impulso decisivo verrà da Leone XIII, si devono prima menzionare le iniziative sotto Pio IX (1846-1878). Come lo nota il canonico Roger Aubert¹⁸, l'espansione missionaria, una delle grandi caratteristiche del pontificato di Pio IX, e l'affermazione sempre più grande del potere pontificale, aveva suscitato tra i cattolici il desiderio di veder tornare all'unità romana milioni di cristiani ortodossi o protestanti separati. Quindi l'interesse della Santa Sede si portava di nuovo verso i cristiani d'Oriente, tanto slavi che greci. Dopo il fallimento dell'enciclica *In suprema Petri Sede* indirizzata il 6 gennaio 1848 da Pio IX alla gerarchia ortodossa greca « per esortarla e supplicarla di tornare in comunione con la sede di Pietro », delle misure più positive furono prese una decina d'anni dopo sotto l'influenza del cardinale de Reisach, uno dei rari intellettuali della Curia, che in relazione coll'Austria s'interessava alla questione slava e che aveva capito l'importanza d'avere a Roma alcuni specialisti degli affari orientali¹⁹.

Tra questi specialisti, si trovava il monaco francese di Solesmes, dom Jean-Baptiste Pitra (1812-1889)²⁰ noto studioso che aveva già pubblicato alcuni studi sulla Chiesa primitiva, aveva collaborato all'edizione della *Patrologia* del Migne, tanto greca che latina, e si era ultimamente distinto grazie a una serie di articoli sui canoni greci, cioè sulle leggi della Chiesa greca. Questi ultimi scritti l'avevano fatto considerare dal cardinale di Reisach « come

uno degli uomini preparatissimi dai loro studi per lavorare all'unione delle Chiese orientali »²¹.

Chiamato dal Papa nella primavera 1858, Pitra si vede affidare una missione scientifica in Russia, dove passerà gli anni 1859-1860, a consultare i manoscritti sul diritto bizantino nelle biblioteche di San Pietroburgo e di Mosca che pubblicherà anni dopo sotto il titolo *Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta* (2 vol., Rome, 1865-1868). E' in questa occasione che scoprirà fortuitamente alla fine d'un manoscritto la metrica dell'innografia greca che sarà un apporto maggiore per la storia della poesia e del canto liturgico greci, ed anche per una migliore conoscenza della teologia bizantina. Questa scoperta sarà all'origine di alcune delle sue opere le più famose come l'*Hymnographie de l'Église grecque* (Rome, 1867), e i diversi volumi degli *Analecta sacra*, rassegna di composizioni liturgiche di autori dimenticati²². Si può chiedere se è sotto l'influenza di Pitra che dom Guéranger ha introdotto qua e là, nel suo famoso *Année liturgique*, inni della liturgia bizantina.

Come lo fa notare Pitra stesso, il suo abito benedettino gli aprì numerose porte, fino agli archivi più segreti dell'impero, e gli attirò innumerevoli simpatie. I suoi incontri con il metropolita Filarete e un certo Mons. Leonides, l'amicizia letteraria stabilita con i personaggi più importanti del clero moscovita, fanno spargere la voce che si tratti di unione delle Chiese. Visitando il grande monastero della Trinità, fondato nei dintorni di Mosca nel XIV° secolo, da San Sergio di Radonež, lo paragona alle grandi abbazie di Cluny e di San Gallo. In un rapporto indirizzato al segretario di Stato Antonelli, Pitra attirerà l'attenzione sul fatto che se è necessario poter confutare gli errori degli ortodossi, è pure di capitale importanza tener conto di « due cose importanti, indispensabili nel rapporto con gli Slavi : la liturgia e la vita monastica »²³.

Sulla strada del ritorno, Pitra si fermò a Vienna per consultare, come al solito, i manoscritti nelle biblioteche. Ma il nunzio gli fece esaminare gli archivi dei monaci basiliani [l'ordine basiliano è rimasto il solo ordine orientale unito a Roma che ritroviamo sparso attraverso tutto l'Oriente in senso largo, con qualche sfumatura], e lo mandò a visitare i loro monasteri dispersi nelle regioni di frontiera dell'Impero austriaco. Ne proporrà la riforma in vista d'un lavoro per l'unione. A Vienna, Pitra ebbe pure l'occasione d'essere in contatto con un confratello benedettino, sapiente orientalista, dom Dūdik, che l'accompagna nella sua missione nei monasteri basiliani²⁴.

Come ha notato dom Cabrol nella sua *Histoire du Cardinal Pitra*, « dom Pitra non venne in Russia, come divenne di moda in seguito, per studiare l'anima slava, con i suoi abissi

inquietanti, i suoi bruschi soprassalti, la sua dismisura, il suo sogno d'infinito ; ciò che veniva a cercare, era la tradizione della Chiesa greca di cui amava appassionatamente la storia, di cui studiava ovunque il patrimonio »²⁵. Mi piace rilevare questo oltre allo studio storico, dom Lambert Beauduin accorderà una grande importanza alla psicologia di coloro che vuole avvicinare.

Quando a Roma, Pio IX decide, nel 1862, di fondare alla Congregazione della Propaganda, una sezione « per gli affari di rito orientale », vengono chiamati i migliori orientalisti cattolici del tempo, tra i quali Pitra, ma anche, due altri benedettini, dom Pio Zingerlé, di Marienberg, esperto in siriano, e dom Bonifacio Haneberg, di San-Bonifacio di Monaco di Baviera²⁶. Elevato alla porpora nel 1863, Pitra continuerà i suoi studi eruditi fino alla sua morte, pubblicando i risultati delle sue ricerche sul diritto canonico orientale e lavorando alla revisione dei libri liturgici bizantini.

Nella stessa epoca (1867) si svolgeva la canonizzazione di San Giosafat Kuncewycz e su richiesta del suo abate, dom Guéranger, un altro benedettino di Solesmes, dom Alphonse Guépin, il futuro restauratore dell'abbazia di Silos in Spagna, consacrava al santo vescovo ruteno una biografia in due volumi, intitolata *Un Apôtre de l'Union des Églises au XVIIe siècle. Saint Josaphat et l'Église greco-slave en Pologne et en Russie*. Il titolo è già tutto un programma ! Pubblicata prima nel 1874, quest'opera conoscerà una seconda edizione rivista nel 1897-1898, destinata, secondo ciò che ne dice l'autore stesso in una prefazione circostanziata, ad assecondare la politica orientale di Leone XIII e le speranze d'unione che essa permette di nuovo. Come lo vedremo più innanzi, è in occasione del 4° centenario della morte di S. Giosafat, nel 1923, che Pio XI pubblicherà l'enciclica *Ecclesiam Dei* (12 novembre 1923) che non sarà di poca importanza nell'elaborazione del progetto di dom Lambert Beauduin per una fondazione in vista dell'Unione delle Chiese.

Ultima cosa che dobbiamo notare per questo periodo, in relazione con Solesmes, e forse come sottofondo psicologico degli interessi dei monaci per l'Oriente, i loro contatti, - almeno di Pitra e di Guéranger, e sicuramente di quest'ultimo, - con la Signora Swetchine (1782-1957), nobile russa convertita al cattolicesimo, il cui salone parigino fu frequentato, tra l'altro, da Lacordaire, restauratore dei domenicani, e da Montalembert, come da numerosi convertiti, e che ebbe un reale influsso spirituale sul cattolicesimo della prima parte dell'Ottocento²⁷.

Malgrado le grandi speranze di Roma, non vi furono molti risultati positivi, anzi le relazioni con la Russia furono rotte, e si dovrà aspettare il Pontificato di Leone XIII perché riprendano.

*

* *

Sin dall'inizio del suo pontificato nel 1878, Leone XIII (1878-1903) ebbe molto a cuore l'unione delle Chiese d'Occidente e d'Oriente, e moltiplicò gli interventi in questo senso : la ripresa delle relazioni con l'Imperatore di Russia (1880), il Congresso eucaristico di Gerusalemme (1893), le Conferenze patriarcali per l'Unione delle Chiese e la Costituzione apostolica *Orientalium dignitas* (1894)²⁸. E' lui che darà l'impulso decisivo, o come già detto che si vorrebbe tale, all'impegno dei benedettini al servizio dell'Unione. Dom Olivier Rousseau, monaco di Chevetogne, sembra vedervi una possibile influenza del cardinale Pitra, allora Bibliotecario di Santa Chiesa Romana²⁹. Può darsi ! Il fatto è che più volte, come ne testimonia la corrispondenza di Pitra, il Papa gli comunicò la sua volontà d'impegnare i benedettini in questo grande progetto. In un'udienza dell'anno 1883, Leone XIII gli diceva parlando di loro : « Penso sovente a questo grande Ordine. Dopo tanti servizi, può renderne ancora degli altri immensi. E' l'Ordine che ovunque ha il maggior prestigio. L'ho notato ovunque, fino in Oriente. La grande chiesa dei cattolici a Costantinopoli è sempre quella di san Benedetto. Ho soprattutto bisogno di voi in Grecia. Monaci neri dell'antico ordine e monaci eruditi farebbero cadere tutte le barriere.»³⁰ Il Papa parlava anche di fondare un gran monastero per preparare questo movimento e gli operai di quest'opera³¹.

Tra il 1883 e il 1886, Leone XIII penserà a tre riprese di affidare ai benedettini, sia il seminario dei Lazzaristi a Costantinopoli, sia una fondazione in Palestina o in Turchia³². Finalmente, questo gran monastero non sarà altro che il Collegio Sant'Anselmo, sull'Aventino, a Roma. Come lo scriveva lo stesso Papa al Cardinale Dusmet, benedettino lui pure, e arcivescovo di Catania, in una lettera del 4 gennaio 1887, allora che progettava la riapertura dell'antico collegio di Sant'Anselmo, fondato a San Paolo fuori le mura nel XVII° sec. e chiuso alla fine XVIII° (durante le guerre napoleoniche) : « Sapete, venerabile fratello, quanto quest'affare ci stia a cuore. E' in relazione con parecchi nostri progetti, particolarmente per il bene della Chiesa d'Oriente.»³³

Il 22 giugno 1893, il Santo Padre s'indirizzava in udienza, agli alunni del Collegio Sant'Anselmo, dimostrando ancora più esplicitamente quale interesse portasse all'Ordine benedettino in vista dell'Oriente e del problema della Riunione. « Voglio, diceva, che il vostro santo Ordine rifiorisca, per il maggior bene della Santa Chiesa e voglio che questo rinnovamento di vita gli venga da Roma e dalla Sede Apostolica ... Figliuoli miei, desidero

associarvi ad una grande impresa. Ciò che sto per dirvi è importantissimo. Sapete quanto mi stia a cuore la riconciliazione delle Chiese d'Oriente. Ebbene : conto sopra di voi per realizzarla. Mi son detto sovente : mi occorrono per questo i benedettini. Gli Orientali conservano ancora un grande rispetto per essi, perchè sono rimasti gli uomini della preghiera, della liturgia, perchè la loro origine risale a tanti secoli fa. Ebbene, siate ferventi, siate dotti, ecc ... Come per l'addietro, le vocazioni affluiranno a voi ed allora il Papa potrà fare di voi i suoi ausiliari e mandarvi a riconquistare l'Oriente. Vi manderò in Grecia, ad Atene, in tutti quei paesi. Là pregherete, predicherete, lavorerete, conquisterete le anime a Dio ; farete laggiù ciò che hanno fatto qui i vostri padri. Ah, figliuoli miei, - aggiunse il Santo Padre, animandosi molto, [come l'attesta il narratore che ne fù testimone] - sentite l'amore del Papa, ubbidite alla sua voce ; vedete che bella cosa, a che splendido avvenire vi invia la Chiesa ! Ricordatevi chi siete, fate come hanno fatto i vostri gloriosissimi padri. Iddio lo vuole ! Iddio lo vuole ! Perchè il Papa ve lo dice. Egli non è che un istrumento debole, ma è l'istrumento di Dio e quello che egli vuole, ciò vuole pure Iddio stesso.»³⁴

Questo il 22 giugno 1893. Il 12 luglio seguente, Leone XIII costituisce la Confederazione benedettina che riunisce sotto un Abate Primate tutte le Congregazioni benedettine disperse attraverso il mondo. Di fatto, è un' opera di centralizzazione destinata a rinforzare l'organizzazione dell'Ordine benedettino ed a dare un più grande impatto alla sua azione. Come tale, viene ad assecondare perfettamente l'azione del Papa. Come Abate Primate, il Papa nomina un monaco belga che aveva conosciuto tre anni prima, nel 1890, dom Hildebrand de Hemptinne (1849-1913). Quest'ultimo aveva, come giovane monaco di Beuron, giocato un ruolo decisivo nella fondazione di Maredsous nel 1872. In seguito, in diversi uffici, tra l'altro quello di segretario dell'arciabate di Beuron, si era resa familiare la direzione degli affari della sua congregazione. Eletto abate di Maredsous nel agosto 1890, era sceso a Montecassino per ricevere la benedizione abbaziale, e fermandosi a Roma, era stato ricevuto dal Santo Padre che gli aveva subito affidato l'elaborazione dei piani di costruzione del nuovo Collegio di Sant'Anselmo, sull'Aventino, e la redazione d'un progetto di confederazione.

L'inizio della nuova costruzione sull'Aventino, che doveva sostituire l'antico palazzo di Piazza Sasso Cavalli troppo esiguo, è pure del 1893 che, come vediamo, è un anno particolarmente fecondo di eventi per i benedettini. Di questa costruzione, alla quale il Papa contribuisce con i proprii mezzi, prova del suo grande interesse, si vedrà la fine nel 1896. (Si dice pure che seguiva il progresso dei lavori, dal Vaticano, con un binocolo).

Prima di andare più avanti, dobbiamo dire qualcosa d'un altro monaco belga che ha avuto un reale interesse e ha giocato un ruolo importante nell'orientamento dell'Ordine benedettino al lavoro per l'Unione delle Chiese. Si tratta di dom Gérard van Caloen (1853-1932), il futuro Mons. van Caloen, vescovo titolare di Focea³⁵. Entrato a Beuron nel 1872, mandato nella nuova fondazione di Maredsous subito dopo la sua professione nel 1874, ne aveva ottenuto l'erezione in abbazia nel 1878. Nel 1881, aveva fondato un Collegio dipendente dall'abbazia ; nel 1882, aveva pubblicato un messale dei fedeli in francese, e nel 1884, aveva dato inizio ad una rivista, *Le Messager des Fidèles*, che diventerà la famosa *Revue Bénédictine* (nella quale – sia detto tra parentesi – il giovane Schuster pubblicherà alcuni saggi storici).

In questa rivista, troviamo sin dall'inizio una cronaca della Chiesa, nella quale dom Gérard dà notizie sugli Orientali.

Nel 1886, dom Gérard si trova a Roma, e sente parlare delle speranze che il Santo Padre nutre sui benedettini in vista dell'Oriente. Subito, immaginò la creazione d'una congregazione benedettina orientale che avrebbe avuto il suo centro in Italia e avrebbe fondato « monasteri di rito greco in Oriente, ed anche alcuni monasteri latini in Occidente per il reclutamento delle vocazioni e la formazione dei giovani Orientali »³⁶. Il progetto che sembra aver sedotto il Papa non ottenne tuttavia l'approvazione dei suoi superiori immediati, l'abate di Maredsous e l'arciabate di Beuron, che avevano forse paura d'implicarsi in un'avventura troppo rischiosa per una giovane congregazione.

Nondimeno, dom van Caloen continuerà a manifestare il suo interesse per le Chiese d'Oriente. Otterà una sezione dedicata alla Chiesa orientale al Congresso cattolico di Malines nel 1891, e pubblicherà nella rivista fondata da lui, numerosi articoli su questo argomento, tra il 1890 e il 1895.

1895 segna, momentaneamente, - per trent' anni ! - la fine della sua attività per l'Oriente e l'Unionismo. Parte per il Brasile con la missione di restaurare la Congregazione benedettina brasiliana, ciò che farà con molto successo, fondando a questo scopo in Belgio il monastero di Sant'Andrea di Bruges, prima come procura per raccogliere soldi e personale, cioè monaci, per il Brasile. L'abbazia di Sant'Andrea sarà in seguito all'origine delle missioni benedettine in Katanga dove i monaci eserciteranno veramente un' azione civilizzatrice. Sarà pure all'origine d'un monastero in Cina ed di uno in India. Ma questa è un'altra storia. Si deve dire che tutti questi monaci avevano in mente l'opera civilizzatrice dell'Ordine benedettino nel Medio Evo.

Alla fine della sua vita, tornando in Europa, dom Gérard, ormai Mons. van Caloen, - è stato consacrato vescovo titolare di Focea nel 1906, - si ritirerà al Cap d'Antibes, sulla Riviera francese, dove svolgerà la sua attività in favore dell'emigrazione russa, tornando ai suoi interessi di gioventù e lavorando di nuovo alla causa dell'Unione, fino alla sua morte nel 1932.

Tutto questo ci ha portato un po' lontano da Leone XIII, che una volta finita l'installazione del nuovo Collegio Sant'Anselmo sull'Aventino nel 1896, affidò, nel 1897, la direzione del Pontificio Collegio Greco di Roma all'Ordine benedettino nella persona dell'Abate Primate Hildebrand de Hemptinne che ne divenne il Procuratore apostolico³⁷. Fondato da Gregorio XIII nel 1577, il Collegio Greco di Sant'Atanasio aveva come scopo la formazione del clero, - in primo luogo, ma non soltanto, - del clero di rito greco-cattolico di Calabria, di Sicilia, del Vicino Oriente, e d'altrove, - verso la fine dell'Ottocento, i ruteni saranno tanto numerosi che saranno trasferiti in un collegio proprio, novamente fondato per loro, - e pure con la segreta speranza di ricondurre alla Sede romana i fedeli dei territori greci sotto il giogo turco.

Dom Hildebrand prese molto a cuore quel nuovo incarico, operando nel senso della lettera apostolica *Orientalium dignitas* del 1894, affinché gli Orientali ritrovassero la ricchezza della loro tradizione, particolarmente liturgica. Non esitò neanche ad interessare all'Oriente un suo giovane monaco di Maredsous che aveva appena finito i suoi studi a Roma, dom Placido de Meester (già incontrato più sopra) che consacrerà tutta la sua vita agli studi orientali. Per il governo del Collegio, il Primate troverà aiuto prima presso l'abbazia d'Einsiedeln in Svizzera, e in seguito, molto presto, presso la Congregazione di Beuron e la sua stessa abbazia di Maredsous che apparteneva a quella Congregazione. Ciò non mancherà di svegliare l'interesse di alcuni dei suoi monaci: penso a dom Ugo Gaisser che si appassionerà per il canto bizantino, e diverrà più tardi (tra il 1906 e il 1912) rettore del Collegio, e il giovane Feuillen Mercenier, il futuro Padre Eutimio di Chevetogne, che sin della sua gioventù a Maredsous dove era entrato nel 1904 fu affascinato dall'Oriente. Nella notizia necrologica il suo confratello dom Olivier Rousseau scriverà: « come l'ago della bussola oscilla mantenendo la sua direzione, [Padre Eutimio] tornava sempre al suo ideale predestinato: l'Oriente e l'Unità cristiana »³⁸. Era tanto affascinato dall'Oriente che studente a Sant'Anselmo verso il 1910, frequentava con tanta assiduità il Collegio Greco che i suoi superiori lo fecero tornare in Belgio dopo un anno, per studiare a Lovanio. Nondimeno, quando dopo la Prima Guerra mondiale, nel 1919-1920, Maredsous si vedrà affidare l'abbazia della Dormizione a Gerusalemme, dom Feuillen sarà prescelto per far parte del gruppo dei

monaci da mandarvi. Proporrà allora di fare di quell'abbazia un centro di formazione per i monaci basiliani, rispondendo in questo modo agli auspici della gerarchia melchita, ma ciò non avrà seguito.

Di nuovo, ci siamo allontanati dal Pontificato di Leone XIII, ma almeno si vede come, poco o poco, le cose si mettono a posto. E d'altra parte, questo ci rivela un meccanismo importante per il lavoro in favore de l'Unità Cristiana : la combinazione d'un impulso da parte del pontefice e d'un fascino personale, e forse – per non dire sicuramente – il fascino è più importante che l'impulso, perchè è come l'acqua che scava il suo cammino attraverso qualsiasi ostacolo.

Ed è ancora sotto il venerabile Pontefice che la Provincia francese di Subiaco si vede affidare il santuario medioevale di Abu Gosh che la Francia per mezzo del suo ambasciatore a Costantinopoli, il marchese de Vogüé, ha appena acquistato. Nel suo *Motu proprio* del 14 novembre 1899, Leone XIII scriveva : « Considerando i considerevoli vantaggi che i figli del Patriarca San Benedetto possono procurare ai cristiani d'Oriente sia per l'esercizio delle funzioni sacre, sia per la creazione d'un centro di studi secondo lo spirito del loro Ordine ... autorizziamo i superiori della Congregazione della Primitiva Osservanza a prendere possesso del santuario di Abu Gosch e di stabilirvi una comunità per dedicarsi al culto divino e promuovere gli studi, e in questo modo procurare i maggiori vantaggi ai cristiani d'Oriente. »³⁹ Ritornando in queste poche righe sui vantaggi – « considerevoli, maggiori » - che i cristiani d'Oriente possono trovare nella presenza dei benedettini in mezzo a loro, il Santo Padre dimostra una volta di più quanta importanza accorda all'azione dei benedettini.

I primi monaci, - tra i quali, il Padre Benoît Gariador, autore dello studio sui monasteri benedettini di Palestina citato sopra, - arriveranno in Terra Santa nel 1901. Lo stesso anno, un decreto della Congregazione della Propaganda (26 agosto) autorizzava l'apertura d'un seminario siriano a Gerusalemme. Il patriarca di rito siriano, Mons. Rahmani, chiederà ai benedettini di consacrarsi alla formazione del suo clero. Essi prenderanno, con l'assenso pontificio, la direzione del Seminario siriano stabilito sul Monte degli Ulivi, e la conserveranno con frutto fino al 1952⁴⁰. Lì si dedicarono agli studi orientali i Padri Jeannin e Puyade⁴¹.

Prima di chiudere il capitolo su Leone XIII, dobbiamo ancora aggiungere un' iniziativa che sembra un po' isolata, ma coraggiosa, quella del Padre Emmanuel André (1826-1903), in Francia. Sacerdote secolare al Mesnil Saint-Loup dove fonda un piccolo centro monastico aggregato nel 1886 alla Congregazione del Monte Olivetto, Padre André, dopo un contatto personale con un giovane prelado melchita di passaggio in Francia, dà origine della

Revue de l'Église Grecque-Unie, mutata poi in *Revue des Églises grecques* che pubblicherà da solo tra il 1885 e il 1893⁴².

*

* *

Il pontificato di Pio X non vede iniziative in questa materia. E' sotto Benedetto XV che si manifesta di nuovo l'interesse del Sommo Pontefice per l'Oriente e l'Unione. Abilmente consigliato a sua richiesta, dai Padri Gondisalve Galland, domenicano, Joseph-Marie Gaillard, gesuita, e Antoine Delpuch, dei Missionari d'Africa, fonda nel 1917, quindi in piena guerra mondiale, la Congregazione per la Chiesa Orientale (che diverrà ulteriormente *per le Chiese Orientali*) e che si sostituisce alla sezione per il rito orientale della Congregazione di Propaganda Fide. Significa che si è ormai finito di considerare le venerabili ed antiche Chiese d'Oriente come territori di missione, ed in considerazione di quella dignità, il Papa si riserva la prefettura della nuova Congregazione⁴³. Con lo stesso slancio, Benedetto XV fonda il Pontificio Istituto Orientale, e lo vuole luogo d'incontro tra i cattolici e gli ortodossi. Nel *Motu proprio* che lo istituisce, scrive : « Questa casa di studi sarà aperta ai cattolici ed agli ortodossi. Vogliamo infatti che vi sia dato un insegnamento comparativo della dottrina cattolica e della dottrina ortodossa, in modo che tutti possano rendersi conto da loro stessi se l'insegnamento degli Apostoli e la tradizione della Chiesa sono alla base della nostra fede.»⁴⁴

Del primo corpo insegnante del nuovo Istituto fa parte, come professore di liturgia, dom Ildefonso Schuster, abate di San Paolo fuori le mura, a Roma. La sua competenza sulle liturgie orientali ha determinato questa scelta. Specialista della liturgia romana come lo dimostra il suo famoso *Liber Sacramentorum*, Schuster, curioso di tutto, si è presto interessato alle altre tradizioni liturgiche, e paragonandole tra di loro, praticava ciò che conviene chiamare la « liturgia comparativa », allora ai suoi inizi e promessa di un bell' avvenire. Non è quindi da meravigliarsi se, anni dopo, la lettura del *Liber Sacramentorum* sarà caldamente raccomandata ai novizi d'Amay-Chevetogne.

Tra il 1919 e il 1922, Schuster sarà pure Preside dell'Istituto. Lo vediamo anche Consultore, cioè esperto chiamato a dare un indirizzo, alla Congregazione per la Chiesa Orientale. Prenderà una parte notevole nella redazione dell'enciclica di Benedetto XV su Sant' Efrem. A San Paolo, accoglierà per qualche tempo il noviziato dei mechtaristi (i monaci armeni che seguono la regola di San. Benedetto) di Venezia, e più tardi nel 1928-

1929, riceverà con molta carità e comprensione sei giovani monaci di Amay che studiavano teologia a Roma. Li chiamava « i miei cari greci » e li faceva partecipare, in alcune occasioni, con canti greci alla liturgia nella Basilica di San Paolo.

Siamo adesso negli anni 20 del secolo scorso. Siamo quasi arrivati alla soglia della fondazione d'Amay-Chevetogne. Quasi ...

Finita la Prima Guerra mondiale, è un altro mondo che nasce. Gli imperi centrali (l'Austria e la Germania) e l'impero russo, - senza parlare dell'impero ottomano - hanno concluso la loro vita. Il crollo è generale e si disegna una nuova carta d'Europa, con l'emergere di nuovi paesi, territori una volta nell'orbita delle Grandi Potenze. D'altra parte, la rivoluzione bolscevica ha messo sulle strade dell'Europa un numero considerevole di emigrati in fuga delle persecuzioni.

In Belgio, i monasteri benedettini finora aderenti alla Congregazione di Beuron, si devono imperativamente separare da essa, e costituirsi in Congregazione indipendente, la Congregazione belga dell'Annunciazione.

A Roma, il Collegio Greco di cui i superiori erano tedeschi (della Congregazione di Beuron) è affidato per ordine espresso di Benedetto XV, - malgrado le obiezioni dell'abate di Maredsous, dom Columba Marmion (il futuro beato), - alla nuova Congregazione belga. Al contrario del suo predecessore, dom Hildebrand de Hemptinne, al quale è succeduto nel 1913, il nuovo Abate Primate, dom Fedele von Stotzingen, non ha nessun interesse per l'Oriente.

Nel settembre 1921, Mons. Andrea Szepticky, metropolita greco-cattolico di Lvov in Ucraina (si chiamava allora la Galizia), visita alcuni monasteri benedettini in Belgio, Francia e Inghilterra, per chiedere l'aiuto dei benedettini. Da lungo tempo, è convinto che è necessario avere in Oriente, e almeno nella sua diocesi, un nuovo ordine monastico più radicato nella tradizione orientale, i basiliani, di cui lui stesso fa parte, essendo stati troppo latinizzati nel corso della storia. A questo scopo, ha fondato, già da qualche anno, nel 1901, un nuovo ordine : gli studiti. Ed è persuaso che solo i benedettini, a ragione della loro antichità, possano aiutarlo nella formazione dei suoi monaci. Già nel 1907, aveva chiesto l'aiuto dei benedettini agli abati presidi delle congregazioni radunati a Roma per un capitolo generale, e l'integrazione del suo monastero nella Confederazione benedettina. Però, dato che le lettere mandate a Roma a questo fine erano arrivate dopo la chiusura della riunione degli abati, la domanda del metropolita non aveva ricevuto risposta positiva. Nondimeno, il suo fratello Casimiro farà nel 1911 il suo noviziato a Beuron, prima di divenire l'igumeno (il superiore) del monastero studita di Uniov (in Ucraina), con il nome di Clemente ⁴⁵.

Dunque nel 1921, il metropolita Andrea torna a chiedere l'aiuto dei benedettini, e visita diverse abbazie. In Belgio, passa tra l'altro a Mont César, dove dom Lambert Beauduin, sul punto di partire a Roma, ha l'occasione di sentirlo parlare. In Inghilterra, va nell'abbazia francese di Farnborough, dove fa una forte impressione su un giovane monaco chiamato a svolgere un ruolo importante nella fondazione di Amay, Louis Gillet, che si è da tanto tempo innamorato dell'anima slava.

Più o meno allo stesso tempo, in ottobre 1921, il nuovo patriarca melchita di Antiochia, Demetrio Cadi, che vuole riformare l'Ordine basiliano, dopo un rapporto presentato al Santo Padre in giugno 1920, fa rimettere dal suo procuratore a Roma, il Padre Cirillo Korolevsky, una nota all'Abate Primate dei benedettini⁴⁶. Di nuovo, l'aiuto dei benedettini è sollecitato in favore dell'Oriente dappertutto, sia nel Vicino Oriente che in Ucraina.

E' in questo contesto, totalmente nuovo, che nascerà *il progetto d'erezione d'un istituto monastico in vista dell'apostolato dell'Unione delle Chiese*, per riprendere i termini usati da dom Lambert Beauduin stesso come titolo del suo famoso rapporto che sarà alla base di tutto. E possiamo dire senza esagerazione, che è, su questo sottofondo, che per l'essenziale, il monastero di Amay nasce dall'incontro a Roma di tre monaci : Lambert Beauduin, Olivier Rousseau, Louis Gillet, il maestro e i due discepoli, la « drujina » come si chiameranno con una parola russa che significa la guardia del corpo del principe. Amay-sur-Meuse (*sulla Mosa*) comincia lungo il Tevere !

E qui, il Collegio Greco affidato, come già detto, all'Ordine benedettino nel 1897, e alla Congregazione belga nel 1919, i cui superiori (dom Benno Zimmermann, rettore ; Ildefonse Dirks economo, e Anschaire De Vos) provengono da Maredsous e dal Mont César, giocherà un ruolo importantissimo. Come lo scriverà dom Beauduin, « era il luogo d'appuntamento dei principali orientali ed 'orientalizzanti ' di Roma ». Tra questi, Mons. Isaia Papadopoulos, assessore della Congregazione per la Chiesa Orientale, il già citato P. Cirillo Korolevsky che oltre ad essere rimasto procuratore del patriarca melchita di Antiochia, si era messo al servizio del metropolita ucraino di Lvov, il sacerdote russo P. Sergio Vériguine, dom Placido de Meester, di Maredsous, e come aggiunge dom Beauduin « tutti i prelati orientali di passaggio a Roma e molto particolarmente Mons. Szeptycki, metropolita di Galizia ».

Appena arrivato a Roma, dom Lambert incontra dom Olivier che lo conduce subito al Collegio Greco. Dom Olivier ha passato l'estate come ripetitore di filosofia alla villeggiatura del Collegio a Poggio Cinolfo. Questo primo contatto con l'Oriente è stato per lui una vera

rivelazione ! Da parte sua, dom Lambert dirà più tardi che questo incontro fortuito con dom Olivier è stato all'origine della sua vocazione unionistica. Dalla bocca del Padre Cirillo Korolevsky, dom Lambert impara che Sant'Anselmo è stato fondato per l'Oriente. Questo gli apre delle prospettive fino a lì insospettite. Il professore di teologia fondamentale, - è come tale che dom Beauvuin è stato mandato a Sant'Anselmo – si mette a riflettere.

Ben presto, nel gennaio 1922, al tandem Beauvuin-Rousseau, si aggiunge Louis Gillet. Approfitta dei contatti con Padre Olivier per frequentare il Collegio Greco che fa grande impressione su di lui. E a sua volta, quando il metropolita Szepticky soggiorna a Roma nell'inverno e la primavera del 1923, Gillet trascina spesso Rousseau da lui. In mezzo a loro, il già menzionato Padre Cirillo Korolevsky, questo sacerdote francese, che innamorato del rito bizantino sin dalla sua gioventù, si è messo al servizio prima del Patriarcato melchita di Antiochia, poi del metropolita Andrea Szepticky, e che nel 1923 fonda una rivista, lo *Studion* con il sottotitolo *Bollettino delle Chiese di rito bizantino* (di cui - sia detto tra parentesi - dom Beauvuin è il censore ufficiale) per diffondere le idee in favore dell'Unione con le Chiese orientali. L'elezione nel febbraio 1922 del nuovo papa, Pio XI, che, prima nunzio in Polonia, è stato molto colpito dal flusso di emigrati russi in fuga dalla rivoluzione, dà nuove speranze in questo campo.

Le cose si precisano sempre di più. Dom Lambert Beauvuin racconterà che dopo una conferenza del metropolita Szepticky sul ruolo degli occidentali nell'opera dell'Unione delle Chiese, conferenza pronunciata all'Istituto Orientale, nel febbraio 1923, egli aveva avuto la chiara visione dell'opera che si doveva intraprendere. Dom Olivier e dom Louis lo spingeranno vivamente nel corso del mese di maggio ; l'enciclica di Pio XI, *Ecclesiam Dei*, pubblicata il 12 novembre 1923, finirà di convincerlo. Dom Lambert scrive il suo memoriale *Un projet d'érection pour un Institut monastique en vue de l'Union des Églises*. Il documento porta la data del 23 novembre 1923 (l'enciclica è pubblicata il 12 !). Sarà presentato al Papa da Mons. Michele d'Herbigny, un gesuita allora per un momento onnipotente per la politica orientale di Pio XI, e su raccomandazione del cardinale Mercier, primate del Belgio assai legato a dom Lambert. Del rapporto rimesso a Pio XI, uscirà il 21 marzo 1924, nella festa del Patriarca San Benedetto, la lettera apostolica *Equidem Verba* indirizzata dal Papa all'abate primate dei benedettini, dom Fedele von Stotzingen. Qui siamo veramente alla soglia della fondazione d'Amay-Chevetogne: ne parleremo presto.

*

* *

Per riassumere brevemente, possiamo dire che l'orientamento dell'Ordine benedettino all'ecumenismo è una felice mistura, - forse ogni tanto, un imbroglio, - di direttive pontificali e di interessi personali, di predisposizioni oggettive e di disposizioni soggettive che influiscono a vicenda le une sull'altre.

¹ *Regola di San Benedetto*, 73, 5.

- ² Lettera di dom Placide de Meester al cardinale I. Schuster, del 6 giugno 1943. ARCHIVIO DIOCESANO DI MILANO, *Carteggio Schuster* n° 51890.
- ³ Olivier ROUSSEAU, *I benedettini e l'unità cristiana*, in *Il problema ecumenico, oggi*. A cura di Carlo BOYER, Brescia, Ed. Queriniana, 1960, pp. 521-544.
- ⁴ *Ibidem*, pp. 523 -524.
- ⁵ *Ibidem*, p. 524.
- ⁶ Benoît GARIADOR, *Les anciens monastères bénédictins en Orient*, Lille-Paris, Desclée, De Brouwer & C^{ie}, 1912.
- ⁷ O. ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 524.
- ⁸ Julien LEROY, *Saint Benoît dans le monde byzantin*, in *S. Benedetto e l'Oriente cristiano*. Atti del Simposio tenuto all'abbazia della Novalesa (19-23 maggio 1980) a cura di Pio TAMBURRINO OSB, Novalesa, 1981, pp. 169-183.
- ⁹ Olivier ROUSSEAU, *L'ancien monastère bénédictin du Mont Athos*, in *Revue liturgique et monastique*, Maredsous, 1929, pp. 530-547 ; A. PERTUSI, *Nuovi documenti sui Benedettini amalfitani dell'Athos*, in *Aevum*, 1953, pp. 400-429.
- ¹⁰ J. LEROY, *S. Athanase l'Athonite et la Règle de S. Benoît*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, vol. 29, 1953, pp. 108-122. Il Leroy allude all'articolo di S. G. Mercati : *Escerto della Regola di S. Benedetto in un codice del Monte Athos*, in *Benedictina*, vol. 1, 1947, pp. 191-196.
- ¹¹ *La Vie de Saint Athanase l'Athonite*, Chevetogne, 1963, p. 70.
- ¹² Segnalato da O. ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 546.
- ¹³ O. ROUSSEAU, *I benedettini ...*, pp. 524-525. Paolo GIANNINI (archimandrita di Grottaferrata), *S. Nilo, fondatore della Badia Greca di Grottaferrata e la sua prima comunità ai piedi di Montecassino*, in *S. Benedetto e l'Oriente cristiano*, pp. 217-227.
- ¹⁴ O. ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 525.
- ¹⁵ F. DVORNIK, *Les Bénédictins et la Christianisation de la Russie*, in *L'Eglise et les Eglises*, Chevetogne, vol. I, pp. 323-349.
- ¹⁶ O. ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 525.
- ¹⁷ Sahag GEMGEMIAN, *San Benedetto e la Chiesa armena*, in *S. Benedetto e l'Oriente cristiano*, pp. 257-271.
- ¹⁸ Roger AUBERT, *Le pontificat de Pie IX (1846-1878)*, (A. FLICHE et V. MARTIN, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, 21), [Paris], 1952. Mi sono riferito alla prima edizione francese, ma esiste una traduzione italiana : *Il pontificato di Pio IX, 1846-1878*, 1^a ed. italiana sulla 2^a francese a cura di Giacomo Martina (*Storia della Chiesa dalle origini fino ai giorni nostri*, XXI), Torino, S.A.I.E., 1964. (reedizione in 2 vol., 1970).
- ¹⁹ R. AUBERT, *op. cit.*, pp. 478, 480.
- ²⁰ Fernand CABROL, *Histoire du cardinal Pitra, bénédictin de la Congrégation de France (Abbaye de Solesmes)*, Paris, 1893 ; Albert BATTANDIER, *Le cardinal Jean-Baptiste Pitra, évêque de Porto, bibliothécaire de la Sainte Église*, Paris, 1893.
- ²¹ F. CABROL, *op. cit.*, p. 222.
- ²² *Ibidem*, pp. 229-231.
- ²³ R. AUBERT, *op. cit.*, p. 481
- ²⁴ F. CABROL, *op. cit.*, p. 237, 239.
- ²⁵ *Ibidem*, p. 229.
- ²⁶ R. AUBERT, *op. cit.*, p. 482 ; U. BERLIERE, *Daniel-Boniface Haneberg, O. S. B., abbé de Saint-Boniface, à Munich, évêque de Spire, † 1875*, in *Revue liturgique et monastique*, vol. XIV, pp. 197-210.

- ²⁷ Sul ruolo del salone della Signora Swetchine, cfr R. AUBERT, *op. cit.*, pp. 483-484. I contatti della Signora Swetchine con Don Guéranger sono conosciuti, e la loro corrispondenza è stata pubblicata. I suoi contatti con Don Pitra sarebbero da dimostrare, ma sono verosimili.
- ²⁸ Placido DE MEESTER, *Leone XIII e la Chiesa Greca*, Roma, 1904 ; Rosario F. ESPOSITO, *Leone XIII e l'Oriente cristiano. Studio storico-sistematico* (Multiformis Sapientia. Collana Universale diretta da Giacomo Alberione, 17), Roma, Edizioni Paoline, 1961.
- ²⁹ O. ROUSSEAU, *I benedettini ...*, p. 526.
- ³⁰ Lettera del cardinale Pitra a dom Couturier, dell'8 novembre 1883., in CABROL, *op. cit.*, p. 331.
- ³¹ *Ibidem*, p. 331.
- ³² Claude SOETENS, *Organisation bénédictine et entreprises orientales au temps du Pape Léon XIII*, in *Lettre de Maredsous*, vol. 17/3, 1988.
- ³³ Lettera *Abbiamo appreso* citata in O. ROUSSEAU, *I benedettini ...*, p.527.
- ³⁴ Estratto d'una lettera d'un giovane studente di Maredsous scritta al suo superiore, il giorno stesso dell'udienza. E' stata pubblicata nella *Revue Bénédictine*, t. XI, p. 39-43, Maredsous, 1894. Cfr anche Ch. DE T'SERCLAES, *Le pape Léon XIII*, Tournai, t. II, P. 594-596. Per il testo italiano, cfr O. ROUSSEAU, *I benedettini ...*, p. 527-528.
- ³⁵ O. ROUSSEAU, *Un précurseur du mouvement actuel pour l'Union : Monseigneur van Caloen*, in *Irénikon*, vol. IX, pp. 129-151.
- ³⁶ Cl. SOETENS, *Organisation ...*, in *Lettre de Maredsous*, vol. 17/3, p. 102.
- ³⁷ Claude SOETENS, *La reprise du Collège Grec de Rome par les bénédictins*, dans *Revue Bénédictine*, vol. XC, pp. 85-131, Maredsous, 1980 ; ID., *Le primat de Hemptinne et les bénédictins au Collège Grec, 1897-1912*, in *Il Collegio Greco di Roma. Ricerche sugli alunni, la direzione, l'attività*. A cura di A. FYRIGOS, pp. 201-287, Roma, 1983.
- ³⁸ *Irénikon*, vol. 38, p. 107, 1965.
- ³⁹ Ildelfonse DARRICAU, *L'abbaye de Belloc, 1875-1955*, Urt, 1956, p. 52
- ⁴⁰ *Ibidem*, pp. 53-54.
- ⁴¹ Vicente M. JANERAS, *Los Benedictinos, la Iglesia Oriental y la Unidad Cristiana.*, in *Re-Union*, vol. V, pp. 56-57, Madrid, 1960.
- ⁴² G. PICASSO, *L'Abate olivetano Emmanuel André e le Chiese d'Oriente*, in *Il ruolo del monachesimo nell'ecumenismo. Atti del Simposio Ecumenico Internazionale a cura di Donato GIORDANO, o.s.b., Abbazia di Monte Oliveto Maggiore (Siena), 2002*, pp. 193-204.
- ⁴³ Giuseppe M. CROCE, *Benedetto XV e l'enciclica archiviata. Alle origini della Congregazione Orientale e del Pontificio Istituto Orientale*, in *Da Benedetto XV a Benedetto XVI. Atti del simposio nel novantennio della Congregazione per le Chiese Orientali e del Pontificio Istituto Orientale. Roma, 9 novembre 2007, a cura di Edward G. FARRUGIA, s.j.*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 2009, pp. 59-107.
- ⁴⁴ Motu proprio *Orientis Catholici*, in *Acta Apostolicæ Sedis*, p. IX, p. 532, citato in L. BEAUDUIN, *Une Œuvre monastique pour l'Union des Églises*, p. 19.
- ⁴⁵ Cl. SOETENS, *Le primat de Hemptinne et les bénédictins au Collège Grec, 1897-1912*, in *Il Collegio Greco di Roma. Ricerche sugli alunni, la direzione, l'attività*. A cura di A. FYRIGOS, pp. 240-241.
- ⁴⁶ Lambert VOS, *Amay-Chevetogne et le Proche-Orient de la fondation (1925) au Concile Vatican II (1962)*, in *Mélanges en mémoire de Mgr Néophytos Edelby (1920-1995). Édités par PP. Nagi EDELBY & Pierre MASRI, Beyrouth, CEDRAC, 2005*, pp. 467-487.

La personalità e l'opera di Dom Lambert Beauduin *

24 gennaio 2011

Fr. LAMBERT VOS OSB

Abbiamo accennato a dom Lambert Beauduin in procinto di fondare Amay-Chevetogne. Ne riprenderemo ora la figura sin dall'inizio della sua vita. Mi pare importante considerare la totalità della sua vita per poter capire meglio la sua personalità. Dunque sorvolerò la sua vita come la settimana scorsa ho sorvolato la storia dell'Ordine benedettino, prima di arrivare a ciò che ci interessa di più: l'orientamento dell'Ordine benedettino all'ecumenismo.

Riassumendo la sua vita, Dom Lambert diceva un giorno: « Sono stato *sociale* con Leone XIII, *liturgico* con Pio X, e *ecumenico* con Pio XI. »

Questi tre qualificativi sono da ricollegare a tre documenti dei pontefici soprammenzionati: l'enciclica *Rerum novarum* di Leone XIII (1891), il motu proprio *Tra le sollicitudini* di Pio X (1903), e la lettera apostolica *Equidem verba* di Pio XI (1924).

Abbiamo lì le tre grandi tappe dell'esistenza di dom Lambert Beauduin, e attraverso di esse, come un filo rosso che unifica la sua vita, tanto nel modo di agire quanto nello scopo da perseguire. Possiamo considerare che non vi è rottura, ma piuttosto una continuazione, un'evoluzione, un'approfondimento, un'allargamento del campo d'azione intravisto. Dom Lambert Beauduin è essenzialmente una persona dinamica, in tutti i sensi della parola!

Mi propongo di procedere in due parti: una prima, più cronologica, storica, una seconda più tematica, centrata sul tema che ci importa di più: il monachesimo e l'ecumenismo.

*

* *

Sociale con Leone XIII

Octave - è il suo nome al battesimo - Octave Beauduin è nato il 4 agosto 1873, a Rosoux, un paesetto della provincia di Liegi in Belgio.

Nasce in una famiglia di proprietari agrari della borghesia cattolica.

Dopo gli studi nel Seminario Maggiore di Liegi, dove ha come professore di teologia morale don Pottier, fondatore della democrazia cristiana in Belgio, viene ordinato sacerdote il

25 aprile 1897 dal vescovo di Liegi, Mons. Doutreloux, il cui commentario dell'enciclica *Rerum novarum* era considerato da papa Leone XIII come il migliore.

Dopo due anni passati nel Seminario Minore come sorvegliante, don Octave Beauduin entra nella Fraternità dei Cappellani del Lavoro, fondata nel 1895, da don Pottier. Questi Cappellani non hanno niente a che fare con i sacerdoti operai degli anni 50. Il loro apostolato sociale ha per scopo di prendersi cura degli operai evitando loro le derive del giocare e del bere, e proponendo loro un alloggio, dei pasti, attività sane, e una formazione religiosa, in case collettive nei dintorni delle fabbriche. In un rapporto del 1902, don Beauduin scrive che in queste case, « niente è tralasciato per mettere il popolo in contatto con Gesù Cristo, il quale è lo scopo finale di tutte le nostre attività ».

Nondimeno, in seguito ad un cambiamento d'orientamento voluto dal nuovo vescovo di Liegi che limitava l'attività dei Cappellani all'insegnamento, e sicuramente anche in seguito ad un'evoluzione spirituale di cui non ha mai detto niente, don Octave Beauduin entra il 1° luglio 1906 nell'abbazia benedettina di Mont César, a Lovanio. Sia detto tra parentesi, quest'abbazia è stata fondata nel 1899 dall'abbazia di Maredsous, ed i suoi piani di costruzione, come quelli di Sant'Anselmo a Roma, sono stati disegnati da dom Ildebrando de Hemptinne, e dom Gérard van Caloen ne aveva voluto fare un centro di formazione per monaci missionari con il nome di *Regina Apostolorum*.

Liturgico con Pio X

In monastero, don Beauduin riceve il nome di Lambert, san Lamberto essendo il protettore di Liegi, la sua diocesi di origine. Ormai sarà conosciuto solo come dom Lambert Beauduin.

L'entrata nella vita monastica è per lui una rivelazione. Fino allora, era stato un sacerdote fedele che osservava le rubriche della messa e praticava qualche devozione, e basta. In monastero, scopre la liturgia nella sua ampiezza e profondità, tanto per mezzo delle conferenze del priore d'allora, dom Columba Marmion (il futuro beato), peraltro un autore spirituale conosciuto, quanto tramite il canto quotidiano dell'Ufficio divino. Vi scopre ugualmente il mistero di Cristo attraverso lo svolgimento dell'anno liturgico, e anche la Sacra Scrittura, particolarmente San Paolo. Egli confessa che tutto è nuovo per lui, e che il vangelo è ben poco conosciuto nel clero secolare. Da lì a fare sorgere in quest'uomo, che ha un grande senso pratico il desiderio di diffondere nel clero e tra i fedeli questa scoperta che gli pare più che fondamentale, c'è solo un passo che egli compirà presto. Nel frattempo, il novizio che va di scoperta in scoperta, si accontenta di vedere nei monaci gli « aristocrati

della liturgia » e di pensare che sarebbe necessario democratizzarli. Si crederebbe sentire l'ex cappellano del lavoro !

Già prima della professione monastica che si svolge il 5 ottobre 1907, dom Lambert è chiamato a dare un corso di teologia dogmatica. Per le lezioni sulla Chiesa si ispira a un primo schema della Costituzione sulla Chiesa che era stato elaborato in vista del Concilio Vaticano I°. Questo schema si apre con un capitolo sulla Chiesa, Corpo mistico di Cristo. È un tema che sarà sempre caro a Padre Lambert, come del resto lo sarà l'attenzione data ai concili e alla collegialità nella Chiesa.

Nel 1909, inizia il movimento liturgico in Belgio. Per l'esattezza, si dovrebbe dire che inizia la seconda fase del movimento liturgico. La prima fase era stata la riscoperta della liturgia nei monasteri restaurati durante l'Ottocento. La seconda fase è quella della diffusione nel clero e tra i fedeli all'inizio del Novecento. Questa seconda tappa era già in preparazione da qualche tempo. Si pensi a dom Gérard van Caloen, già menzionato, il quale già nel 1882 pubblicava un messale dei fedeli in francese, e a dom Eugène Vandeur che scriveva articoli sulla messa intorno agli anni 1900. Dom Lambert ha avuto l'immenso merito di radunare gli sforzi dispersi e di proporre mezzi per operare. Lavora su due piani, quello del clero regolare, scrivendo all'arciabate di Beuron in vista del futuro Capitolo generale della Congregazione, e quello del clero secolare, scrivendo al cardinale Mercier, arcivescovo di Malines, per suggerirgli diverse misure da prendere nella sua diocesi sotto questo punto di vista. E per dare più forza al suo agire, utilizza una citazione di Pio X nel motu proprio *Tra le sollicitudini* (1903), che del resto è stato scritto in vista della restaurazione del canto gregoriano. Il Papa scriveva che il vero spirito cristiano era nella « partecipazione attiva [dei fedeli] ai misteri sacrosanti e alla preghiera pubblica e solenne della Chiesa».

Mi pare utile ricordare in questa sede, il metodo proposto all'arciabate di Beuron per ricentrare la vita dei monaci sulla liturgia che è la fonte della loro spiritualità. Il rapporto di dom Lambert si divide in tre parti :

- lo studio della liturgia : conoscere e capire ciò che si celebra
- la rivitalizzazione della vita spirituale nella liturgia
- l'apostolato liturgico : diffondere l'amore e la conoscenza della liturgia nel popolo cristiano

Uno schema simile verrà suggerito quando, alcuni anni più tardi, si vorrà operare per l'Unione delle Chiese : studi teorici, messa in pratica, diffusione delle conoscenze acquisite.

Dal cardinale Mercier, Dom Lambert ottiene di poter presentare al Congresso delle opere sociali cattoliche che si svolge a Malines nel settembre 1909, un rapporto sulla liturgia intitolata : *La vera preghiera della Chiesa*. Questo Congresso viene considerato come il vero inizio del movimento liturgico in Belgio. Sin da allora, le iniziative si moltiplicano : pubblicazione di un messale mensile, chiamato *La Vita liturgica*, che propone i testi e le preghiere della messa, creazione di una rivista per il clero (le *Questions liturgiques*) ; ritiri e sessioni liturgiche ugualmente proposti al clero. Tutto ciò avrà un grande successo. E il movimento si svilupperà bene fino alla Prima Guerra Mondiale. Poco prima di questa, dom Lambert pubblicherà il suo libricino *La Pietà della Chiesa* che può essere considerato come il programma *a posteriori* del movimento liturgico.

La guerra rallenterà il movimento liturgico. Non intendo parlare ora dell'attività patriottica di dom Lambert. Tuttavia, vorrei ricordare che quando nel Natale 1914, il cardinale Mercier avrà in mente d'indirizzare la sua lettera pastorale *Patriotisme et endurance* ai soli cattolici, dom Lambert gli consiglierà d'indirizzarla a tutta la nazione per non dividerla, e, su richiesta del cardinale, egli stesso avrà una parte attiva nella sua redazione.

È anche durante la guerra che Padre Lambert passerà qualche mese in Inghilterra, e vi avrà i primi contatti con il monachesimo inglese e con l'anglicanesimo.

*

* *

Ecumenico con Pio XI

Dopo la guerra, il movimento liturgico riprende, ma non ha più lo stesso slancio. Delle divergenze appaiono nell' ufficio liturgico del Mont César. Ad esempio, il libro di Padre Lambert, ripubblicato, viene ora chiamato *La pietà liturgica* (al posto di *La pietà della Chiesa*). Sembra poco, ma per dom Lambert significa ridurre la liturgia ad una pratica in mezzo alle altre, e non più vedere in essa la grande preghiera della Chiesa che è il fondamento di tutto.

È proprio in quel momento, che dom Lambert viene mandato a Roma e che incomincia una nuova avventura : l'Unione delle Chiese. Il 21 marzo 1924, il papa Pio XI indirizzava la lettera apostolica *Equidem verba* all' Abate primate dei benedettini per invitarli a pregare e ad operare in vista dell'Unione delle Chiese.

Di nuovo, dom Lambert — che è l'ispiratore del documento pontificio —, prende le cose in mano per ottenere il più presto possibile risultati concreti. Dopo aver pensato a diverse soluzioni, tra l'altro ad una fondazione comune con gli studiti del metropolita Szeptycki nella primavera del 1925, ottiene finalmente la fondazione di un monastero per le ragioni che evocherò più avanti.

Tuttavia vorrei precisare adesso che nel rapporto scritto da dom Lambert, è l'Oriente, tutto l'Oriente senza restrizione, che viene preso in considerazione. Inoltre si deve notare l'attenzione data al movimento di avvicinamento tra le Chiese orientali da una parte, e l'Anglicanesimo e il Protestantesimo dall'altra. L'interesse per questi ultimi non è stato aggiunto dopo; era già presente nel progetto iniziale, il quale è ecumenico fin dall'inizio. E dom Beauduin, cosciente dell'importanza della messa in gioco in un tempo in cui la Chiesa cattolica si teneva ostensibilmente a distanza del movimento ecumenico nascente, precisava: « Ci sono lì delle questioni di evoluzione storica e di teologia positiva assai delicate alle quali i monaci dell'Unione devono interessarsi e che essi devono approfondire per evitare che questi tentativi di avvicinamento si facciano al di fuori della Chiesa romana o contro di essa. »¹

Lui stesso sarà assai sensibile a queste questioni, e non farà a meno di segnalarle durante il viaggio che fece nel Vicino Oriente, nel 1929-1930. Scriverà da Gerusalemme: « C'è un grande movimento di avvicinamento tra l'anglicanesimo e l'ortodossia: sono assai meravigliato dell'attività dei primi in questo senso. »² Questa preoccupazione è, di sicuro, all'origine della Cronica religiosa della rivista *Irénikon*, già fondata nell'aprile 1926.

Purtroppo, la lettera *Equidem verba* non avrà questa ampiezza di vedute. Rimesso al papa dal gesuita Michele d'Herbigny, il *Progetto* ... è stato « rivisto e corretto » nel senso degli interessi che d'Herbigny ha per la Russia e la sua conversione al cattolicesimo. Come lo vedremo, dom Lambert non condividerà mai il suo punto di vista.

Questa divergenza sarà all'origine di molte difficoltà, e indurrà dom Lambert ad abbandonare il posto di priore d'Amay, ad allontanarsi per qualche tempo (viaggerà nel Vicino Oriente per arricchire le proprie conoscenze dell'Oriente *in loco*), poi a lasciare il Belgio per non essere un ostacolo allo sviluppo della sua fondazione. Passerà prima due anni (1932-1934) di penitenza nell'abbazia di En-Calcat, in Francia, poi dal 1934 al 1938, sarà cappellano delle monache oblate di Cormeilles-en-Parisis, il futuro ramo femminile dell'attuale abbazia del Bec-Hellouin, e dom Lambert contribuirà a sensibilizzarle all'ecumenismo. Dopo un breve passaggio in una comunità di Suore a Chalivoy, si stabilirà per undici anni (dal 1940 al 1951), come cappellano, dalle Suore del Buon Pastore a Chatou,

nei dintorni di Parigi. Durante questi anni, parteciperà con i domenicani alla fondazione del Centro di Pastorale liturgica di Parigi. Durante tutto questo periodo, predicherà moltissimi ritiri spirituali. E finalmente, tornerà nel suo monastero ormai stabilito a Chevetogne, nel 1951, ove morirà l'11 gennaio 1960.

Prima di concludere questa prima parte, vorrei leggere ciò che scriveva a dom Lambert, il vescovo di Liegi, all'occasione dei suoi sessant'anni di sacerdozio, nel 1957 :

« Sessant'anni di sacerdozio, non è comune ! [...] ho il privilegio d'essere il vescovo della Sua diocesi di origine alla quale io so quanto Lei è rimasto affezionato. Non ignoro nemmeno il ruolo che Lei ha avuto nel movimento liturgico e nel ritorno alla pietà verso la Chiesa. Lì, come in molti altri campi, Lei è stato l'iniziatore e l'animatore, *la testa piena d'idee, il cuore pieno di slancio.* »³

*
* *

Dom Lambert ed i monaci di Amay-Chevetogne hanno visto — con ragione, ma non senza qualche riserva — nella lettera *Equidem verba* la carta di fondazione del loro monastero.

Si tratta di un richiamo a « pregare Dio con insistenza » ed a « iniziare delle attività » in vista dell'Unione delle Chiese: studiare la lingua, la storia, le istituzioni, la psicologia, la teologia e la liturgia dei popoli orientali. Il papa pensa specialmente ai Russi, i cui rifugiati affluiscono in massa in Occidente. Per le ragioni già indicate, i monaci sono particolarmente adatti per questo tipo di lavoro. Si dovrebbe dunque scegliere in ogni paese un'abbazia per radunare le persone competenti, le quali si metteranno all'opera. Si stia pure attenti a ricevere giovani Russi nei conventi e, in caso che non sia già fatto, vengano ricevuti nella Chiesa cattolica.

La lettera era mandata all'Abate primate, il quale era incaricato di farla conoscere agli abati dell'Ordine. Il suo scarso entusiasmo fu forse alla base della fortuna di dom Lambert Beauduin.

Al fine di rispondere al richiamo del papa, e perfino « alla voce sempre più insistente dei pontefici romani da Leone XIII »⁴, e per rispondere al « desiderio più intenso di riconciliazione delle Chiese separate » ed al « bisogno più serio di unità religiosa [che] si è destato nelle coscienze cristiane », dom Lambert Beauduin pensa alla fondazione di un monastero, di cui gli viene affidata l'organizzazione all'inizio del 1925.

« Si capirà, egli scrive, che il successo dell'opera [l'Unione delle Chiese] esiga la fondazione di un nuovo monastero che sia interamente organizzato per questo apostolato. Infatti, è assolutamente necessario che tutto — attrazione e capacità, formazione, studi, costituzioni, osservanze, ambiente, insomma tutto — contribuisca a fare di noi dei figli adottivi dell'Oriente ». Ed aggiunge, con un'audacia che Pio XI non ha mai disapprovata: « Pio XI lo ha capito: lui non ha l'idea di annettere artificialmente ad un monastero che già esiste ed è munito delle proprie costituzioni e delle opere proprie, un'opera orientale che verrebbe allacciata secondariamente ad un'abbazia prettamente occidentale. L'apostolato dell'Unione delle Chiese esige che tutto il monastero progettato, persone e cose, sia interamente consacrato a questo scopo ».

In un libricino esponente il suo programma ed intitolato *Un'opera monastica per l'Unione delle Chiese*, il quale era largamente ispirato dal suo progetto di novembre 1923, dom Lambert ne dà i principi direttivi, cioè ne allarga lo scopo aldilà della Russia. Vuole che i monaci dell'Unione abbiano un gran attaccamento alla Chiesa, « attinto ad una forte e sana formazione teologica e patristica ». Poi, si abitueranno a ben conoscere « i sentimenti, le aspirazioni, le speranze, gli amori e gli odi » dei popoli orientali.

« Questo lavoro di armonizzazione e di adattamento psicologico, esso aggiunge, ci darà modo di riprendere un contatto più diretto con i fratelli separati, di capirli, di amarli, di mettere in atto presso di loro un apostolato più avveduto, e di dare alla nostra attività quel tatto e quella discrezione, quel senso dell'opportunità, insomma tutti quei riguardi che la più squisita carità mette nel cuore ».

Ricorda d'altronde che « i monaci occidentali non sono degli stranieri per l'Oriente », e che « il monachesimo è un'istituzione comune alle due Chiese, anteriore alla separazione e in possesso di un comune patrimonio »; per di più, « il monachesimo occidentale trova la propria fonte in Oriente », fatto che rende i monaci « già simpatici in Oriente » — tutte cose che oggi ci sembrano ovvie. Esso aggiunge ancora:

« Se questi monaci vengono a consacrarsi allo studio approfondito delle tradizioni, dei riti e delle glorie della Chiesa orientale; se attingono a questa conoscenza una dedizione ben informata per gli interessi dell'Oriente, questa istituzione monastica riuscirà a guadagnare la fiducia. Essa diventerà un luogo di

raduno dove si incontreranno le anime cristiane che hanno la nostalgia dell'Unità, un "legame" ed un luogo di contatto in cui gli spiriti ed i cuori, in questa serena atmosfera di preghiera liturgica, di carità fraterna e di pace creata dal monastero, lontano dalle contese appassionate, si riavvicineranno, un luogo in cui verranno preparati per il futuro gli operai della riconciliazione definitiva ».

E conclude con un richiamo all'universalismo:

« Finalmente, gli operai di quest'opera devono imbevverssi fino alle ossa di un spirito che sia veramente cattolico, vogliamo dire di uno spirito universale, ecumenico, estraneo alle ristrettezze d'idee del nazionalismo mal inteso, che oltrepassi tutte le divisioni etniche, vero spirito di questa Chiesa universale che Cristo sostituì alla sinagoga nazionalista ».

E dom Lambert sta pure attento a bandire qualsiasi complesso di superiorità degli Occidentali a riguardo degli Orientali: « Facciamoci Bizantini con i Bizantini e Latini con i Latini ».

Prima di continuare, occorre fare qui una precisazione. Per dom Lambert, lo scopo è doppio: c'è l'opera ecumenica, ma c'è anche l'opera monastica. Da tempo già, dom Lambert pensa ad un monachesimo benedettino liberato dal formalismo della restaurazione monastica dell'Ottocento, e da tutte quelle devozioni tardive, che sono secondarie riguardo alla liturgia, la quale è la grande preghiera della Chiesa da cui tutti i cristiani — ed i monaci in modo speciale — sono invitati ad attingere. Ormai, le due cause si sono compenstrate al punto di diventarne una sola: se il monachesimo è il luogo favorevole per dare opera all'Unione delle Chiese, l'ecumenismo dal canto suo permette di tornare alle fonti comuni del monachesimo occidentale e del monachesimo orientale. Questo è così vero che, ad un certo tempo, dom Lambert penserà perfino a liberarsi del nome di benedettino per accontentarsi di quello di monaco, come dice il suo discepolo, Louis Gillet, diventato nel frattempo lo ieromonaco Lev alla laura di Uniov (Univ in Ucraino):

« Senza escludere alcuna legislazione particolare, questi monaci saranno inanzitutto "monaci", secondo la tradizione primitiva, e si richiameranno a tutti i Padri monastici. Saranno profondamente attaccati all'insegnamento dottrinale autentico

della Chiesa, ma eviteranno di intromettersi nelle opinioni e discussioni scolastiche; invece di buttarsi in polemiche irritanti, cercheranno di mostrare la coincidenza delle tradizioni patristiche orientale ed occidentale, e di mettere in luce l'antica eredità comune ai cristiani sfortunatamente disuniti.

« Il loro monachesimo sarà sistematicamente tradizionale: concepiranno sul modello orientale la relazione tra monaci sacerdoti e monaci laici; [...] daranno opera all'Unione tramite la preghiera, lo studio, l'apostolato diretto, la pratica della carità sotto tutte le forme, e soprattutto con l'esempio di una vita che vorrà essere veramente evangelica. Le loro comunità, autonome ma federate, cercheranno di essere delle "città di Dio" largamente aperte a tutte le buone volontà, dove tutte le vocazioni, quella del lavoratore manovale come quella del lavoratore intellettuale, quella del contemplativo come quella dell'uomo d'azione, troveranno un luogo. [...]

« È principalmente con lo sviluppo, in essi ed attorno ad essi, dell'umiltà e dell'amore che questi monaci sperano servire Cristo e la Chiesa unita. Non pensano che la meta che si propongono sia presuntuosa, o troppo alta: infatti, il modo di vivere al quale essi pensano è semplicemente, in quanto all'essenziale, l'ideale del cristiano.»⁵

Questa citazione, un pò lunga, da parte di qualcuno che ha lavorato in stretta collaborazione con il P. Lambert, esprime il centro del pensiero di quest'ultimo, e dice quale fosse il monachesimo che desiderava, liberato da ogni particolarismo sociale e nazionale. Questo ideale non mancherà di creargli seri problemi presso le autorità dell'Ordine benedettino. Più prudente ma sempre convinto, dirà più tardi: « essere benedettini tanto quanto a Maredsous o a Beuron, sì! ma in modo molto diverso.»⁶

Torniamo ora al libricino con il programma di dom Lambert, ed ai metodi di azione che propone ai monaci dell'Unione, certi dei quali sono già stati detti nel testo di Lev Gillet. Al primo posto, dom Lambert mette la preghiera:

« Come si potrebbe sperare una missione più nobile ed un attività più feconda? [...] la grande preghiera della Chiesa, la Liturgia quotidiana, che è l'anima della vita monastica, riceve una nuova consacrazione: essa diventerà un eco sempre prolungata della preghiera sacerdotale del Maestro: *ut unum sint*. Le loro anime così attratte verso l'unità avranno un potente effetto di attrazione che, da un punto all'altro, associerà

tutto l'Occidente cristiano al desiderio supremo che Cristo rivolse a Suo Padre per la sua Chiesa. »⁷

Non solo pregheranno ed abitueranno i cristiani a pregare per l'unità ma, allo scopo di rinforzare l'avvicinamento tra l'Oriente e l'Occidente nella preghiera, e per far scoprire agli Occidentali le ricchezze della liturgia orientale, i monaci dell'Unione « impareranno i riti orientali e diventeranno capaci di celebrarli ».

Sarà pure necessario diffondere presso il pubblico una vasta informazione sui Fratelli separati e sull'opera dell'Unione, in modo da creare una corrente di simpatia e di fiducia. Gli studi contribuiranno a questa informazione: studio approfondito della teologia delle Chiese separate, degli scritti dei Padri orientali, dei testi liturgici, degli atti conciliari; risalire alle fonti comuni; usare dei metodi scientifici per questi studi; interessarsi — e qui il campo si allarga — al movimento di riavvicinamento tra Chiese separate tra di loro, come gli Ortodossi e gli Anglicani. Quest'idea è stata concepita nel quadro delle Conversazioni di Malines, e contribuì pure a creare problemi a dom Lambert. Infine, l'ospitalità a riguardo degli Orientali ed i passaggi degli Occidentali in Oriente potrebbero contribuire molto ad una più profonda conoscenza reciproca.

Tale è, più o meno, il programma che dom Lambert Beauduin presentava ai monaci che desideravano unirsi a lui per formare il monastero dell'Unione e dare opera all'Unione delle Chiese, all'Unità della Chiesa, Corpo di Cristo di cui tutti i cristiani fanno parte.

Egli esprimerà con precisione il proprio pensiero nel preliminare del primo numero di *Irénikon*⁸, scrivendo che non si tratta per niente di « andare a pesca all'amo nel vivaio del vicino », e nemmeno di « pesca con la rete ». Tornerà sull'argomento in un testo di tre pagine che rimane sempre attuale, e che meriterebbe di venir letto per intero. Dom Lambert lo intitola *In che spirito vogliamo dare opera* e, affinché nessuno lo capisca male, aggiunge come sottotitolo: *Né proselitismo, né beneficenza, né concezione imperialistica*. È chiaro !

« Nessun proselitismo, né individuale, né collettivo; né oggi, né domani, né in modo discreto né in modo indiscreto, né con tal metodo o con quell'altro... » « I monaci dell'Unione vogliono astenersi sistematicamente di qualsiasi azione che tenderebbe a distaccare i Fratelli separati dalla loro Chiesa per portarli a noi ». Affinchè la ri-unione dei cristiani « sia possibile un giorno, un lavoro deve compiersi su di un piano superiore, in un clima di rispetto, di fiducia e di simpatia reciproca, tra persone che non si preoccupano di elaborare statistiche sui guadagni o perdite del

proprio gregge, ma che cercano di trovare vie di comunicazione, di allacciare contatti sempre più profondi, di riavvicinare le menti ed i cuori nella fiducia e nell'amore. »

Non si tratta nemmeno di beneficenza.

« Dovrebbe esserci un muro, il più aspro ed il più impermeabile possibile, tra le opere di beneficenza per sostenere i poveri emigrati, da un lato, e l'azione unionistica stessa. Ma, per pietà! non i due insieme, e soprattutto non l'uno a favore dell'altro. »

Nessuna concezione imperialista.

« Presso molte persone, l'azione unionistica fa pure pensare a cose giuridiche o diplomatiche: pazienti discussioni tra diverse gerarchie ecclesiastiche e, alla fine delle discussioni, l'integrazione di certe società ora divise in una società più grande giuridicamente unita. Sono possesi da un sogno di unificazione, dalla nostalgia di un impero universale. » Invece, « esiste una sola dottrina secondo la quale possiamo pensare il concetto di Unione delle Chiese, se lo vogliamo pensare in tutta la profondità e ricchezza che le spettano: si tratta della dottrina della Chiesa come Corpo mistico di Cristo. L'opera per l'Unione delle Chiese deve ispirarsi a questo desiderio di ridare al Corpo mistico di Cristo la pienezza di ricchezza e di vita sue, e lo splendore della sua unità visibile. »⁹

Tale è proprio il cuore del concetto che dom Lambert aveva a riguardo dell'opera per l'Unione delle Chiese. Era il suo concetto. Fu prima quello di Amay, poi di Chevetogne, e, come già detto, quello di Amay-Chevetogne ieri ed oggi. Si è mantenuto malgrado tutte le difficoltà.

Una tale ampiezza di vedute non poteva non mettere il suo autore nei guai. Non voglio fermarmi per ora ai problemi incontrati dalla comunità di Amay e dal suo fondatore. Nello stesso anno 1928 si trovano concomitanti la pubblicazione dell'enciclica *Mortalium animos* che mette fine alla partecipazione cattolica al movimento ecumenico, l'erezione canonica della comunità di Amay, e le dimissioni del suo priore. Dom Lambert sarà fra poco escluso dalla propria opera (in 1931), poi esiliato per vent'anni fuori del Belgio prima di poter tornare a passare gli ultimi anni di vita (1951-1960) in mezzo ai suoi e di aver la gioia di vedere crescere l'alba di tempi nuovi con il pontificato di Giovanni XXIII, il suo amico da tanto

tempo, Angelo Roncalli, e l'annuncio del Vaticano II°. Lui dirà allora ai monaci di Amay-Chevetogne: « Dobbiamo per ora lasciare ogni altro lavoro e concentrarci sul Concilio »¹⁰.

*

* *

L'attività ecumenica di Amay-Chevetogne. Vorrei in primo luogo accennare *alle attività* di Amay-Chevetogne. Mettendo in pratica i principi di cui si è già parlato, i monaci dell'Unione hanno cercato — e cercano ancora, in modo discreto ma convinto — di sensibilizzare l'opinione pubblica al problema dell'Unione dei cristiani.

Fondati in novembre 1925, già in primavera (aprile 1926) avevano una rivista, *Irénikon*, portatrice di un messaggio di pace, che vuole essere « l'organo di un gran movimento per l'Unione delle Chiese »¹¹. I monaci sono degli specialisti che cercano di diffondere il più ampiamente possibile le loro conoscenze, a scopo di creare una vasta corrente di simpatia e di associarsi in quel modo tutto il popolo cristiano. L'Unione delle Chiese riguarda tutti. Occorre insistere su questo aspetto « sociale » del problema. Nello stesso modo in cui il movimento liturgico — la cui divisa era già, ricordiamo, *Ut unum sint* — aveva interessato l'insieme dei fedeli per renderli partecipi alla grande preghiera della Chiesa, il movimento ecumenico — chiamiamolo già così — doveva interessare tutti i credenti allo scopo di riunire l'unica Chiesa. La rivista ha diffuso molti articoli fondamentali sull'ecclesiologia, la storia, la teologia, la liturgia, la spiritualità sia dei cattolici che degli ortodossi, degli anglicani e dei protestanti, dato che l'informazione doveva essere reciproca. I nomi degli autori di questi articoli (Arseniew, Congar, Von Allmen...) riflettono i diversi orizzonti confessionali dai quali erano sorti, e dice anche la corrente di pensiero di cui *Irénikon* portava la voce dentro del cattolicesimo. La cronaca religiosa — a cui diede sviluppo dom Lialine, l'autore del *metodo irenico* — ebbe ed ha ancora molto importanza come fonte d'informazione su ciascuna delle Chiese e sulle relazioni tra cristiani.

Fin dall'inizio *Irénikon* è stato accompagnato da una collezione con lo stesso nome, in cui vengono pubblicati contributi più sodi. Questa collezione diede, poi, nascita alle *Edizioni di Chevetogne*, che pubblicarono, tra l'altre, molte traduzioni francesi della liturgia bizantina.

In un altro campo, notiamo l'Iconografia che, tramite molte riproduzioni, fece conoscere in Occidente l'arte delle icone, molto tempo prima che venissero di moda, negli ultimi quarant'anni. Lo stesso vale per i dischi di canto liturgico slavo.

Per tornare a temi di maggior riflessione, dobbiamo pure pensare alle Settimane di Studio di Chevetogne, iniziate nel 1942, e che da quel momento in poi radunano quasi ogni anno teologi venuti da tutti i campi confessionali su un tema di attualità, come il Concilio, la Chiesa locale, l'infallibilità della Chiesa... all'epoca del Vaticano II°, oppure, negli anni 1991-1992, le Chiese orientali e l'ecumenismo, dopo la rinascita del cosiddetto « uniatismo » che fece seguito alla caduta dei governi comunisti dietro la Cortina di Ferro. Scambi così occasionati furono fonte di arricchimento reciproco, in un clima fraterno, ed hanno permesso di misurare la strada percorsa, e quella che abbiamo ancora da fare. Attenti alla vita ed alla dottrina delle altre Chiese, i monaci di Amay-Chevetogne guardano pure alle grandi correnti di pensiero che si sviluppano dentro la Chiesa cattolica. Vi hanno partecipato, e continuano a farlo, in modo attivo, benchè modesto.

Tutto questo, però, rimane secondario — si potrebbe quasi dire che si tratta di « prodotti derivati » — e rivela un fenomeno più profondo. La caratteristica principale di Amay-Chevetogne — la sua *attività*, o l'*Opera*, per usare l'espressione del fondatore e dei primi monaci, — quella che segna di più i monaci che vi vivono e gli ospiti che vi passano, è il suo biritualismo e la sua internazionalità. Ambedue sono stati voluti fin dall'inizio da dom Lambert Beauduin, e felicemente si sono mantenuti. Non occorre precisare che cosa si intenda per internazionalità: i monaci provengono da dieci paesi diversi. In quanto al biritualismo, si tratta della presenza delle due grandi tradizioni liturgiche della Chiesa — le due grandi, non le sole ! — sia nel cuore che nel coro dei monaci, in quantità uguale ed in modo concreto e permanente. Dom Lambert voleva che i monaci imparassero a vivere nella loro vita quotidiana la diversità, e tramite essa scoprissero l'unità. Richiedeva loro di vivere a livello comunitario ciò che la Chiesa deve vivere a livello del pianeta per poter essere veramente cattolica, universale, ecumenica. Per lui, l'ecumenismo consisteva nel liberarsi dai particolarismi locali per innalzarsi fino all'universale, ad andare oltre una diversità superficiale per giungere all'unità essenziale. Dom Lambert ripeteva volentieri con san Paolo: « Non c'è più né Ebreo né Greco, non c'è più né schiavo né uomo libero, non c'è né uomo né donna; perchè tutti siete uno in Cristo Gesù » (Gal 3,28).

Questa è un'opera che ogni monaco deve fare in se stesso in modo permanente afin di penetrarsi del « nostro ideale », come soleva dire dom Lambert, nel monastero che deve diventare un centro di vita ecumenica. Un'opera costante su se stesso: si vede quanto queste parole raggiungano l'ascesi monastica e la realtà profonda del monaco: *monachos*, « uno », « unificato ». L'unità deve inanzitutto venir fatta nel cuore di ciascuno. Unità personale, unità comunitaria, unità ecclesiale. È come una dilatazione del cuore. « Col progredire poi nella vita

monastica e nella fede, dice san Benedetto, è con cuore dilatato ed ineffabile dolcezza di amore che si corre la via dei comandamenti di Dio, in modo che non dipartendoci mai dall'insegnamento di Lui, — [intendiamo *ut unum sint!* “che tutti siano uno”] — e perseverando fino alla morte nella sua dottrina in monastero, diveniamo partecipi per mezzo della pazienza dei patimenti di Cristo, per poi meritare di essere con Lui nel suo regno »¹²

La pazienza di un'opera lenta, la sofferenza di Cristo innanzi alla sua Chiesa divisa, la speranza dell'unità ritrovata nel Regno di Dio, di cui la comunità vuole essere il segno profetico. Agli impazienti, dom Lambert diceva già nel 1930:

« Dobbiamo pensare a questo come gli Ebrei pensavano alla venuta del Messia promesso ... Generazioni di Ebrei eccellenti hanno vissuto ed operato per questa promessa: era la loro parte providenziale ... Non dobbiamo avere alcuna illusione: la nostra generazione e, ahimè, probabilmente molte altre dopo di essa, non conosceranno l'unità desiderata; dobbiamo rassegnarci a questa grande prova e riconoscerci indegni della grazia della riconciliazione. Quando la Chiesa di Cristo riceverà il gran beneficio della riconciliazione, noi gli saremo più intimamente e più completamente vicini nella gloria: questo ci basta e ci colma. »¹³

Si tratta dunque « di adoperarsi, con pazienza, carità ed umiltà, ad un'opera di carattere psicologico, opera destinata a dissipare i pregiudizi ed a aprire tra l'Oriente e l'Occidente i varchi luminosi della fiducia e dell'amore. »¹⁴

Non si deve aver paura di insistere sul carattere esistenziale di quest'opera. Dom Lambert scriveva pure, nel 1930:

« Non basta darsi allo studio delle lingue, della storia, della teologia... Lo sforzo intellettuale e morale non basta. Il centro del problema sta a livello sovranaturale e nell'orizzonte della mistica cristiana. Il richissimo dogma della comunione dei Santi e la grande realtà del Corpo mistico di Cristo devono alimentare sempre più la vita cristiana dei fedeli. »¹⁵

Nel 1950, egli precisa:

« Colui che opera per l'Unione deve farlo con un radicalismo sempre attento, una pietà ecclesiale... Deve costantemente sforzarsi di vivere in primo luogo in se

stesso il mistero della Chiesa, e dare al suo animo un'attrattiva ecumenica. Questa spiritualità... ci fa pervenire al centro stesso del mistero cristiano, alla sua sostanza vitale. »¹⁶

Notiamo in questi ultimi testi la parte che prendono il lavoro e lo sforzo. In una frase lapidaria, dom Lambert scriveva a dom Olivier Rousseau, nel 1924: « Unico principio ascetico...: *ut unum sint* : il Corpo mistico... Ed il Cristo trionfante, il grande Re. »

Queste numerose citazioni descrivono, a mio parere, lo spirito con il quale cercano di vivere, da più di ottanta anni, i monaci di Amay-Chevetogne. C'è di sicuro qualche piccola differenza d'accento tra le generazioni, ma la direzione è saldamente mantenuta, approfondendo sempre più l'intuizione, l'ideale originale del *ut unum sint!*

Ecco un'ultima citazione, che riassume l'insieme:

« Lo scopo finale di tutto: ricondurci all'unità nel Padre: "*ut unum sint; ut sint consummati in unum; ut sit Deus omnia in omnibus*" (1 Cor 15,28).

L'unico mezzo, il Corpo di Cristo, la Chiesa: prima il suo Capo, cioè Cristo individuale ed incarnato, Cristo glorioso e risorto, l'unico Cristo quale è ora e per sempre a destra di Dio Padre. (Cristo glorioso e risorto è dunque per eccellenza il Cristo di Amay)

E poi, tutti i suoi membri, tutti coloro che sono chiamati a ritornare al focolare del Padre, l'intera nuova umanità, la Società dei Santi, la Chiesa.

E immediatamente l'anima, dominata da quest'unica dottrina, prende l'attitudine fondamentale e caratteristica dei monaci di Amay, un'attitudine ecumenica; essa infatti fa parte di una dottrina dove tutto è universale, cattolico, ecumenico:

Universalismo tramite l'unità ritrovata in seno al Padre;

Universalismo tramite l'unità ritrovata in Cristo risorto;

Universalismo tramite l'unità ritrovata nella nuova Umanità.

Questo triplo universalismo, contemplato, amato e vissuto, darà ad Amay il suo ideale, il suo vero volto: l'ecumenismo. Amay è innanzitutto un'opera a base di ecumenismo »¹⁷

* Sulla vita di dom Lambert Beauduin, si può consultare Raymond LOONBEEK et Jacques MORTIAU : *Un pionnier. Dom Lambert Beauduin (1873-1960). Liturgie et Unité des chrétiens*, 2 vol., Louvain-la-Neuve, “ Recueil de Travaux d’Histoire et de Philologie ” 7^e Série, Fascicule 12, 2001 ; e Jacques MORTIAU et Raymond LOONBEEK, *Dom Lambert Beauduin, visionnaire et précurseur (1873-1960). Un moine au cœur libre*, Paris, Cerf et Éditions de Chevetogne, 2005

¹ *Projet d’érection d’un Institut monastique en vue de l’apostolat de l’union des Églises.* Testo dattilografato conservato nell’Archivio d’Amay-Chevetogne (AAC, *Fonds Maison : Fondation*, 4, p. 7). E’ precisamente nel 1923 che il cardinale Mercier ha attirato l’attenzione di dom Beauduin sull’anglicanismo, nel contesto delle Conversazioni di Malines. Cfr E. LANNE, “ *L’Église anglicane unie non absorbée* ” et le contexte œcuménique au moment des *Conversations de Malines*, dans *Irénikon*, vol. LXIX, pp. 5-45, Chevetogne, 1996.

² AAC, *Fonds Pierre Dumont. Correspondance.*

³ Lettera di Mons. Louis-Joseph Kerkhofs, vescovo di Liegi (1960). AAC, *Fonds Beauduin, Correspondance.*

⁴ Questa citazione e le seguenti sono estratte del libricino di Dom Lambert Beauduin : *Une Œuvre monastique pour l’Union des Églises* (Louvain, Mont César, 1925) che oltre ad essere un commento della lettera *Equidem Verba*, è una presentazione del monastero che sta per fondare ad Amay-sur-Meuse.

⁵ Prima pubblicato nei *Plans et résumés des cours et conférences. Semaine pour l’Union des Églises ... 21-25 septembre 1925*, pp. 14-15, questo testo è stato ripreso in Olivier ROUSSEAU, *Le Moine de l’Église d’Orient*, in *Irénikon*, vol. LIII, pp. 182-183, É. BEHR-SIGEL, *Lev Gillet “ Un moine de l’Église d’Orient ”.* ..., Paris, Cerf, 1993, pp. 120-121, e L. VOS, *La contribution du Père Lev Gillet à la fondation du monastère d’Amay-Chevetogne*, in *Contacts*, vol. XXXXVI, p. 30.

⁶ *Mémoire sur l’Œuvre d’Amay.* Rapporto trasmesso a dom Th. Nève, nel 1940. AAC, *Lambert Beauduin*, 16.

⁷ L. BEAUDUIN, *Une Œuvre monastique...*, p. 17.

⁸ *De quoi s’agit-il ?* in *Irénikon*, vol. I, p. 9, Amay-sur-Meuse, 1926.

⁹ *Irénikon*, vol. I, pp. 117-119.

¹⁰ O. ROUSSEAU, *In Memoriam : Dom Lambert Beauduin (1873-1960)*, in *Irénikon*, vol. XXXIII, p. 12, Chevetogne, 1960.

¹¹ *A nos lecteurs*, dans *Irénikon*, vol. I, p. 1, Amay-sur-Meuse, 1926.

¹² *Regola di San Benedetto*, Prologo 49-50.

¹³ L. BEAUDUIN, *Notre travail pour l’Union*, in *Irénikon*, vol. VII, pp. 393-394.

¹⁴ *Ibidem*, p. 395.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 398-399.

¹⁶ L. BEAUDUIN, *Jubilé du Monastère de l’Union (1925-1950)*, in *Irénikon*, vol. XXIII, p. 373.

¹⁷ *Mémoire sur l’œuvre d’Amay.* Rapporto trasmesso a dom Th. Nève, nel 1940. AAC, *Lambert Beauduin*, 16.

L'APERTURA ALL'ECUMENISMO DEL MONASTERO DI GROTTAFERRATA: M. MARIA PIA GULLINI

Sr. Myriam Fiori OSBap

31 gennaio 2010

Questa sera ci accosteremo a una figura della storia monastica a tutt'oggi ancora poco conosciuta, Madre Maria Pia Gullini, monaca trappista vissuta tra il 1892 e il 1959, abbadessa per lunghi anni del monastero di Grottaferrata, nel Lazio. Sconosciuta forse anche per le traversie e le incomprensioni da parte degli stessi superiori maschili del suo Ordine, che mal vedevano il suo impegno in campo ecumenico, ma forse anche perché la sua figura è passata in secondo piano rispetto a quella di una sua figlia spirituale, la monaca trappista Maria Gabriella Sagheddu, la giovane sarda che offrì la propria vita per l'unità dei cristiani, della quale vi parlerà nel prossimo incontro sr. Maristella. Sono in molti a conoscere la figura della Beata Maria Gabriella, ma sono in pochi a sapere che dietro questo itinerario di santità si nasconde la figura della M. Gullini, che diede spunto, alimentò, sostenne e poi fece conoscere l'offerta di suor Maria Gabriella.

Maria Elena Gullini,¹ tale era il suo nome da secolare, nacque il 16 agosto 1892 a Verona, dove la sua famiglia si era trasferita e viveva da alcuni anni a causa del lavoro del padre, Arrigo Gullini, ingegnere delle Ferrovie. Ricevette una raffinata educazione di stampo francese nel collegio delle Dame del sacro Cuore a Venezia, dove rimase dieci anni. Da adolescente si trasferì a Roma con la famiglia, dato che il padre vi era stato chiamato per assumere la dirigenza dell'Esercizio Navigazione, e lì conobbe una vita mondana, accompagnando il padre a ricevimenti e pranzi, a corte e nell'alta società romana. La madre, Celsa Rossi, era in fatti una donna molto riservata, e volentieri lasciava che la figlia primogenita Maria Elena, bella e intraprendente, la sostituisse negli impegni mondani. Significativo per comprendere il ruolo della Gullini nella vita di società di suo padre un piccolo episodio, raccontato da un'amica: nello studio dell'ingegner Gullini c'era un grande ritratto a olio della figlia Maria Elena in abito da sera, molto scollato e sbracciato, con grande dispiacere di sua madre! La vita della giovane Gullini non era però fatta di sola mondanità, infatti ogni giorno si recava a Messa con la madre e si dedicava seriamente all'insegnamento catechistico in due parrocchie romane, delle quali prediligeva quella periferica di Sant'Elena al Prenestino, abitata da povera gente. Fu proprio ad un ballo, come lei stessa racconta, che avvertì tutto il vuoto e l'inconsistenza delle cose futili e passeggiare, e che dentro di lei cominciò a maturare il desiderio di consacrare a Dio la propria vita. Sentiva vivo dentro di sé il desiderio di servire i poveri, di lenire le sofferenze altrui, come testimonia il suo impegno di crocerossina durante la prima guerra mondiale, per questo dopo aver rotto un fidanzamento ufficioso con un giovane ufficiale al fronte, aveva chiesto di essere accolta tra le Piccole Sorelle dell'Assunzione, attirata proprio dal carisma del servizio domiciliare di assistenza ai poveri. Era però una candidata decisamente fuori dall'ordinario: bella, vivace, intelligente, di ottima famiglia, fu così che la superiora prima di accettarla la mandò per consiglio al loro confessore, Padre Norbert Sauvage, Procuratore dei Trappisti. Questi, nel novembre del 1916 le fece fare un ritiro alla Trappa di Grottaferrata, 8 giorni all'interno della clausura monastica. Un piccolo episodio ci fa intuire quanto fosse caparbia e volitiva: durante questi giorni di ritiro alla Trappa le era stato accordato il permesso di unirsi a tutti gli atti comuni tranne che alla riunione

¹ Per le informazioni circa la vita di M. Pia il riferimento bibliografico è il breve profilo di MARIA AUGUSTA TESCARI, *Madre Pia Gullini. Una grande badessa del XX secolo*, ed. Velar, 2009.

capitolare. Maria Elena al secondo giorno all'improvviso sbucò fuori dalla propria cella accodandosi alle altre monache ed entrò nell'aula capitolare... l'abbadessa si sentì un po' imbarazzata a fare il suo quotidiano discorso di fronte ad una signorina tanto esuberante. Pentitasi poi di aver oltrepassato la misura, fece la penitenza che P. Norbert le impose, quella cioè di inginocchiarsi ai piedi di ogni sorella che entrava in refettorio, chiedendo di perdonarla e di pregare per lei². Fu così che al termine del ritiro il P. Norbert le disse: «Signorina, mi sembra che lei sia chiamata ad una vita d'amore; Gesù sembra volere da lei il sacrificio completo: la sua natura vuole la vita attiva, ma la sua anima esige e reclama la vita contemplativa»³. Fu così che le propose decisamente la Trappa, ma non a Grottaferrata, dove non avrebbe certo potuto ricevere un'adeguata formazione monastica, data la scarsità di mezzi e il basso livello culturale del monastero italiano, ma nella Trappa francese di Laval. Secondo le stesse parole di Dom Sauvage: «A Laval, uno dei primi monasteri dell'Ordine, ci sono 80 monache, fra cui molte giovani. Un diavolo come lei, in questa massa di religiose, non si farà notare troppo»⁴. Con ogni probabilità il saggio trappista, avendo colto le doti della giovane aspirante, aveva pensato a garantirle una buona formazione monastica, per poi farla rientrare a Grottaferrata con un compito di direzione della Comunità (anche se non ci sono prove di un accordo tra Dom Norbert e l'allora abbadessa di Grottaferrata Madre Agnese Scandelli). Iniziò un periodo di lotta con i suoi genitori, con il suo stesso confessore, il sacramentino P. de Lorenzo, che accusavano P. Sauvage di averle montato la testa, ma soprattutto un periodo di lotta con se stessa. Alla fine vinse il «dolce Signore», come era solita chiamarlo, ed entrò alla trappa di Laval il 28 giugno 1917. Le prime parole che disse alla abbadessa di Laval furono: «Madre, io non ho mai obbedito», ma alla domanda su cosa intendeva fare per il futuro rispose: «Obbedirò»⁵. Certo il suo modo di fare era molto distante dallo stile compassato delle monache di Laval, ed era chiaro a tutte che la giovane postulante italiana era stata abituata fino ad allora ad essere servita e che non tollerava umiliazioni ingiustificate. Tuttavia, poiché si vedeva la solidità della vocazione e l'impegno serio di conversione, ma soprattutto l'amore ardente per Dio, la giovane postulante, - alla quale venne dato, contro la sua volontà il nome di sr. Pia, in onore al Papa Pio X che le aveva dato la prima comunione a Venezia -, fu accolta, il 29 settembre dello stesso anno fece la vestizione, due anni dopo, il 16 luglio 1919, la professione temporanea e tre anni dopo la professione perpetua. Poco dopo la sua definitiva consacrazione fu eletta Maestra delle sorelle Converse, incarico nel quale espresse tutto il suo zelo, a volte anche eccessivo, poiché proponeva ideali di perfezione di cui solo lei era capace, ma soprattutto la sua capacità di infiammare i cuori delle sorelle con lo stesso amore che abitava il suo. Nel frattempo M. Agnese, abbadessa di Grottaferrata, aveva chiesto alla M. Lutgarda Hémery, abbadessa di Laval, un aiuto in personale. Venne naturalmente scelta l'italiana M. Pia, che oltretutto aveva bisogno di un cambiamento d'aria perché soffriva di un principio di tubercolosi. Fu così che nel 1926 M. Pia venne inviata come aiuto alla comunità di Grottaferrata, un distacco molto doloroso per lei, perché amava la comunità nella quale era stata formata, ma anche perché sapeva di andare incontro ad una situazione non facile: Grottaferrata era una comunità povera, molto legata all'anziana M. Agnese, poco propensa quindi ad accogliere una giovane esuberante come M. Pia che era evidentemente destinata a prendere le redini del governo

2 Cf. ENNIO FRANZIA, *Lettere dalla Trappa*, ed. Messa degli Artisti, Roma, 1971, p. 30.

3 MARIA AUGUSTA TESCARI, *Madre Pia Gullini. Una grande badessa del XX secolo*, ed. Velar, 2009, p. 11.

4 *Ibid.* pp. 11-12.

5 *Ibid.* pp. 13.

comunitario. Ci furono delle “crisi di rigetto” da parte di alcune monache, che si protrassero per diversi anni; nonostante ciò M. Pia l’anno seguente al suo arrivo in Italia, fece voto di stabilità e assunse via via incarichi sempre più importanti, sottopriora, infermiera e poi priora, finché nel 1931, non appena M. Agnese diede le dimissioni, fu eletta abbadessa per autorità pontificia (era impossibile provvedere a elezioni regolari dato l’eccessivo attaccamento della Comunità all’anziana badessa). Ci vollero davvero una fede e un amore eroici per assumere la guida della Comunità in una tale situazione, ma M. Pia riuscì a farsi amare dalla Comunità, tanto che nelle elezioni del 1935 e del 1938 fu eletta regolarmente con la quasi unanimità dei voti.

Forse vale la pena a questo punto fare una breve digressione per comprendere la storia di questa Comunità⁶. Essa era nata con il nome di Nostra Signora di Citeaux sulla collina di San Vito, nel torinese, per volere di Madre Teresa Astoin, monaca oblata della Comunità trappista di Vaise, presso Lione in Francia. Madre Teresa era una donna forte, dal temperamento non certo dolce e facile, ma sicuramente coraggioso. Sette delle nove monache che l’avevano raggiunta dalla Comunità madre, se n’erano ritornate presto a Vaise, forse proprio per l’intransigenza di madre Teresa e per la situazione di estrema indigenza, di lavoro massacrante nei campi, di mancanza di una vera regolarità monastica. Nonostante tutto ciò cominciarono ad affluire vocazioni, soprattutto da famiglie contadine, giovani abituate ad una vita dura, che accettavano la situazione della nuova Trappa (anche se non furono poche quelle che tornarono alle loro case scoraggiate anche dall’eccessiva intransigenza e dalla mancanza di discrezione di madre Teresa). La situazione della comunità naturalmente preoccupava la Chiesa e i superiori maschili, poiché le giovani che vi affluivano, pur essendo piene di zelo e di fede, non avevano mezzi sufficienti per essere formate adeguatamente alla vita monastica. Anche per questo nel 1886 il nuovo arcivescovo di Torino praticamente condannò alla morte la Trappa torinese mettendo il veto di accettar postulanti e di celebrare vestizioni e professioni. Finché nel 1898 a causa del dissidio fra il Padre Immediato, cioè superiore diretto della comunità femminile, don Ignazio Binaut e l’indomita madre Teresa, il Capitolo Generale imponeva le dimissioni di Madre Teresa e lo scioglimento del monastero di san Vito. Fu così che sotto l’energica guida di don Ignazio le monache furono trasferite a Grottaferrata, il nuovo monastero fu chiamato: Nostra Signora di San Giuseppe e fu eletta Madre Agnese come abbadessa (mentre madre Teresa rimase a san Vito con due oblate, non essendosi voluta piegare alla decisione del capitolo). Interessanti soprattutto le figure di novizie resiste durante i lunghi anni dell’interdizione del vescovo, senza poter progredire nelle tappe della vita monastica; alla domanda dell’Arcivescovo di Torino su come avevano potuto resistere in una situazione del genere risposero: «Eccellenza per noi era lo stesso andare in Paradiso col velo nero o col velo bianco!»⁷. Il trasferimento certo risolse alcuni problemi della Comunità, anche se la povertà materiale e culturale restò un problema cronico, nonostante gli sforzi di don Ignazio e le preoccupazioni dei superiori. E’ in questo terreno, imbevuto di sacrificio eroico, che è maturato l’amore per l’unità di Madre Pia, di Madre dell’Immacolata, di sr. Maria Gabriella.

Fu negli anni del suo governo come abbadessa che maturò in M. Pia più esplicitamente l’interesse per l’ecumenismo; l’incontro con un’insegnante francese, Henriette Ferrary, che nel 1933 la visitò alla Trappa, le fece conoscere il movimento ecumenico, che in quegli anni andava affermandosi in Francia con sempre crescente intensità. Dal necrologio che M.

6 Cf. MONICA DELLA VOLPE, *La strada della gratitudine*, Jaca Book, pp. 35-46.

7 MONICA DELLA VOLPE, *La strada della gratitudine*, Jaca Book, p. 42.

Giovanna Dore, prima biografa della Beata Maria Gabriella, compose per l'immagine ricordo di M. Pia, si può intuire che ella offerse formalmente la sua vita per la causa dell'unità fin dal 1934, anche se questa offerta doveva consumarsi in un modo molto diverso da quella della sua più celebre figlia, e forse diverso da quello che lei stessa si aspettava. Vediamo subito lo stile di questo interesse ecumenico in M. Pia: soprattutto preghiera, offerta di sé, lontano dai riflettori, dalle grandi discussioni teologiche, dai convegni dei teologi. Come scrisse Iginio Giordani, che la conobbe negli anni Quaranta e che rimase affascinato da questa figura di monaca: «Ora queste monache... poste di fronte al problema della scissione, l'avevano contemplato con semplicità, al lume della Regola, che mai devia: e cioè avevano visto che l'unità andava cercata dove sta: alla fonte, alla matrice: doveva, in altri termini, chiedersi al Padre, nel quale – come con la parabola del Figliol Prodigo ci è stato insegnato – e solo nel quale i fratelli si unificano. Queste monache insomma non si attardavano alle stazioni intermedie: andavano direttamente a Dio»⁸. M. Pia stessa scrivendo all'autrice francese di una biografia su sr. Maria Gabriella si esprimeva così: «Quanto al piano del libro posso dirle quello che penso: anni di esperienza in questo problema della "Riunione"... mi hanno fatto comprendere che il successo del libro dipende, oltre che dalla volontà di Dio, senza la quale non si sarebbe mai pensato a scriverlo, dal fatto che non ci sia alcun appiglio per la controversia. Chi ignora il problema, lo capisce da questo esempio, dato da sr. Maria Gabriella; chi è esperto in materia vi trova un riposo sconosciuto, una luce pacificante e come un orizzonte nuovo che dispone all'amore piuttosto che alla discussione. È il cuore che dispone l'intelligenza a sottomettersi: questa è almeno la regola che comporta delle eccezioni che la confermano»⁹. Uno dei mezzi concreti con i quali le monache partecipavano al movimento ecumenico era la celebrazione dell'Ottava di preghiera per l'Unità dei cristiani. Essa era nata nel 1908 per ispirazione di P. Paolo Wattson, anglicano poi convertitosi al cattolicesimo, ed era stata caldeggiata e sostenuta sia in ambiente cattolico che protestante. Uno dei suoi sostenitori fu l'abate benedettino Dom Paolo Couturier, che nel 1937 aveva proposto un'innovazione nelle intenzioni dell'Ottava. Al fine di non urtare la sensibilità dei non cattolici e di rendere la preghiera il più universale possibile, propose di non fare esplicito riferimento alla supremazia papale, ma di pregare affinché si realizzasse l'unità della Chiesa, così come il Signore Gesù la desidera. La settimana di preghiera di fatto si pratica ancor oggi tra il 18 gennaio, che nel calendario prima della riforma liturgica del Concilio era festa della cattedra di S. Pietro (che oggi si celebra il 22 febbraio), e il 25 gennaio, festa della Conversione dell'apostolo Paolo. Proprio dall'abate Couturier giunse nel gennaio 1937 la richiesta di preghiera per l'Ottava a M. Pia, che la rese nota alla Comunità, durante la consueta adunanza Capitolare. Il messaggio di Dom Couturier diceva: «Immense forze di intercessione, indipendenti tra loro, salgono con crescente ampiezza da tutte le confessioni, convergendo su questa incalcolabile sventura e su questo ardentissimo desiderio: venga finalmente l'unità visibile di tutti i credenti, quale Cristo la vuole. Più che gli altri, noi cattolici dobbiamo sentire dolore per lo scandalo dato al mondo dalle scissioni della cristianità e marciare avanti a tutti nella via della carità comprensiva ed espiatrice con l'umiltà e la penitenza. Soltanto se questa scissione non li lascia più indifferenti, tutti i cuori cristiani si apriranno, resi attenti al dolore contenuto nelle parole che il Cristo rivolse al Padre dopo l'Ultima Cena: "Io ti prego per quelli che crederanno in me, affinché tutti

8 Dalla prefazione di IGINO GIORDANI, in M. Giovanna Dore, *Dalla Trappa per l'Unità della Chiesa*, Morcelliana, 1940.

9 MARIA AUGUSTA TESCARI, *Madre Pia Gullini. Una grande badessa del XX secolo*, ed. Velar, 2009, pp. 42-43.

siano uno, come tu, Padre, sei in me ed io in te"»¹⁰. M. Pia l'aveva commentato e aveva spiegato le disposizioni e le intenzioni precise per le quali bisognava pregare ogni giorno dell'Ottava, perché a tutte fosse chiaro il contenuto del messaggio. L'avviso era stato poi affisso in Capitolo, faceva breve riferimento anche ad «oblazioni volontarie, fatte sotto la salvaguardia dell'umiltà e debitamente autorizzate». All'apparenza un messaggio come altri, una mattina normale, le monache uscirono dal Capitolo con la solita processione, inchinandosi al Crocifisso. Ma il cuore di un'anziana monaca venne toccato: quello di Madre dell'Immacolata, una di quelle eroiche dei duri tempi di san Vito, una di quelle novizie che, a causa di una scarsa salute e poi dell'interdizione ecclesiale, fu costretta ad attendere sedici lunghi anni prima di poter coronare il suo sogno. Attaccatissima alla recita del Salterio, laboriosa e amorevole con le sorelle nonostante con l'avanzare dell'età la sua salute andasse peggiorando e a poco più di settant'anni fosse costretta a camminare col bastone, era abilissima rammendatrice e aveva sostenuto per anni il Coro con la sua voce melodiosa. Madre dell'Immacolata si recò dunque dopo la refezione mattutina da M. Pia e le disse, alludendo all'avviso appena letto: «Questa è per me. Se permette offro il poco di vita che mi resta»¹¹. E M. Pia, commossa per quel gesto di generosità che per un attimo aveva fatto ringiovanire l'anziana monaca, rispose: «Carissima Madre, se Lei vuole». L'offerta di M. dell'Immacolata si consumò in fretta, un mese dopo, durante la lettura che precede la Compieta fu colpita da paralisi e dopo qualche giorno di agonia spirò serenamente, confermando, alla domanda dell'abbadessa, che intendeva offrire tutto per la causa dell'Unità. La Comunità venne informata dell'offerta solo dopo la morte di M. dell'Immacolata, quando M. Pia, ne fece il necrologio. Certo l'esempio di questa anziana madre dovette avere un'influenza sul cuore della giovane monaca sarda, suor Maria Gabriella, che, l'anno seguente, quando venne ripetuta la richiesta di preghiera, l'accolse per sé e, ottenuto il permesso di offrire la propria vita, fu consumata in soli quindici mesi dalla tisi. Fu così che questo povero monastero italiano, con i problemi e economici e culturali che già abbiamo visto, nel quale solo tre mesi all'anno si riusciva a pagare il conto del pane (il resto veniva pagato dalla famiglia Gullini!), si trovò coinvolto in una vicenda di grande respiro ecumenico e M. Pia ebbe contatti con i monaci benedettini anglicani dell'abbazia di Nashdom. L'origine di questa comunità risale ad Aelredo Carlyle, che nel 1902 la fondò nell'isola di Caldey, a sud delle coste del Galles. Nel 1914 la comunità si divise, in seguito alle tensioni con i vertici della chiesa anglicana (poiché di fatto si viveva come in un monastero cattolico romano), una parte dei monaci abbandonò la chiesa d'Inghilterra e fu accolta dalla Chiesa Romana, insediandosi nell'abbazia di Prinknash, nella contea del Gloucester, e un'altra parte continuò ad aderire all'anglicanesimo, trasferendosi a Nashdom, nella contea di Buckingham. I monaci di questa abbazia erano a tutti gli effetti benedettini, per la liturgia usavano il messale e il breviario benedettino, pur restando anglicani. Erano naturalmente molto interessati alla causa dell'Unità e, informati dall'abate Couturier dell'offerta di M. dell'Immacolata, avevano cominciato a tessere una relazione epistolare con il monastero di Grottaferrata. Alcune lettere tra M. Pia e il maestro dei novizi di Nashdom, Dom. Benedict Ley, testimoniano di questa amicizia spirituale. Ne leggiamo alcuni stralci per comprendere quali fossero i sentimenti e lo stile del dialogo da entrambe le parti. Dom Benedict scriveva a M. Pia: «Io sono un prete anglicano, membro della comunità benedettina, stabilita nella Chiesa d'Inghilterra; comunità che nei suoi

10 CELESTINO TESTORE S.J., Suor Maria Gabriella trappista 1914-1939, Monastero di N.S. di S. Giuseppe, Vitorchiano, 1958, pp. 139-140.

11 *Ibid.*, p. 141.

compiti principali ha quello di lavorare per la riunione degli Anglicani con la Chiesa Cattolica Romana. Quindi potete capire come l'immensa carità di Madre dell'Immacolata mi abbia colpito nel più intimo del cuore. La visibile accettazione della sua offerta da parte del buon Dio è per i vostri fratelli separati d' Inghilterra un validissimo incoraggiamento a perseverare nella loro fatica, spesso misconosciuta e messa in ridicolo per riportare all'ovile di Pietro i loro fratelli anglicani»¹². A queste parole sincere e cordiali segue la richiesta di qualche immaginetta o piccolo ricordo di M. dell'Immacolata, come segno dell'unità e della sua intercessione per la causa dell'Unità. E il saluto finale, significativo: «Vostro umile servo in Cristo». Importante, oltre al tono generale di amicizia, umiltà, rispetto, soprattutto la vera comunione su ciò che nella causa dell'Unità conta davvero agli occhi di Dio, cioè l'offerta e la preghiera unite a quelle del Cristo: «Infatti, - scrive Dom Benedict - non è forse per mezzo di tali offerte, unite ai meriti della Passione di Cristo, che noi vedremo compiersi l'unione visibile di tutti i cristiani in un solo corpo sotto un solo Capo?»¹³. Madre Pia risponde con una lettera altrettanto affettuosa nella quale da dettagliate notizie anche dell'offerta di suor Maria Gabriella per la causa dell'Unità, delle sue condizioni di salute, rivolgendosi al fratello anglicano davvero come a uno "di famiglia", inviandogli un crocifisso e alcune immagini appartenute a M. dell'Immacolata. Gli scrive inoltre: «Si sente, attraverso le vostre righe che voi appartenete al piccolo gruppo dei suoi amici (di Cristo), di quegli intimi che sanno i suoi pensieri e i suoi desideri... Ma voi appartenete già all'anima della Chiesa cattolica e forse più e meglio di tanti cattolici anche praticanti. Accetto con tutto il cuore l'unione tra le nostre due comunità, comprese anche quelle delle vostre suore, per le quali provo grande simpatia spirituale»¹⁴. Se pensiamo al clima del tempo fatto ancora di astio, diffidenza, di stile polemico e apologetico che impediva un dialogo sereno, le parole di M. Pia si dimostrano straordinariamente limpide, profetiche, di un'apertura mentale che non viene tanto dallo studio, quanto piuttosto da quell'esperienza di essenzialità e unificazione interiore che il monachesimo aiuta a compiere. Credo proprio che M. Pia e Dom Benedict si siano incontrati alla sorgente della propria autentica esperienza di Dio, nella donazione totale delle loro vite a Cristo e con Cristo, prova ne è quanto dice M. Pia nella stessa lettera: «Da che io ho ricevuto la vostra lettera, ogni mattina durante la Messa invito i vostri buoni Angeli custodi e quelli delle vostre suore al banchetto divino. Il Cristo è il nostro tesoro comune e infinito; io dico loro di prendere di questo pane di vita e di potarvelo. Mi sembra questo il miglior mezzo di unione di comunione. Gesù vi conceda di gustare presto di questo pane, "che ha in sé ogni dolcezza" e risponda al vostro desiderio Egli, a cui nulla è impossibile... Se desiderate inviarci, come segno di unione, un foglio con il nome della vostra comunità, si potrà affiggerlo in pubblico e attivare così tra noi un commercio spirituale»¹⁵. Aldilà dell'impossibilità di partecipare ancora insieme all'unica Eucaristia, il desiderio dell'unità trova mezzi spirituali, che cominciano già a tessere la comunione. E Dom Benedict le risponde con una sua offerta di comunione: «D'ora in poi, recitando l'ufficio divino, lo farò in vostro nome, in unione con voi; o meglio, cercherò di offrirmi al Cristo, perché la sua preghiera per voi possa riprodursi in me»¹⁶. Dom Benedict non

12 *Ibid.*, pp. 261-262.

13 *Ibid.* p. 262.

14 *Ibid.* pp. 263-266.

15 *Ibid.* pp. 266-267.

16 *Ibid.* p. 270.

manco inoltre di tenere informata M. Pia sulle sue preoccupazioni circa la proposta di Dom Couturier di non fare più esplicito riferimento al Primato di Pietro nelle preghiere dell'Ottava, spiegandole come ciò avrebbe recato danno alla chiarezza su questo punto e all'attività del cosiddetto partito papista anglicano, che si trovava oltretutto in una situazione di minoranza e di minore influenza sociale.

Queste lettere con i monaci anglicani dell'abbazia di Nashdom non furono che l'inizio di un' appassionata attività per l'ecumenismo, pur senza mai lasciare la sua Trappa. Così scrive M. Augusta Tescari: «La passione per l'unità che aveva fatto entrare M. Pia in relazione con l'abbé Couturier, con gli anglicani dell'abbazia di Nashdom, con fr. Roger Schultz e altri, le fece intensificare rapporti epistolari che convogliarono verso il monastero un intenso movimento di visitatori, intellettuali e gente di mondo, affascinati dal suo genio profetico. Appariva dietro la grata alta, distinta, col suo profilo delicato e fine; chi la visitava si sentiva immediatamente colto nel suo stato d'animo dalla sua intuizione e dalla sua perspicacia e accompagnato nel suo cammino spirituale; vivacissima, colta e di ampie vedute, attraeva e destava un'ammirazione commossa, Chi l'avvicinava scopriva in lei quasi l'immagine viva della Chiesa vergine e madre, e i fratelli di altre confessioni sentivano di aver ritrovato l'unità nel suo cuore, uniformato al cuore di Cristo»¹⁷. Inoltre M. Pia si era molto adoperata per far conoscere la vita e l'offerta di sr. Maria Gabriella, la cui prima biografia fu scritta da M. Giovanna Dore, scrittrice sarda, prima postulante alla Trappa di Grottaferrata e poi benedettina e fondatrice del monastero Mater Unitatis, e fu data alle stampe nel 1940. Questa biografia fu poi tradotta in altre lingue, per la traduzione francese M. Pia entrò in contatto con un avvocato del Cairo, Gaston Zananiri, che più tardi divenne religioso domenicano. Tutta questa attività comportava certamente una frequenza di contatti epistolari e di parlatorio che andavano fuori dalla normalità, per questo già nel 1940 si acutizzarono le incomprensioni con i superiori maschili, che la costrinsero a dare le dimissioni prima dello scadere del triennio, alla fine del 1940. Continuò semplice e serena la sua vita monastica, senza lasciarsi turbare dalle incomprensioni; la nuova abbadessa, M. Tecla Fontana, le affidò il Noviziato, conoscendo la sua abilità di formatrice. Scriveva: «Vedere in ogni cosa la tua azione, o mio Dio qui *facis mirabilia*, è dolce dovere per noi e gloria e gaudio per te, o Padre. Ma l'occultare certe meraviglie momentanee o durature è forse meglio, più puro e più umile che il divulgarle... Io noterò tacendo, amando, e aspetterò "la tua ora", adorando e pregando per la tua Causa grande, quella del tuo Cuore, l'Unità della tua Chiesa... Lasciamo sempre con gioia che sulla bilancia del nostro amore per la causa di sr. Maria Gabriella pesino le prudenze, le diffidenze, le freddezze dell'Ordine, degli elementi più responsabili. Avremo così il perfetto equilibrio tra i due piatti della bilancia e la certezza di metterci poco di noi stesse, il meno possibile»¹⁸. Nel 1946 M. Pia fu rieletta abbadessa e riconfermata con voto quasi unanime nelle elezioni successive del 1949, continuò la sua attività ecumenica, nel 1947 Dom Benedict visitò Grottaferrata, «incontrando mons. Montini, mons. Penitenti, P. Charles Boyer, l'on. Giordani e altri fautori dell'ecumenismo. La visita si concluse con un'udienza speciale del Papa a Castelgandolfo. Numerosi anglicani vennero in seguito a Grottaferrata, tra i quali P. Curtis della comunità di Mirfield... Con la comunità di Taizé M. Pia annodò rapporti frequenti»¹⁹. Frère Roger e Max Thurian visitarono Grottaferrata nel 1950 e discesero anche alla tomba di sr. Maria Gabriella e la corrispondenza con la mamma di fr. Roger

17 AUGUSTA TESCARI, in *Santi del quotidiano*, Casamari,2005, p. 184.

18 MARIA AUGUSTA TESCARI, *Madre Pia Gullini. Una grande badessa del XX secolo*, ed. Velar, 2009, p. 19.

19 AUGUSTA TESCARI, in *Santi del quotidiano*, Casamari,2005, p. 185.

continuò per anni. Ancora una volta, però, una nuvola minacciava l'orizzonte della sua vita. Alle poche, irriducibili opposizioni all'interno della comunità si aggiungevano le diffidenze dei superiori maschili e nel 1951, M. Pia fu costretta all'esilio, nel monastero trappista della Fille- Dieu, in Svizzera. Era il 23 aprile e i Superiori riunirono la comunità dopo Nona, dando la comunicazione che M. Pia aveva dato le dimissioni per "motivi particolari" e che era già partita. Fu un fulmine a ciel sereno e la quasi totalità della Comunità non comprese mai i veri motivi di quella partenza»²⁰.

Cominciò così l'ultima fase della sua vita, che possiamo interpretare davvero come la consumazione della sua offerta per la Causa dell'Unità: costretta ad abbandonare la Comunità dove aveva spese le sue migliori energie e tutta la dote della sua ricca famiglia, dove si era data anima e corpo per fare di quel povero monastero una vera Trappa, per essere accolta – e sono proprio sue parole – e sentirsi «straniera, ultima, presa per misericordia»²¹. Nella sua prima lettera dall'esilio scriveva: «... Questi sono i momenti di Dio: si può molto glorificarlo e guadagnare, e molto pensare umanamente e ... perdere. Molta fede, umile, piena d'amore: ciò produce calma, serenità. Credere... pensare a Lui senza pretendere di capire e aspettarlo con tanta fiducia, umile e amorosa»²². Affrontare l'insuccesso nel governo della Comunità, la delusione del suo progetto di una seconda fondazione trappista in Italia, il fallimento dell'ideale ecumenico (almeno apparentemente), tutto questo è stato per M. Pia la materia della sua offerta, dell'estrema purificazione, che ha saputo vivere nella fede e nell'obbedienza, senza venir meno ai suoi ideali e alla sua vocazione. Non senza una punta di autoironia rileggeva la propria improvvisa partenza da Grottaferrata alla luce di un semplice fatto di vita comunitaria: un grande castagno che non dava frutti e portava umidità alle pareti del chiostro era stato velocemente tagliato, liberando così il chiostro di quell'ingombrante presenza. Segno che dietro modi certo poco caritatevoli e condivisibili con i quali era stata fatta "sparire", lei leggeva una purificazione per sé e una liberazione per la comunità. Con ironia scriveva al suo arrivo alla Fille- Dieu: «7 maggio 1951 – Ottimo viaggio. Abacuc è arrivato – accoglienza pienissima e sovrabbondante carità. Posto splendido»²³. Più tardi, sempre dalla Svizzera scriveva: «Più vado avanti verso la fine, più la sintesi è facile, e nel singolo, come in una comunità, in un popolo: è la carità che vale, carità che è unione, rapporto reciproco»²⁴. L'unificazione per la quale tanto aveva pregato lo Spirito la stava portando a compimento in lei attraverso la sofferenza e l'amore. Significative sono alcune testimonianze delle monache svizzere con le quali condivise per otto anni la propria vita monastica: «Durante quasi otto anni il Signore ci ha fatto la grazia privilegiata di prestarci questa grande religiosa, eccezionalmente dotata e tuttavia di una semplicità, di una discrezione esemplari. La sua umiltà profonda, la sua ardente carità, la sua costante gratitudine verso Dio e il prossimo ("Un *Te Deum* Ambulante" diceva una delle anziane), la sua eroica obbedienza, il suo spirito di preghiera, il suo totale abbandono alla volontà divina ci hanno profondamente edificato. Noi l'amavamo come se avesse sempre fatto parte della nostra comunità»²⁵. L'esilio svizzero doveva comunque finire e nel 1959, il 22 febbraio M. Pia si rimetteva in viaggio, richiamata nella sua comunità, che nel frattempo si

20 MARIA AUGUSTA TESCARI, *Madre Pia Gullini. Una grande badessa del XX secolo*, ed. Velar, 2009, p. 20.

21 ENNIO FRANCA, *Lettere dalla Trappa*, ed. Messa degli Artisti, Roma, 1971, p. 80.

22 MARIA AUGUSTA TESCARI, *Madre Pia Gullini. Una grande badessa del XX secolo*, ed. Velar, 2009, p. 22.

23 ENNIO FRANCA, *Lettere dalla Trappa*, ed. Messa degli Artisti, Roma, 1971, p. 39.

24 *Ibid.* p. 23.

25 MARIA AUGUSTA TESCARI, *Madre Pia Gullini. Una grande badessa del XX secolo*, ed. Velar, 2009, p. 22.

era trasferita a Vitorchiano (dove tutt'ora risiede). Certamente questa era una riabilitazione del suo onore, la comunità nella stragrande maggioranza la riveleva e i superiori pensavano forse ad assegnarle ancora qualche incarico importante, ma M. Pia sapeva che il suo tempo stava per scadere. Consumata nella salute, stanca, ma profondamente serena, affrontò il viaggio dalla Svizzera a Roma, dicendo a chi si stupiva del suo aspetto consumato: «Una lottatrice come me!» dimostrando quello stesso senso dell'umorismo con il quale di fronte alle proprie e altrui sciocchezze soleva esclamare: «C'è un Dio anche per gli imbecilli»²⁶. Il fratello rimasto molto impressionato dal suo stato di salute la fece ricoverare al Policlinico dove le venne diagnosticato un mieloma in stadio molto avanzato. Presentiva con molta chiarezza che non sarebbe mai rientrata da viva nella sua comunità, diceva: «Ce ne andremo prima dal Signore». E infatti il 29 aprile 1959 morì per collasso cardiaco, all'età di 67 anni, mentre si trovava come ospite presso le suore Betlemite, a Roma, in attesa di potersi mettere in viaggio per raggiungere Vitorchiano. Fu la prima ad essere sepolta nel cimitero del nuovo monastero. Davvero guardando agli sviluppi successivi della Comunità, possiamo dire che M. Pia è stata come il chicco di grano caduto in terra che muore e porta molto frutto, pur essendo morta sul limitare del suo esilio, senza vedere il nuovo monastero da lei tanto desiderato, come Mosè che morì prima di entrare nella terra promessa. Nel 1967 dalla comunità, che ormai contava 90 monache, nacque la fondazione di Valserena, e poi negli anni seguenti sono state fondate nuove comunità in Argentina, in Cile, in Venezuela, in Indonesia, nelle Filippine, nella Repubblica democratica del Congo e nella Repubblica Ceca. L'offerta della sua vita per l'unità della Chiesa, spesa tutta per la sua piccola chiesa monastica, fino al sacrificio eroico di rinunciare a tutti i propri progetti e di sentirsi esiliata e straniera, non è stata sprecata. Possiamo concludere con le parole sintetiche di M. Giovanna Dore, stampate sull'immagine ricordo dopo la sua morte: «Consumò la sua corsa in supremo distacco da sé e da ogni cosa terrena. Custodì la sua splendida fede nella vita contemplativa, governando con amorosa fermezza, ubbidendo con entusiastico amore. Consacrò alla causa dell'unità cristiana venticinque anni di implorazione e di offerta. Per ogni creatura umana che si avvicinò a lei ebbe doni di calore e di luce. Oltre i confini del suo amatissimo Ordine abbracciò il mondo intero. Ebbe sete soltanto di Dio»²⁷.

²⁶ GIULIA GALEOTTI, *Dalla Trappa di Grottaferrata l'audacia dell'ecumenismo*, Osservatore Romano, 18 luglio 2009.

²⁷ MARIA AUGUSTA TESCARI, *Madre Pia Gullini. Una grande badessa del XX secolo*, ed. Velar, 2009, pp. 45-46.

L'ECUMENISMO A GROTTAFERRATA: LA BEATA MARIA GABRIELLA SAGHEDDU

Sr. Maristella BARTOLI OSBap

7 febbraio 2011

Il 30 Settembre 1935 si presentò al monastero trappista di Grottaferrata (Roma) una giovane postulante sarda; la Madre badessa che la accolse, Maria Pia Gullini, così la descrive, ricordando quel momento: "Vent'anni, fine e fresca. Era bella, ma la sua modestia la nascondeva come un velo. Statura un po' superiore alla media. Fronte larga, grandi occhi bellissimi, luminosi, profondi nello sguardo, ma di una trasparenza tale che si aveva l'impressione di vedervi l'anima. La bocca era piuttosto larga, ma il suo sorriso aveva una dolcezza, una bellezza sorprendente e scopriva una dentatura regolare, bianca e sana, che manifestava giovinezza e salute. Il mento era largo e molto volitivo. Il suo profilo era classico"¹.

Era Maria Sagheddu, nata nel 1914 a Dorgàli (Nuoro), che durante l'infanzia e l'adolescenza si era distinta per il suo temperamento testardo e ostinato. Tenacemente attaccata alla sua volontà, era però al contempo molto generosa e servizievole, pronta ad aiutare chiunque si trovasse in difficoltà, come ricordano tutte le persone che la conobbero da bambina e da ragazza. Era anche estremamente schiva e riservata, tanto che i giovanotti del paese, che alla sera si raggruppavano in piazza per guardare le ragazze che tornavano dalla fonte, si lamentavano di non essere mai riusciti a vedere i suoi occhi, perché Maria li teneva sempre bassi.

Benché non facesse assolutamente nulla per attirare l'attenzione, questa bella ragazza dalle folte trecce nere ricevette tre proposte di matrimonio da giovani del paese, ma le respinse tutte. Una volta però chiese del tempo per riflettere e considerare seriamente la cosa, ma alla fine rifiutò. Che cosa era maturato in lei? Perché non desiderava sposarsi, come le altre ragazze della sua età? Tutti quelli che la conobbero si accorsero che intorno ai diciotto anni Maria era molto cambiata: non era più la ragazzina cocciuta e insofferente di un tempo, qualcosa di nuovo andava affiorando nella sua anima limpida e sincera. Sua mamma ricorda che da bambina Maria era "di carattere asprigno e si adirava spesso", mentre verso i diciotto anni "divenne calma e dolce".

Questo mutamento del carattere si accompagnava a qualcosa di assolutamente nuovo in lei: l'assiduità alla preghiera. Mentre in passato non andava volentieri in chiesa, limitandosi alla Messa domenicale, in questa nuova fase della sua vita si distinse per il suo spirito di preghiera, che la portò a partecipare ogni giorno, anche a costo di sacrifici, alla Messa e ai vesperi serali seguiti dalla benedizione eucaristica. Spesso i compaesani la vedevano sostare a lungo in silenziosa adorazione ai piedi del tabernacolo, tanto che la mamma, che prima la riprendeva perché andava poco in chiesa, cominciò a lamentarsi perché, secondo lei, ora vi passava troppo tempo!

Maria aveva rifiutato, consapevolmente e lucidamente, le tre proposte di matrimonio, perché in lei si andava facendo sempre più chiara un'altra chiamata all'amore, quella di Dio, che la invitava a donarsi totalmente a lui nella vita consacrata. Dopo essersi confrontata con il suo confessore, don Basilio Meloni, accettò il suo suggerimento di abbracciare la vita trappista nel monastero di Grottaferrata e

¹ Cfr. M. G. DORE, *Suor Maria Gabriella per l'Unità della Chiesa*, ed. Morcelliana, Brescia 1983, p. 29; GABRIELLA DELL'UNITÀ, *Lettere dalla Trappa*, cur. M. Carpinello, ed. San Paolo, Alba 2006, p. 10.

alla fine di settembre del 1935, partì, lasciando per sempre la sua isola, il suo paese, i suoi fratelli e la sua mamma, che non rivide mai più.

La comunità monastica che la accolse era costituita da cinquantaquattro monache e Maria, che ricevette il nome di Suor Maria Gabriella, vi si inserì rapidamente con molta naturalezza, come racconta lei stessa in una lettera scritta alla mamma poche settimane dopo il suo ingresso: “Il giorno che io sono arrivata qui mi sembrava di essere sperduta in un luogo straniero, ma oggi non è più così; non mi pare di essere in mezzo a persone che fino a venti giorni fa non avevo mai visto, ma mi pare invece di essere fra persone in mezzo alle quali sia nata, vissuta e cresciuta. E’ tanto bello vivere nella casa del Signore. L’ora della preghiera è stabilita e così pure l’ora del lavoro, di modo che nessuno va a suo capriccio (...). Il lavoro può essere alla vigna, all’orto, o anche in comunità. Per il silenzio vi dico che è una cosa molto bella, perché in questo modo non si fa come in paese a criticare e mormorare, ma ognuno fa i fatti suoi e non pensa ad altro. Se vedeste le suore parlare coi segni, ridereste certamente e direste: oh! quante mute! Mute sì, ma volontariamente per amor di Dio. Certe volte rido anch’io quando mi parlano, perché ancora non conosco tutti i segni e quindi non è ogni volta che comprendo. Pregate il Signore che mi aiuti non solo a comprendere quel che mi dicono, ma anche a mettere in pratica gli insegnamenti, cioè ad ubbidire ai superiori e a osservare esattamente la regola del mio istituto e così diventare santa davanti a Dio”².

In queste poche righe emergono con estrema semplicità i tratti salienti della vita monastica, che Suor Maria Gabriella ha subito colto e apprezzato: innanzitutto il clima di famiglia della comunità, in cui la giovane postulante venuta dalla Sardegna si sente immediatamente accolta, superando in fretta l’iniziale senso di smarrimento e di estraneità. Poi la visione del monastero come “casa del Signore”: questa espressione, tipica di san Benedetto³ è usata con molta frequenza da suor Maria Gabriella, quando parla del suo monastero, esprimendo la gioia di vivere in esso, “sotto lo stesso tetto con Gesù”⁴. Da postulante e da novizia aveva infatti un’unica paura, quella di poter essere mandata via, di doversene allontanare, come leggiamo in un’altra lettera alla mamma: “La casa del Signore è un nido di pace e d’amore ed io mi ci trovo benissimo. Lo ringrazio sempre di avermici chiamata (...). Ringraziatelo anche voi, madre mia, che io non son capace di farlo abbastanza e pregate, ma sempre, affinché Egli mi faccia diventare presto una sua sposa degna di Lui e ditegli che mi faccia soffrire cento volte la morte piuttosto che uscire da queste sante mura dove sono stata accolta con tanto amore”⁵.

Suor Maria Gabriella, inoltre, ha subito colto i due pilastri caratteristici della vita monastica, la preghiera e il lavoro, apprezzandone l’equilibrata alternanza. C’è in proposito un particolare non da poco nella lettera citata: “nessuno va a suo capriccio”, scrive alla mamma. Se ricordiamo la ragazzina testarda, cocciuta e portata all’autoaffermazione di un tempo, possiamo renderci conto di che trasformazione la grazia di Dio abbia già operato nella sua anima. L’obbedienza diventerà infatti la sua divisa, allenandola quotidianamente a staccarsi dalla volontà propria per abbracciare quella di Dio, manifestata dalle indicazioni dei superiori.

² GABRIELLA DELL’UNITÀ, *Lettere dalla Trappa*, p.52.

³ Cfr. *Regula Benedicti* 31, 19; 52, 22.

⁴ GABRIELLA DELL’UNITÀ, *Lettere dalla Trappa*, 68: “Vivo, mangio, dormo sotto lo stesso tetto con Gesù e che cosa si vorrebbe di più in questa misera vita mortale?”.

⁵ GABRIELLA DELL’UNITÀ, *Lettere dalla Trappa*, pp. 55-6.

C'è infine da notare l'apprezzamento, da parte della giovane postulante, del silenzio assai rigoroso che regna alla Trappa; suor Maria Gabriella ne coglie il valore, opponendolo per contrasto alle critiche e alle mormorazioni che frequentemente imbrattano i pettegolezzi delle comari del suo paese, mostrando così di essere già divenuta una buona allieva di san Benedetto, che nella sua *Regola* non solo raccomanda il silenzio, ma anche condanna severamente la mormorazione.

Le poche righe della lettera citata lasciano poi trasparire il programma di vita di suor Maria Gabriella: fedeltà e obbedienza come via verso la vera santità, non tanto agli occhi degli uomini, ma davanti a Dio. In un'altra lettera, scritta alla mamma nel 1937, ritorna su questo ideale, dicendo: "La volontà di Dio è che noi viviamo puri, nell'adempimento dei nostri doveri, nella perfetta osservanza dei santi comandamenti voi, ed io in quella anche delle nostre regole. Raccomandiamoci a Gesù che ci aiuti in questa difficile impresa della nostra santificazione ed Egli certo non ci negherà il suo soccorso. Mi raccomando alle vostre preghiere, perché io, avendo ricevuto dal Signore maggiori grazie, ho il dovere di corrispondere con una maggiore santità di vita. (...) Il mio unico desiderio è quello di amare sempre più il mio Dio e il mio Sposo, di rendermi sempre più degna di Lui e di farmi santa. Non crediate che voglia dire santa per essere messa sugli altari, che ciò sarebbe una presunzione da parte mia, ma desidero solo la santità dell'adempimento perfetto dei miei doveri"⁶.

Cerchiamo dunque di vedere come suor Maria Gabriella abbia camminato su questa via, mettendoci in ascolto delle testimonianze delle sue consorelle. Dai loro racconti emerge il ritratto di una persona semplice, senza maschere e senza trucco, ma tenacemente orientata a Dio e impegnata a dimostrarli il suo amore nella concretezza delle faccende spicciolate della vita di ogni giorno. Non era perfetta e non desiderava apparire tale, ma era sempre pronta a chiedere perdono quando si rendeva conto di aver mancato, come alcune ricordano:

"All'inizio della vita religiosa l'impazienza, che era il suo difetto predominante, non era completamente scomparsa".

"Io ho visto due o tre volte i suoi atti di impazienza. Non offendeva le consorelle: diventava rosso livida, si tratteneva e scappava, oppure si buttava in ginocchio e faceva il suo *mea culpa*. Seguiva un abbraccio e tutto era finito".

"Quando era ripresa, non si scusava mai".

"Ricordo che era sorridente e che faceva volentieri qualunque lavoro, senza far capire che avesse delle preferenze per il lavoro nella vigna, nell'orto o nella legatoria".

"Obbediente e sottomessa sempre ai superiori. Quando si lavorava insieme se vedeva una che non lasciava a posto arnesi o indumenti, metteva lei tutto a posto".

"Parlava poco, era poco espansiva, ma molto fattiva".

"Diede un forte pugno alla porta e se ne andò stizzita".

"Divenne tutta rossa e fremeva".

"Era di volontà tenace e forte. Era un po' irascibile di carattere, che però ha dominato potentemente".

"Si riteneva inferiore alle altre e peccatrice, come ho potuto osservare. Non si scusava neppure se commetteva mancanze leggere. Non rifiutava i lavori più umili".

"Era sempre pronta a umiliarsi, sempre si gettava in ginocchio a dire: mia colpa, davanti a qualsiasi osservazione"

"Non desiderava primeggiare, né era in alcun modo ambiziosa, lavorava e faceva il suo dovere".

⁶ GABRIELLA DELL'UNITÀ, *Lettere dalla Trappa*, pp. 67-8.

“Non era invidiosa, era umile e sottomessa”.

“Non era vanitosa di apparire umile”.

“Accorreva dove poteva essere utile. Si direbbe che il suo motto era farsi santa senza attirare l’attenzione e osservare la regola con la massima esattezza”.

“Viene rilevata la sua semplicità nella vita comune. Non ha mai chiesto nulla e non ha mai rifiutato nulla”.

Da queste testimonianze emerge in modo molto chiaro l’impegno di conversione di suor Maria Gabriella, che ha lottato giorno per giorno contro le asperità del suo carattere, lasciandosi plasmare a poco a poco dalla grazia di Dio. Lo dice lei stessa in una lettera al suo confessore, don Basilio Meloni: “Confesso di aver avuto una disillusione. Per me entrare in convento e diventare perfetta era la stessa cosa e invece ho dovuto convincermi per l’esperienza che non è così. Per arrivare alla perfezione ho visto che bisogna lavorare e molto, che anche entrando in monastero ho portato con me il mio io e i miei difetti coi quali mi tocca di combattere continuamente. Ma che importa questo? Se la perfezione non costasse, non varrebbe niente. Il Signore che mi ha messo su questa strada penserà a soccorrermi nella lotta per conseguire la vittoria”⁷.

Suor Maria Gabriella imparò per prima cosa ad accettare con umiltà le osservazioni con cui le consorelle le facevano rilevare le sue mancanze. Una volta, per esempio, in capitolo, durante la riunione di correzione fraterna, una monaca disse di lei: “Questa sorella ha sempre il viso scuro”, riferendosi alla sua espressione troppo seria e grave. Da quel giorno cominciò ad affacciarsi sul suo volto un timido sorriso, che poi divenne sempre più radioso e costante, specialmente nell’ultimo periodo della sua vita, tanto che le consorelle ricordano che “sorrideva sempre”. Anche la Madre badessa disse di lei “Questa figliuola è passata sorridendo, senza mai attirare l’attenzione”.

Umiltà, obbedienza, fedeltà e conversione sono dunque i tratti caratteristici di suor Maria Gabriella, che tuttavia ha dovuto lottare, e non poco, per metterli in pratica quotidianamente, superando le resistenze della natura. C’è in proposito un elemento significativo, ricordato dalla sua badessa, di cui lei stessa parla più volte nelle sue lettere.

Quando entrò in monastero, esistevano ancora due classi di monache: le converse, dedite alla preghiera vocale e ai lavori più umili e faticosi, e le coriste, che invece celebravano in coro la liturgia, cantando in gregoriano. Suor Maria Gabriella avrebbe preferito essere inserita nel gruppo delle converse, ma Madre Pia la assegnò a quello delle coriste. Dovette quindi scontrarsi con uno scoglio che inizialmente le apparve quasi insormontabile: lo studio della musica e del canto, per il quale non si sentiva minimamente portata e che le risultò duro, faticoso e molto umiliante. Nella stessa lettera a don Basilio Meloni che abbiamo appena citato, dice: “Sto al coro, perché la Rev. Madre ha voluto così. Cantare so ben poco, ma stonare anche molto. Io per questo avrei voluto ritirarmi prima della mia vestizione, ma la Rev. Madre non ha voluto, dicendo che a poco a poco imparerò”. In una lettera precedente, sempre a don Meloni, scriveva: “Il Signore si mostra sempre più misericordioso con me benché io sia indegnissima e non buona a corrispondere a tanta bontà. Egli mi ha voluta più vicina a sé perché la Rev. Madre mi ha messa al coro per salmeggiare e cantare le sue lodi. Debbo essere molto riconoscente e ringraziare di questa grazia speciale accordatami, ma Lei Rev. Padre può immaginare quanto mi trovi confusa io che non ho mai saputo

⁷ GABRIELLA DELL’UNITÀ, *Lettere dalla Trappa*, p. 71.

che cosa volesse dire musica e canto. Nondimeno faccio tutto il possibile per studiare e spero che Gesù, se proprio mi vuole, mi aiuterà”⁸.

Anche con la mamma suor Maria Gabriella parla di questa sua difficoltà in modo molto sincero: “Un’altra grazia ancora mi ha concesso il mio celeste sposo. La Rev. Madre mi ha messo fra le coriste a cantare giorno e notte le lodi di Lui e questa grazia non mi è stata concessa adesso, ma dal primo giorno che io sono entrata in comunità. Sapendo io però che sono poco adatta per il canto non vi ho scritto niente non sapendo come sarei andata a finire. Adesso non è che io sia riuscita a cantar bene, ma la Rev. Madre dice che a poco a poco coll’aiuto del Signore imparerò. Se mi vedeste seduta all’armonium a studiare canto ridereste certamente e anch’io qualche volta mi stanco e finisco col ridere della mia stupidaggine, ma poi penso che è Gesù che me lo comanda e allora giù un altro sforzo”⁹.

E’ commovente lo spirito di fede con cui suor Maria Gabriella riesce a vedere una grazia in questa difficoltà, scorgendo la volontà di Dio sotto l’indicazione della Madre badessa. Quello che forse ai nostri occhi potrebbe sembrare un particolare di scarso rilievo, in realtà fu per lei una vera prova, anche perché era molto umiliante constatare continui fallimenti, dopo tanti sforzi per cercare di imparare qualcosa di musica... Eppure dal modo con cui suor Maria Gabriella affrontò questa difficoltà emerge chiaramente il suo stile di vita, dove ogni atto era indirizzato unicamente all’amore per il Signore. Ne abbiamo una conferma in un’altra lettera a don Basilio Meloni: “Mi trovo bene sotto tutti i riguardi. Non mancano delle prove interiori, che anzi sarebbe una sciocchezza il pensare di poterne essere esenti. Non sono certo capace di eseguire gli uffici del coro e anzi, nei primi tempi, ogni volta che mi toccavano ci piangevo, perché non riuscivo a niente, ma adesso non ci fo più caso. Faccio tutti gli sforzi che mi sono possibili e poi se il Signore vuol lasciarmi nell’umiliazione sia fatta la sua volontà. Non desidero che di santificarmi nell’amore, nell’osservanza dei miei doveri e nell’abbandono perfetto alla volontà di Dio. Egli che mi ha condotto fin qua mi sosterrà nell’avvenire”¹⁰.

Questo è un po’ il cuore della spiritualità di suor Maria Gabriella, fatta di semplicità, di amore disinteressato e di umile dono di sé. Essa emerge in modo molto limpido nella preghiera da lei scritta per il giorno della sua Professione, che inizia così: “Nella semplicità del cuore mio ti offro tutto lietamente, o Signore. Tu ti sei degnato chiamarmi a te e io vengo con slancio ai tuoi piedi”. Segue una lunga intercessione per la Chiesa universale e per la cerchia più ristretta delle persone conosciute e amate, vicine e lontane. Alla fine compare ancora il tema dell’offerta: “O Gesù, io mi offro con te in unione al tuo Sacrificio, e sebbene sia indegna e da nulla, spero fermamente che il Divin Padre guardi con occhi di compiacenza la mia piccola offerta, perché sono unita a Te e del resto ho dato tutto ciò che era in mio potere. O Gesù, consumami come una piccola ostia di amore per la tua gloria e per la salvezza delle anime”¹¹.

Tutto quello che avverrà in seguito nella vita di suor Maria Gabriella è già anticipato qui, nel dono di sé compiuto all’atto della Professione, in intima e totale unione con l’offerta di Cristo al Padre per la redenzione di tutti gli uomini, che sempre si rinnova nel sacrificio eucaristico. Il centro di gravità della vita di suor Maria Gabriella sta qui, nella sua profonda unione con il Signore Gesù, amato e cercato nelle umili vicende della vita quotidiana della sua comunità monastica, e adorato con tutto

⁸ GABRIELLA DELL’UNITÀ, *Lettere dalla Trappa*, p. 54.

⁹ GABRIELLA DELL’UNITÀ, *Lettere dalla Trappa*, pp.58-9.

¹⁰ GABRIELLA DELL’UNITÀ, *Lettere dalla Trappa*, p.87.

¹¹ GABRIELLA DELL’UNITÀ, *Lettere dalla Trappa*, pp. 82-3.

la slancio del cuore nella preghiera e nella partecipazione all'Eucaristia. Suor Maria Gabriella si dona totalmente a lui con la professione monastica: fatto questo, non ci sarà molto da aggiungere, perché, come dice san Bernardo, “nulla manca dove c'è tutto¹²”, anche se agli occhi superficiali degli uomini può apparire ben povera cosa.

Le giornate di suor Maria Gabriella scorrono dunque molto semplicemente tra il lavoro nell'orto, nella vigna, in legatoria e la preghiera corale, non senza qualche fatica, in un clima di silenzio e di pace; nel gennaio del 1938 accade però qualcosa di nuovo, che imprime una svolta e, potremmo dire, un'accelerazione alla vita di questa umile monaca, nascosta agli occhi del mondo per stare unicamente davanti a Dio. La Madre badessa informa la comunità che è giunto da don Paul Couturier, un sacerdote di Lione, in stretto contatto con Lambert Beauduin, un accorato invito a pregare per l'unità dei cristiani. Paul Couturier può essere considerato uno dei 'pionieri' del movimento ecumenico; sua peculiarità fu l'importanza data in primo luogo alla preghiera per ottenere da Dio il dono dell'unità, assolutamente irraggiungibile con le sole forze umane. Egli proponeva la via dell'ecumenismo spirituale, con la formazione di una sorta di 'monastero invisibile', costituito da tutte le persone di buona volontà che, avvertendo il dolore per le lacerazioni verificatesi in seno alla Chiesa, si sarebbero impegnate a pregare con insistenza perché con l'aiuto di Dio queste fratture potessero essere sanate.

Alla richiesta di preghiere da parte di don Paul Couturier era unito anche l'invito a compiere “oblazioni volontarie, fatte sotto la salvaguardia dell'umiltà, debitamente autorizzate” al fine di contribuire alla causa dell'unità dei cristiani. Già l'anno precedente, nel gennaio 1937, un'anziana monaca di Grottaferrata, Madre dell'Immacolata, aveva sentito rivolta a sé questa chiamata. Nel 1938 fu la volta di suor Maria Gabriella che, tra le numerose richieste di preghiere che normalmente giungono in ogni monastero, avvertì in questa qualcosa di diverso, come una chiamata personale, indirizzata a lei singolarmente, che la sollecitava a una risposta immediata e concreta.

Si recò dunque dalla Madre Maestra, perché nel 1938 era ancora in Noviziato, per esprimerle il suo desiderio e chiederle il permesso di compiere l'offerta della vita per l'unità dei cristiani. Madre Tecla Fontana così ricorda quel momento: “In quei giorni suor Gabriella mi fece la confidenza di quanto il Signore le chiedeva: anche lei voleva offrire la vita per l'unità della Chiesa. Era questo un argomento che non poteva lasciarmi indifferente. Avevo passato venticinque anni in missione, avevo avuto ed avevo ancora tra i dissidenti tante anime a me care, e meglio non potevo desiderare che vederle entrare nell'unico ovile dell'unico buon pastore. L'esperienza però mi aveva insegnato che il gran mezzo per ottenere questo è la preghiera e il sacrificio. Suor Gabriella lasciando a me la preghiera voleva assumere il sacrificio. Potevo dirle no? Ebbi subito l'impressione che quel sacrificio sarebbe stato accetto e che io perdevo una figlia di tante e così belle speranze”¹³.

Ottenuta l'approvazione della Madre Maestra, suor Maria Gabriella si recò dalla Badessa per chiederle il permesso di compiere l'offerta. Madre Pia le rispose con fredda indifferenza, forse per metterla alla prova e verificare se si trattava di un eccesso di entusiasmo dovuto all'età giovanile (suor Maria Gabriella non aveva ancora compiuto ventiquattro anni); ma qualche giorno dopo se la vide comparire di nuovo davanti, umile, timida, a ripeterle la stessa richiesta: “Mi pare proprio che il Signore lo

¹² BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Discorsi sul Cantico dei Cantici* 83.

¹³ Dalle memorie di Madre Tecla Fontana. archivio di Vitorchiano, cit. in GABRIELLA DELL'UNITÀ, *Lettere dalla Trappa*, p. 24-5.

voglia, mi sento spinta a questo senza volerci pensare”. La Badessa rispose minimizzando la cosa, senza darle troppa importanza: “Ebbene, non dico né sì né no. Si offra alla volontà di Dio. Lo chieda anche al Padre Cappellano. Farà poi il Signore quello che vuole”. In seguito Madre Pia si dimenticò quasi di questa richiesta, considerandone assai improbabile il compimento. Suor Maria Gabriella intanto, ottenuto il consenso del cappellano, aveva realmente compiuto l’offerta, che però resta avvolta in un totale silenzio. Non abbiamo in proposito nessun documento da lei scritto, né il ricordo di confidenze da lei fatte ad alcuno su questo argomento, che forse per noi è quello più interessante della sua vita, ma che lei, da vera monaca trappista, volle avvolgere nel silenzio più assoluto.

Di scritti personali di suor Maria Gabriella non abbiamo altro che un mazzetto di lettere (una quarantina circa) e un vecchio quaderno di appunti, dove soleva trascrivere accuratamente brani di autori spirituali, poesie, preghiere, consigli e raccomandazioni delle superiore o del cappellano. In questo modesto quaderno ci doveva essere anche qualche pagina dove aveva scritto qualcosa di suo, decisamente più personale, ma quando si accorse di essere malata in modo tanto grave da non avere nessuna speranza di guarigione, Suor Maria Gabriella dall’infermeria volle recarsi in Noviziato per recuperare proprio quel quaderno e strappare quelle poche pagine, dicendo: “Sparisco io, sparisca tutto”¹⁴. Riservata, nascosta, interiore e segreta: suor Maria Gabriella è sempre stata così, quindi non deve stupirci che anche l’aspetto più significativo, almeno ai nostri occhi, della sua vita resti immerso nel silenzio del suo dialogo a tu per tu con Dio, senza nessuna interferenza da parte degli uomini.

Se non abbiamo a disposizione nulla di scritto circa l’offerta della sua vita, possiamo però andare a spigolare qual e là dalle sue lettere e dai ricordi delle consorelle qualche elemento che ci permetta per lo meno di ricostruire come visse questo atto e quali furono le mozioni interiori che la spinsero a compierlo.

Leggendo le lettere alla mamma, ad esempio, non si può rimanere indifferenti a un particolare che ricorre con frequenza, anzi, potremmo quasi dire con insistenza: suor Maria Gabriella chiede sempre notizie del fratello Salvatore e del cognato Giomaria, desiderando che tornino alla pratica religiosa e che almeno a Pasqua si confessino e ricevano la Comunione. Due delle sue lettere sono indirizzate proprio a Salvatore e commuovono per la sincerità e la freschezza con cui la giovane monaca rivolge al fratello un accorato appello a farla felice riaccostandosi ai sacramenti. Nella sua ultima lettera, scritta alla mamma pochi giorni prima di morire, leggiamo nelle righe finali: “Spero che Salvatore e cognato abbiano adempiuto al precetto pasquale ma, se così non fosse, mi raccomando tanto affinché lo facciano il più presto possibile, almeno per fare il mio ultimo desiderio ed io pregherò tanto per loro”¹⁵.

Qual era la causa di questo desiderio così struggente, che accompagnò suor Maria Gabriella durante tutta la sua vita monastica, fino all’ultimo respiro? Perché la tormentava tanto il pensiero che suo fratello non andasse in chiesa e non si curasse della praticata religiosa? Troviamo la risposta in una lettera scritta alla mamma nel 1937: “Ho aspettato invano la risposta di Salvatore e ciò mi ha fatto dispiacere perché credo di indovinare la causa del suo silenzio. Non avrò fatto quel che gli ho detto e perciò non mi ha risposto. Il Signore volesse che io mi sbaglia in questo pensiero, ma mi fa dispiacere quando penso che io sono alla Trappa e i miei fratelli, invece di

¹⁴ M. G. DORE, *Suor Maria Gabriella per l’Unità della Chiesa*, ed. Morcelliana, Brescia 1983, p. 15.

¹⁵ GABRIELLA DELL’UNITÀ, *Lettere dalla Trappa*, p. 134.

avvicinarsi di più a Dio, sembra che vogliano allontanarsene e credo che il Signore sia di questo poco contento”¹⁶.

Penso che queste poche righe siano un vero specchio dell’anima di suor Maria Gabriella: da una parte vi leggiamo la sua felicità di trovarsi “nella casa del Signore”, strettamente unita a lui; dall’altra la sofferenza perché le persone a lei più care preferiscono invece stare lontane da lui, rendendosi in questo modo incapaci di condividere la sua gioia, che, lei ne è convinta, è quella vera, ben diversa da tutte quelle che il mondo può offrire, senza mai realmente appagare. Quando poi dice “credo che il Signore sia poco contento” della lontananza di Salvatore da lui, sente in un certo senso riverberarsi nella propria anima la sofferenza del Buon Pastore che non si stanca di cercare la pecorella smarritasi lontano dall’ovile, sospirandone il ritorno.

E’ qui che troviamo *in nuce* ciò che spinse suor Maria Gabriella ad offrire la vita per l’unità dei cristiani: un ardente amore per il Signore Gesù, una condivisione profonda dei suoi sentimenti e il desiderio appassionato che nessuno rimanesse lontano da lui, ma che tutti gli fossero strettamente vicini, tanto quanto lei. Suor Maria Gabriella non aveva certo conoscenze molto approfondite e dettagliate sull’ecumenismo: sapeva soltanto che il Corpo di Cristo che è la Chiesa col passare del tempo si era frammentato, lacerato, diviso: questo bastava a farla soffrire e a farle desiderare il risanamento di ogni frattura, il ristabilimento dell’unità nella piena comunione. Ai suoi tempi, inoltre, i cristiani delle confessioni diverse da quella cattolica venivano chiamati “fratelli separati”: questo termine non poteva non avere una risonanza tutta speciale nella sua anima, che dall’afflizione per la lontananza del proprio fratello Salvatore dal Signore Gesù passò molto spontaneamente alla sofferenza per la separazione di tanti altri fratelli da quel disegno di amore e di comunione che il Signore ha sempre desiderato attuare nella sua Chiesa.

Con quali mezzi suor Maria Gabriella poteva contribuire al ristabilimento dell’unità? Il primo fu senza dubbio quello della conversione personale, che, come abbiamo visto, la accompagnò giorno per giorno durante tutta la sua vita monastica, in un costante esercizio di rinnegamento di sé per amore di Cristo, di lotta senza quartiere alla volontà propria per abbracciare quella di Dio, accettando serenamente le umiliazioni nella vita comune. Consapevole di vivere “nella casa del Signore” comprese la necessità di praticare sempre la carità fraterna, essendo il precetto dell’amore l’unica legge imposta dal Signore a tutti coloro che egli convoca nella sua dimora. C’è una frase molto significativa in proposito in una sua lettera: “Non è possibile serbare rancore quando si sta nella casa del Signore”¹⁷. Abbiamo già visto dalle testimonianze delle consorelle che suor Maria Gabriella era sempre pronta a chiedere perdono; a volte capitava che si adirasse, ma poi tutto si risolveva in un abbraccio fraterno, perché era profondamente convinta della necessità di vivere nella costante ricerca della riconciliazione e del perdono reciproco. Può sembrare una cosa da poco, in realtà è solo così che anche noi, nel nostro piccolo, possiamo dare un contributo ai passi di riconciliazione e di incontro tra le diverse confessioni cristiane. Gli abbracci storici come quello fra il Patriarca Atenagora e Papa Paolo VI, la reciproca revoca delle scomuniche e tanti gesti simili, non saranno forse stati preparati dall’umile, paziente, nascosto lavoro di tante anime silenziose come quella di suor Maria Gabriella? E l’offerta della sua vita, se non fosse stata preceduta dalla continua ricerca della riconciliazione, come avrebbe potuto risultare gradita al Signore, che nel

¹⁶ GABRIELLA DELL’UNITÀ, *Lettere dalla Trappa*, p. 73.

¹⁷ GABRIELLA DELL’UNITÀ, *Lettere dalla Trappa*, p. 89.

vangelo dice: “Se tu presenti la tua offerta all’altare e lì ti ricordi che tuo fratello ha qualche cosa contro di te, lascia lì il tuo dono davanti all’altare, va’ prima a riconciliarti con il tuo fratello e poi torna ad offrire il tuo dono”¹⁸?

Il secondo strumento, assolutamente indispensabile nel cammino verso l’unità, fu la preghiera. Suor Maria Gabriella non si stancò mai di pregare per il ritorno del fratello Salvatore alla pratica religiosa, nonostante non ricevesse mai da lui neppure un minimo segnale di cambiamento. Leggiamo in proposito in una sua lettera alla mamma: “Invano ho aspettato la risposta di Salvatore che sembra sia sordo per ascoltare ciò che gli ho scritto. Bisogna che ci mettiamo d’impegno pregare per questi nostri uomini e Gesù, che può fare anche dei miracoli, non mancherà di farci la grazia desiderata”¹⁹. L’arma più potente nella mani di suor Maria Gabriella fu la preghiera fatta di fiducia sconfinata in Dio e di speranza nel potere della sua grazia. Durante tutta la sua vita terrena suor Maria Gabriella non ebbe la consolazione di vedere i frutti di questa sua ardente preghiera, ma il 25 gennaio 1983, durante la cerimonia di beatificazione della piccola trappista, suo fratello Salvatore e suo cognato Giomaria erano presenti alla Messa e ricevettero la comunione dalle mani del Papa Giovanni Paolo II! L’intercessione fu l’anima segreta di tutta la vita di suor Maria Gabriella, insieme all’offerta, come si vede nella preghiera da lei scritta per la sua professione monastica. Dal piccolo mondo delle persone care suor Maria Gabriella, conquistata da Cristo, passò ben presto agli orizzonti sconfinati della Chiesa universale, ma il suo ‘metodo’ fu sempre lo stesso: conversione personale e preghiera fiduciosa.

Vi è infine ancora un mezzo per contribuire alla causa dell’unità, il più difficile da accostare, ma il più efficace, quello essenziale, ossia la Croce di Cristo. Nel Vangelo di Giovanni c’è un versetto che ne offre una chiave di lettura molto significativa: “Gesù doveva morire per riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi”²⁰. La morte di Gesù sulla croce ha avuto un fine ben preciso: riportare all’unità tutti i figli di Dio, che si trovavano divisi, disgregati fra loro e separati da Dio a causa del peccato. Anche san Paolo nella Lettera agli Efesini esprime lo stesso concetto: “Cristo è la nostra pace, colui che ha fatto dei due una cosa sola, abbattendo il muro di separazione che li divideva, cioè l’inimicizia, per mezzo della sua carne. Così egli ha abolito la Legge fatta di prescrizioni e di decreti, per creare in se stesso, dei due, un solo uomo nuovo, facendo la pace, e per riconciliare tutti e due con Dio in un solo corpo, per mezzo della croce, eliminando in se stesso l’inimicizia. Egli è venuto ad annunciare pace a voi che eravate lontani e pace a coloro che erano vicini. Per mezzo di lui possiamo presentarci, gli uni e gli altri, al Padre in un solo Spirito”²¹.

La via verso l’unità è solamente questa: Cristo crocifisso. A tutti indistintamente è data la possibilità di collaborare alla causa dell’unità dei cristiani, unendosi al sacrificio redentore di Cristo mediante la partecipazione all’Eucaristia, che riattualizza l’offerta da lui compiuta al Padre, l’unica veramente a lui gradita e capace di portare frutti di pace, di concordia e di riconciliazione. Ad alcuni tuttavia può essere presentata, per vie misteriose, che noi possiamo appena sfiorare, un’altra possibilità: quella di condividere più da vicino, in modo anche fisico e diretto, la Passione redentrice di Cristo, conformandosi molto concretamente alla sua croce. Questa è stata la chiamata, personalissima, ricevuta da suor Maria Gabriella, che in seguito

¹⁸ Mt 5,23.

¹⁹ GABRIELLA DELL’UNITÀ, *Lettere dalla Trappa*, p. 88.

²⁰ Gv 11,51-2.

²¹ Ef 2,14-18.

all'offerta della vita per l'unità dei cristiani si ammalò di tubercolosi, consumandosi totalmente nel giro di quindici mesi²².

Lei stessa confessò che dal giorno in cui fece l'offerta non stette più bene, lei che fino a quel momento era sempre stata una ragazza sana e forte, tanto che nelle sue lettere scriveva spesso di "godere ottima salute"²³; ricorrono di frequente anche espressioni di questo tipo: "sto benissimo"²⁴; "quest'aria sembra fatta apposta per me"²⁵; "ringraziando il Signore di malattie non ne ho". La sera stessa dell'offerta cominciò invece ad avvertire un insolito dolore a una spalla, poi andò progressivamente indebolendosi e, nonostante le cure ricostituenti e l'esonero dalle varie austerità quaresimali, era sempre più pallida e iniziò a tossire in modo preoccupante. Madre Pia, ricordandosi improvvisamente di quanto suor Maria Gabriella le aveva chiesto nel mese di gennaio, fu colta dall'angosciante sospetto di un caso di tubercolosi (di cui peraltro nessuna monaca era malata in quel periodo in monastero, e di cui non esisteva nessun caso nella famiglia d'origine di suor Maria Gabriella, cosa che ne rendeva misteriosa e inspiegabile la comparsa).

Si ritenne quindi opportuno mandarla a Roma, all'ospedale San Giovanni, per fare una radiografia che desse una risposta a questo dubbio inquietante. Si pensava che suor Maria Gabriella potesse tornare in monastero in giornata, ma le cose andarono diversamente, precipitando la giovane monaca in quello che fu il suo Getsemani. L'esito dell'esame radiologico non fu rasserenante. La diagnosi era proprio quella temuta: tubercolosi. I medici vollero quindi trattenere suor Maria Gabriella per sottoporla alla terapia del pneumotorace, convinti che, grazie alla sua robusta costituzione e all'entità ancora piuttosto lieve del male, sarebbe potuta facilmente guarire.

Per suor Maria Gabriella questa uscita, totalmente inaspettata, dal suo amato monastero fu un vero strazio, aggravato dal fatto di non sapere se e quando avrebbe potuto farvi ritorno. Leggiamo nella prima lettera scritta dall'ospedale a Madre Pia: "Non mi lasciano partire; anzi ieri mi hanno detto che starò qui per poco, oggi che starò per molto. Ci ho pianto tanto che non ne posso più. Cerco di distrarmi da questo pensiero e di tranquillizzarmi, ma non ci riesco. Ho il cuore straziato e senza un soccorso speciale dal cielo la mia croce è diventata tanto pesante che non posso più reggere"²⁶. La vera sofferenza di questo momento per suor Maria Gabriella non è il dolore fisico: è il fatto di sentirsi strappata, contro la sua volontà, da quella che chiamava la "casa del Signore", il luogo in assoluto a lei più caro, in cui aveva trovato la vera gioia e la pace del cuore, nell'intimità con Dio, amato sopra ogni cosa.

In questo straziante periodo della sua vita suor Maria Gabriella ebbe modo di sperimentare su di sé, in modo fortemente personale, il dramma della separazione, della lacerazione all'interno del Corpo di Cristo che è la Chiesa. Nella lontananza dalla sua amata comunità avvertì in modo lancinante che cosa significasse per la Chiesa la presenza di "fratelli separati" desiderosi di ritrovare la piena comunione. La permanenza in ospedale non fu quindi una parentesi insignificante nella sua vita, ma

²² L'offerta della vita risale al gennaio 1938; Suor Maria Gabriella spirò santamente il 23 aprile 1939, domenica del Buon Pastore, durante la quale erano state proclamate queste parole di Gesù tratte dal vangelo di Giovanni: "Io sono il buon pastore... e do la mia vita per le pecore. E ho altre pecore che non provengono da questo recinto: anche quelle io devo guidare. Ascolteranno la mia voce e diventeranno un solo gregge, un solo pastore" (Gv 10,14-16).

²³ GABRIELLA DELL'UNITÀ, *Lettere dalla Trappa*, p. 55, 58, 68, 70.

²⁴ GABRIELLA DELL'UNITÀ, *Lettere dalla Trappa*, p. 64, 74.

²⁵ GABRIELLA DELL'UNITÀ, *Lettere dalla Trappa*, p. 68.

²⁶ GABRIELLA DELL'UNITÀ, *Lettere dalla Trappa*, p. 94.

una vera prova, che la fece crescere e maturare nella sua donazione totale per la causa dell'unità, in una assimilazione sempre più profonda a Cristo Crocifisso.

Leggiamo in un'altra lettera dall'ospedale: "Il mio sacrificio è totalmente completo, poiché dall'alba fino a notte non faccio che rinnegare in tutto e per tutto la mia volontà, le mie aspirazioni, i miei desideri e tutto ciò che vi è in me di santo o di difettoso. Prima non c'era modo di piegare il mio cuore: adesso ho capito davvero che la gloria di Dio e l'essere vittima non consiste nel fare grandi cose, ma nel sacrificio totale del proprio io"²⁷.

In ospedale suor Maria Gabriella soffre per la lontananza da tutta la sua comunità, ma in modo particolare per l'assenza di colei che, secondo la Regola di san Benedetto, in monastero tiene il posto di Cristo, cioè la sua badessa. Scrive infatti a Madre Pia: "L'anima mia si trova qui come smarrita, perché non ha la Sua Mamma (la Badessa) e non una persona amica, a cui domandare un consiglio, quando essa ne sente il bisogno. Mi sembra che il Signore non voglia che io abbia consolazioni umane. Quando mi lasciano tranquilla, io mi rassegno pensando al Signore, alla sua volontà, sforzandomi di vincere le tentazioni contrarie. Ma se qualcuno, credendo di farmi del bene, mi s'avvicina per dirmi qualcosa a sollievo o conforto, il mio cuore si stringe e gli occhi piovono. Ne provo persino vergogna a dirlo, ma come nascondere? Vorrei essere forte, forte come il ferro, e al contrario mi sento debole come una pagliuzza"²⁸. E' il dramma della solitudine, di chi si sente completamente abbandonato nella sofferenza, come Gesù sulla croce.

Sempre rivolgendosi con affetto tenero e filiale alla badessa, suor Maria Gabriella le fa presente anche quello che, in questo periodo, costituisce il suo più grande timore: "Mamma mia, preghi tanto che non abbia a perdere qui il mio spirito religioso; io ne ho una grande paura, la mia più grande paura, perché mi sento tanto debole e capace di cadere ad ogni istante. Il Signore mi aiuterà, perché non abbandona mai coloro che mettono tutta la loro confidenza in Lui; ma aspetto anche il soccorso delle sue preghiere"²⁹. Traspare da queste righe l'umiltà di suor Maria Gabriella, che nel crogiuolo della prova non presume di sé, ma sente di non essere capace, da sola, di mantenersi fedele alla propria vocazione, pur tanto amata.

Mentre lo spirito è purificato dal fuoco della prova, le terapie proseguono, ma non danno nessun effetto positivo, anzi aggravano ulteriormente la malattia, al punto che i medici, constatata, contro le loro iniziali previsioni, l'impossibilità di ottenere la guarigione di suor Maria Gabriella, finiscono per acconsentire alle sue continue, imploranti richieste di essere dimessa.

Eccola dunque tornare al suo amato monastero emaciata e febbricitante, ma felice e piena di gratitudine. In questo ultimo periodo della sua vita, trascorso in una stanzetta dell'infermeria, suor Maria Gabriella manifesta una gioia soprannaturale, soffrendo in modo sereno, calmo e composto, sempre sorridente e pienamente abbandonata nelle mani di Dio. Una volta ritornata a vivere "sotto lo stesso tetto con Gesù", il suo cuore aveva finalmente ritrovato la pace.

Le ultime lettere, scritte appunto dall'infermeria, traboccano di espressioni di felicità; tra le molte vale la pena di citarne una sola, tratta dalla lettera in cui comunica alla mamma la notizia della sua malattia e delle sue gravi condizioni: "Siate

²⁷ GABRIELLA DELL'UNITÀ, *Lettere dalla Trappa*, p. 97.

²⁸ GABRIELLA DELL'UNITÀ, *Lettere dalla Trappa*, p. 101.

²⁹ GABRIELLA DELL'UNITÀ, *Lettere dalla Trappa*, p. 101.

felici e contente voi, madre mia, e tutti di famiglia, perché come sono felice io, così voglio che siate anche voi”³⁰.

Come non sentir risuonare in quest’ultima frase un’eco delle parole pronunciate da Gesù durante l’ultima cena: “Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch’essi in noi... voglio che quelli che mi hai dato siano anch’essi con me dove sono io... perché l’amore con il quale mi hai amato sia in essi e io in loro”³¹? Non è un caso che suor Maria Gabriella si sia spontaneamente espressa in modo tanto simile. Sappiamo infatti che durante la malattia la sua preghiera fu alimentata dalla lettura continua del capitolo 17 del vangelo secondo Giovanni, la grande preghiera sacerdotale di Gesù, quella in cui egli rivela il suo desiderio più profondo: l’unità di tutti coloro che avrebbero creduto in lui.

Non abbiamo nessuna preghiera composta da suor Maria Gabriella per l’unità dei cristiani, nessun ricordo di parole da lei pronunciate esplicitamente in proposito. Quando don Benedict Ley, monaco benedettino anglicano dell’abbazia di Nashdom³², venne a sapere da Madre Pia della malattia di suor Maria Gabriella in seguito all’offerta della vita per l’unità dei cristiani, ne rimase commosso e le scrisse una lettera³³, in cui la ringraziava e la informava di aver iniziato a recitare l’ufficio divino in suo nome, in unione con lei. Concludeva la lettera firmando così: “il vostro povero fratello separato Benedict Ley”. Quale fu la reazione di suor Maria Gabriella? Chiese alla Madre badessa di rispondere per lei e di ringraziare, e fu tutto. Non aggiunse una parola.

Quando era ormai molto sofferente e assai vicina alla fine, Madre Pia le porse un’immagine del Cuore di Gesù inviata dal monaco anglicano Benedict Ley; mentre suor Maria Gabriella la baciava con devozione, la badessa le domandò: “Offre quel che rimane di vita per l’Unità?”. E lei rispose semplicemente: “Sì”. Senza aggiungere altro. Ma in quel “sì” c’era tutta lei stessa.

Forse può dispiacerci un po’ questo silenzio totale di suor Maria Gabriella, perché vorremmo conoscere almeno qualcosa di quel mistero d’amore e di offerta che consumò la sua vita; tuttavia abbiamo una testimonianza preziosa ed eloquentissima, che forse vale più di tanti scritti. Ci è rimasta la copia del vangelo usata da suor Maria Gabriella: è un libretto sgualcito che mostra delle pagine particolarmente ingiallite e consunte, quelle del capitolo 17 di Giovanni. Da malata non faceva altro che leggere e rileggere quelle parole, sfogliando continuamente con le mani sudate per la febbre quelle poche pagine e immedesimandosi sempre più con i desideri del cuore di Cristo alla vigilia della sua Passione, sofferta proprio per riportare all’unità i figli di Dio che erano dispersi. La preghiera di Gesù divenne la preghiera di suor Maria Gabriella, che a lui si era totalmente offerta per condividere fino in fondo i suoi desideri e il suo modo di vederli coronati, ossia la via della croce, la sofferenza abbracciata per amore.

In fondo, il messaggio ecumenico che suor Maria Gabriella ci consegna, sta proprio qui: unirsi a Cristo per immergersi nel mistero della Trinità, dove tutto è puro dono d’amore, unità perfetta nella diversità delle Persone, che pur rimanendo distinte l’una dall’altra, sono il modello supremo di armonia e di concordia. Non ci è rimasta

³⁰ GABRIELLA DELL’UNITÀ, *Lettere dalla Trappa*, p. 104-5.

³¹ Gv 17,21.24.26.

³² L’abbazia benedettina anglicana di Nashdom fu istituita nel 1926 allo scopo di lavorare attivamente per il riavvicinamento degli anglicani alla Chiesa cattolica romana. Il Maestro dei Novizi, don Benedict Ley, era in contatto con don Paul Couturier, tramite il quale conobbe Madre Pia Gullini, particolarmente sensibile alla causa dell’Unità. Ci sono rimaste le lettere che Madre Pia e don Benedict si scambiarono. Nel carteggio compare una lettera di don Benedict indirizzata a suor Maria Gabriella.

³³ GABRIELLA DELL’UNITÀ, *Lettere dalla Trappa*, p.116-7.

alcuna preghiera scritta da suor Maria Gabriella per l'unità dei cristiani, ma forse possiamo concludere questa nostra riflessione con una breve invocazione alla Trinità della liturgia bizantina, immaginando che queste parole di una "Chiesa sorella" sarebbero state pienamente condivise dall'umile, silenziosa, piccola monaca trappista che tanto ebbe a cuore l'unità dei cristiani: *La mia speranza è il Padre, il mio rifugio è il Figlio, la mia protezione è lo Spirito Santo. O Santa Trinità, sia gloria a Te! Amen.*

APPENDICE (Frase tratte dalle lettere di suor Maria Gabriella)

Non desidero che di santificarmi nell'amore, nell'osservanza dei miei doveri e nell'abbandono perfetto alla volontà di Dio. Egli che mi ha condotto fin qua mi sosterrà nell'avvenire.

Non è possibile serbare rancore quando si sta nella casa del Signore.

Io sono sempre contenta di fare la volontà del Signore, qualunque essa sia e questa è la mia gioia, la mia felicità, la mia pace.

Tutto ci sembra facile quando stiamo in pace; ma quando il Signore ci prova, ci accorgiamo della nostra debolezza. Io mi sono offerta interamente al mio Gesù e non ritiro la parola. Io sono debole, è vero, ma il Signore conosce la mia fragilità. (dall'ospedale, alla Madre badessa)

Prima non c'era modo di piegare il mio cuore: adesso ho capito davvero che la gloria di Dio e l'essere vittima non consiste nel fare grandi cose, ma nel sacrificio totale del proprio io. Preghi per me, perché capisca sempre di più il gran dono della croce e ne approfitti d'ora innanzi per me e per tutti gli altri. Il Signore mi tiene sulla Croce nuda e io non ho altra consolazione che di sapere che soffro per compiere la volontà divina e in spirito di obbedienza. (dall'ospedale, alla Madre badessa)

Com'è bello vivere nella casa del Signore dove si è come un sol cuore, un'anima sola!

Io sono sempre contenta e, anche se qualche volta soffro, ciò non mi impedisce di essere nella gioia del Signore.

Io ringrazio e ringrazierò e benedirò sempre il Signore di quanto ha fatto per me e per voi, ma sento che non potrò mai ringraziare abbastanza.

Sento di amare il mio Sposo con tutto il cuore, ma vorrei amarlo ancora di più. Vorrei amarlo per quelli che non l'amano, per quelli che lo disprezzano, per quelli che l'offendono, insomma il mio desiderio non è che d'amare. La gente del mondo dice che

noi siamo egoiste mentre ci rinchiudiamo in un convento e pensiamo solo a noi. E' una falsità. Noi viviamo una vita di continuo sacrificio fino alla immolazione per la salvezza delle anime. (alla mamma)

Io sono felice e la mia felicità è veramente grande. Che gioia poter soffrire qualcosa per amore di Gesù e per le sue anime. Io ho fatto un grande atto di abbandono nelle mani del Signore e il cuore e l'anima mia si sono trovati immersi in una profonda pace, in grande letizia. (a don Basilio Meloni)

Gesù mi ha scelta quale privilegiata dell'amor Suo dandomi la sofferenza per rendermi più simile a Lui e io ne sono ben felice e lo ringrazio. Sento che non arriverò mai a capire abbastanza l'amore che Gesù mi dimostra in offrirmi questa croce. Certo la malattia è un poco umiliante per la natura, ma l'amore e la grazia presto la vincono e le umiliazioni della natura diventano le più care delizie dell'anima. (a don B. Meloni)

Non vi addolorate o attristate per me, perché io sono sempre contenta e felice di tutto ciò che il Signore dispone. (alla mamma)

La testimonianza ecumenica di frère Roger di Taizé: insegnamento, prassi, vita

Il nome di Taizé, per molte persone, suona familiare: da ormai mezzo secolo, la comunità accoglie ogni anno decine di migliaia di persone – giovani soprattutto – a cui offre, attraverso la preghiera, di vivere una comunione con un Dio infinitamente vicino e, nell'incontro con altri, di sperimentare la Chiesa al di là delle barriere confessionali e in una dimensione che supera i confini dei continenti.

Attorno al nome di Taizé si sono però anche focalizzati molti interrogativi, soprattutto di ordine ecumenico. Ci si è chiesti qual è l'appartenenza confessionale di una comunità nata in seno alle Chiese della Riforma, ma da sempre molto vicina alla Chiesa cattolica. Si è perfino arrivati ad accusare Taizé di avere “tradito” le Chiese protestanti dalle quali provenivano i primi fratelli, e questo interrogativo si è dunque naturalmente posto anche per l'appartenenza ecclesiale dei singoli membri della comunità. È stato sollevato anche il problema dell'eucaristia celebrata a Taizé e quello della pratica di ciò che è stato definito “intercomunione” in seno ad assemblee ecclesialmente molto composite quali sono abitualmente quelle di Taizé. Altre interrogativi potrebbero ancora essere elencati.

Qui vogliamo accostarci a Taizé e alle domande in materia ecumenica che nascono intorno a questo luogo attraverso l'incontro con la vita e l'insegnamento del suo fondatore, frère Roger Schutz: di fatti, la testimonianza di frère Roger è inseparabile da quella della sua comunità. O meglio, è nella comunità e attraverso di essa che la prassi e le iniziative ecumeniche di frère Roger trovano la loro concretizzazione e la loro risonanza. Se ci è tuttavia permesso di focalizzare l'attenzione in modo più particolare sulla sua persona, mi pare sia non solo perché, in quanto fecondo ispiratore, ha ininterrottamente vivificato e accompagnato la vicenda di Taizé fino alla propria morte, ma anche perché lui stesso è divenuto una figura mediatica, e, come la sua comunità, è stato oggetto di discussioni – per non dire di critiche – a causa dell'originalità delle posizioni ecclesiali ed ecumeniche che ha assunto.

1. Una vita donata per l'unità delle Chiese

Roger Schutz è nato il 12 maggio 1915, ultimo di nove figli, nel paesino di Provence, nelle montagne che circondano il lago di Neuchâtel (Svizzera)¹. Suo padre era pastore riformato. All'età di ventun'anni, nel 1936, dopo una grave tubercolosi polmonare che l'ha immobilizzato per vari anni, seguendo il desiderio di suo padre inizia a Losanna gli studi di teologia, che proseguirà poi a Strasburgo fino alla guerra. Nel 1939 viene eletto presidente dell'Associazione cristiana degli studenti di Losanna, in seno alla quale crea un gruppo di giovani, chiamato "la grande Comunità", che si raduna per degli scambi e dei ritiri.

All'inizio della seconda guerra mondiale, alla ricerca di un luogo fisso per radunare questo gruppo e per vivere al cuore delle tensioni del momento, si reca in Francia. Il 20 agosto 1940 gli viene offerta una grande casa nel villaggio di Taizé, a pochi chilometri dalla linea di demarcazione che separa la Francia libera da quella occupata dai tedeschi: vi si insedia e accoglie profughi, soprattutto ebrei.

Presto entra in contatto con alcuni pastori e preti di Lione, e già nell'estate del 1941 padre Paul Couturier (iniziatore della settimana di preghiera per l'unità dei cristiani) fa un soggiorno a Taizé. L'anno successivo frère Roger conosce il gesuita Henri de Lubac e incontra il gruppo ecumenico di Dombes, che si dedica al dialogo teologico tra le diverse confessioni cristiane.

Dopo questi primi anni a Taizé, nel 1942, in seguito all'occupazione totale della Francia, è costretto a ritornare in Svizzera, dove discute la tesi di laurea presso la Facoltà di teologia di Losanna e conclude gli studi accademici. È durante questo soggiorno svizzero, che durerà due anni, che il futuro fondatore di Taizé inizia un'esperienza di vita comune e di preghiera a Ginevra con altri tre studenti protestanti.

A luglio 1944 Roger Schutz è consacrato pastore riformato a Neuchâtel e a ottobre, con i tre compagni che si sono uniti a lui a Ginevra, si reinsedia nella casa di Taizé, dove il gruppo accoglie prigionieri tedeschi e una ventina di bambini francesi rimasti orfani a causa della guerra. Iniziano allora gli anni fecondi della fondazione. Frère Roger ricorderà più tardi: "Nella vocazione della nostra comunità, ci sono sempre state due aspirazioni: camminare in una vita interiore attraverso la preghiera, e assumere delle responsabilità per rendere la terra più abitabile. L'una non può stare senza l'altra" (*Avverti una felicità?*, p. 79)². La passione ecumenica si trova per così dire alla

¹ Per tutto il paragrafo, cf. *Scegliere di amare. Frère Roger di Taizé, 1915-2005*, Elledici, Leumann 2007; Jean-Claude ESCAFFIT, Moïz RASIWALA, *Storia di Taizé*, Lindau, Torino 2008.

² Le opere citate di fr. Roger Schutz verranno indicate nel corso del testo con il solo titolo. Si tratta di: *Introduction à la vie communautaire*, Labor et Fides/Je sers, Genève/Paris 1944; *L'oggi di Dio* (1962), *L'unità speranza di vita* (1962), *Dinamica del provvisorio* (1965), *La regola di Taizé* (1967), *Unanimità nel pluralismo* (1967), *La tua festa non abbia fine* (1971), *Lotta e contemplazione* (1973), *Stupore di un amore* (1980), *I tuoi deserti fioriranno* (1984), *Passione di*

cerniera tra queste due tensioni. Nel fascicolo pubblicato nel 1941, dove frère Roger spiega il proprio progetto comunitario e che funge anche da prima regola, la ricerca dell'unità dei cristiani appare già come parte integrante della vita comunitaria; vi si legge: "Vorremmo tenere presente la visione della lacerazione del corpo di Cristo, in modo da essere un fermento di inquietudine per i cristiani che considerano come normale la divisione della Chiesa universale. La nostra comunità deve essere un focolare di ecumenismo"³.

Nel 1948 il nunzio a Parigi, Angelo Roncalli (futuro papa Giovanni XXIII), concede alla giovane comunità riformata l'autorizzazione di utilizzare la chiesa romanica del paese per gli uffici comunitari. Si instaura anche la prima collaborazione con il gesuita Joseph Gelineau nella ricerca del canto liturgico. Due filosofi visitano regolarmente la comunità: il cattolico Emmanuel Mounier e l'evangelico Paul Ricœur. Ma i primi fratelli non dimenticano il ministero in vista del quale si sono formati: Roger Schutz assume per quasi una decina d'anni la responsabilità della parrocchia riformata di Mâcon, mentre Max Thurian e Daniel de Montmollin assicurano una presenza pastorale presso i protestanti della regione.

Nel frattempo la comunità, della quale frère Roger era diventato formalmente priore, conosce nuove entrate e la mattina di Pasqua del 1949, nella chiesa romanica di Taizé, i primi sette fratelli pronunciano il loro impegno per tutta la vita nel celibato e nella comunione dei beni. Nell'inverno di tre anni dopo frère Roger redige la *Regola di Taizé*, nella quale sottolinea nuovamente l'urgenza ecumenica; si legge a conclusione della premessa: "Non rassegnarti mai allo scandalo della separazione fra cristiani che professano così facilmente l'amore del prossimo, ma rimangono divisi. Abbi la passione dell'unità del Corpo di Cristo" (p. 15).

Sin dall'inizio, i fratelli tessono legami importanti con le autorità ecclesiastiche cattoliche: lo stesso anno delle prime professioni, il cardinale di Lione organizza per frère Roger una prima udienza a Roma presso Pio XII (a questo viaggio risale anche l'amicizia con Giovanni Battista Montini, futuro papa Paolo VI). Poi nel 1958, solo pochi giorni dopo l'insediamento di Giovanni XXIII, il priore di Taizé sarà ricevuto dal nuovo papa che gli manifesterà una spontanea fiducia. Da allora i papi successivi – Giovanni XXIII, Paolo VI e Giovanni Paolo II – riceveranno ogni anno il fondatore di Taizé in udienza. Egli parteciperà anche, con frère Max Thurian, al concilio Vaticano II, come osservatore non cattolico. Dal 1962 al 1965 assisterà a tutte le sessioni, stringendo amicizia con molti teologi e prelati, fra cui dom Helder Camara e il vescovo Karol Wojtyła che, in veste di papa Giovanni Paolo II, si recherà a Taizé nel 1986.

Durante gli anni Sessanta, Taizé si apre ugualmente all'ortodossia: nel 1962, a Istanbul, frère Roger visita il patriarca ecumenico di Costantinopoli Athenagoras, con cui si incontrerà più volte in

un'attesa (1986), pubblicati da Morcelliana, Brescia; *Le fonti di Taizé* (1998), *Dio non può che amare* (2003), *Avverti una felicità?* (2005), pubblicati da Elledici, Leumann (tra parentesi la data dell'edizione italiana).

³ Roger SCHUTZ, *Communauté de Cluny. Notes explicatives*, G. Neveu, Lyon 1941.

seguito. Sulla strada del ritorno il priore attraversa alcuni paesi ortodossi dell'est europeo dove poi ritornerà a più riprese. Sempre nel 1962 è il metropolita Nikodim, responsabile delle relazioni esterne del patriarcato di Mosca, a fare visita a Taizé. L'anno successivo, frère Roger si reca in Grecia per i festeggiamenti del millenario del Monte Athos.

Ma la dimensione ecumenica si concretizza anche nella comunità e intorno ad essa: nel 1960, mentre Taizé annovera una quarantina di fratelli provenienti da Chiese riformate e luterane, il primo anglicano entra a fare parte della comunità. Lo stesso anno ha luogo a Taizé un incontro fra una decina di vescovi cattolici e una sessantina di pastori protestanti per una condivisione su temi pastorali: trattandosi del primo raduno di questo tipo dopo le rotture del XVI secolo, l'incontro è considerato un evento. Nell'agosto del 1962 viene poi inaugurata la nuova chiesa della comunità di Taizé, significativamente denominata chiesa della Riconciliazione. Due anni dopo, una fraternità francescana si insedia a Taizé, e nel 1965 dei monaci ortodossi si stabiliscono nei pressi della comunità. Nel 1969 un primo giovane cattolico diventa fratello di Taizé.

Con la fine degli anni Sessanta gli accenti di interesse si spostano: siccome da una decina di anni i giovani sono sempre più numerosi a visitare la comunità, nell'estate del 1966 Taizé organizza per loro un primo incontro internazionale. Otto anni più tardi avrà luogo a Taizé l'importante "concilio dei giovani", che dopo una preparazione internazionale pluriennale, vedrà la partecipazione di quasi quarantamila giovani. Da questa esperienza nasceranno sia gli incontri settimanali per giovani che la comunità anima fino ad oggi durante tutto l'anno a Taizé, sia il "pellegrinaggio di fiducia sulla terra" che comprende raduni annuali nelle grandi città europee e in altri continenti. Per questi giovani ospiti, frère Roger redige ogni anno una *Lettera* che guida le meditazioni personali e di gruppo. Se l'attenzione all'unità dei cristiani e alla riconciliazione vi è sempre presente, le tematiche spirituali della ricerca di senso, della preghiera e dell'impegno concreto occupano però il primo posto.

Ad aprile 2005 frère Roger effettua il suo ultimo viaggio fuori dalla comunità per assistere ai funerali di Giovanni Paolo II. Come sappiamo dall'immagine di agenzia che ha fatto il giro del mondo, in quell'occasione riceve pubblicamente la comunione dalle mani del cardinale Joseph Ratzinger, che pochi giorni dopo sarà eletto papa Benedetto XVI.

Poi il 16 agosto, tre mesi dopo avere festeggiato i suoi 90 anni, il fondatore di Taizé viene pugnalato a morte da una ragazza psicolabile nel corso della preghiera della sera nella chiesa della Riconciliazione. Molti hanno letto la sua morte come il segno concreto di una vita offerta, vulnerabile perché aperta agli altri senza riserve: una "vita donata per l'unità delle Chiese", secondo le parole con cui frère Roger viene ricordato al monastero di Bose nelle litanie dei santi monaci.

2. Come una parabola

Come indica il titolo, questa relazione evocherà innanzitutto la *testimonianza* di frère Roger. Sì, perché il fondatore di Taizé non era un “teorico”, ma ha invece sempre cercato di tradurre in pratica, in segni concreti le proprie intuizioni. Si potrebbe dire che, piuttosto che sostenere delle idee, ha continuamente cercato di favorire quel che vorrei chiamare il *primato della vita*: ad esempio, da giovane, frère Roger era colpito dal fatto che tante persone in Europa, che pure avevano sentito parlare di Gesù Cristo, del Vangelo e della Chiesa, non ne erano minimamente influenzate. Come mai, si chiedeva, la fede non ispira più le popolazioni dell’Europa? La sua risposta è stata: non bastano le parole; ci vogliono segni concreti, vissuti, per trasmettere il messaggio cristiano. Si può allora dire che con la fondazione di una comunità ha voluto dare un tale segno, attraverso il quale, senza troppe spiegazioni, poter far giungere il messaggio evangelico alle persone del suo tempo. Inoltre, in un mondo in cui i cristiani sono divisi in varie confessioni contrapposte, frère Roger ha avuto l’intuizione che una comunità monastica nella quale vivano, preghino e lavorino insieme cristiani di diverse tradizioni può costituire una risposta concreta al problema della divisione delle Chiese.

Ma se frère Roger era impaziente che le idee si incarnassero nella realtà, traeva ugualmente dalla vita stessa, da esperienze vitali anche di altri, appelli per la propria auto-comprensione e la propria pratica. Così, sempre in campo ecumenico, è stato influenzato per tutta l’esistenza dall’esempio della nonna materna, come ha raccontato a più riprese:

Posso qui ricordare che mia nonna ha con intuito scoperto come una chiave della vocazione ecumenica e che mi ha aperto una via verso la concretizzazione? Segnato dalla testimonianza della sua vita, ancora molto giovane, ho trovato la mia propria identità di cristiano riconciliando in me stesso la fede delle mie origini con il mistero della fede cattolica, senza rottura di comunione con nessuno (*Dio non può che amare*, p. 86)⁴.

Frère Roger non era dunque un ideologo, ma accordava il primato all’esperienza viva. Non per questo però era un “attivista”; lo capiamo considerando il suo modo ben preciso di guardare alla realtà: possiamo chiamarla la sua *visione universale*, che anch’essa non è estranea al tema dell’unità dei credenti in Cristo. Detto molto semplicemente, frère Roger desiderava sempre capire gli altri, invece di giudicarli. Questo atteggiamento di assoluta benevolenza risale a un’esperienza fatta in giovinezza:

Mi chiedevo: esiste una via sulla nostra terra, per giungere a capire tutto dell’altro? Un giorno di

⁴ Cf. anche *Passione di un’attesa*, pp. 167-168.

cui ricordo la data, in un luogo che potrei descrivere, colorato dalla luce filtrata d'una sera di fine estate, mentre le ombre scendevano sulla campagna, accadde che presi una decisione. Mi dissi: se quella via esiste, comincia da te stesso e impegnati, proprio tu, a capire tutto di ogni uomo. Quel giorno ebbi la convinzione che la decisione presa sarebbe rimasta valida fino alla morte. Si trattava, in verità, di ritornare, e ritornare ancora per tutta la vita, a quella decisione: cercare di capire tutti piuttosto che di essere capito (*Stupore di un amore*, p. 9).

Tradotta in termini più teologici, quest'intuizione faceva di lui un uomo convinto che il Dio della Bibbia, il Dio di Gesù Cristo, non esclude nessuno dal suo amore; con Gesù una sorgente di vita veramente universale è entrata nella storia umana. Tale consapevolezza spingeva frère Roger a un atteggiamento mai esclusivo, ma di ascolto rivolto a tutte le persone e a ogni Chiesa, un atteggiamento "inclusivo" che si concretizzava a Taizé attraverso l'accoglienza di tutti.

Sono dunque la vita e la prassi di frère Roger, caratterizzate dall'empatia per ogni uomo, a permetterci di capire il suo impegno in campo ecumenico. I suoi scritti – che non cercano mai di raggiungere una sorta di sistematicità né di imporre norme, ma sempre di condividere un'esperienza, in modo breve e spesso poetico – vengono per così dire solo a confermare le intuizioni vitali che egli traduce in gesti concreti nella sua esistenza.

Possiamo a questo riguardo riprendere un'immagine, quella della *parabola*, che frère Roger stesso usava così volentieri. Quando definiva la comunità di Taizé, la presentava sovente come una "parabola di comunione": come la comunità non ha il suo fine in se stessa, ma rinvia sempre a una realtà di comunione più grande – allo stesso modo delle parabole bibliche di Gesù –, così la testimonianza di frère Roger non può limitarsi a un discorso teorico, ma si esprime in una storia vissuta, certamente non compiuta in se stessa, ma aperta a ben altre realizzazioni. Tenendo presente che l'episodio narrato da una parabola non è mai univoco, capiamo anche che il suo senso è come sospeso, perché lascia a ciascuno il compito di interpretarla, rinviando ancora a realtà ulteriori. La vita di comunione di frère Roger non è dunque da leggere come una storia compiuta, ma molto di più come un invito, rivolto ai cristiani tutti, a cercare di impegnarsi a loro volta per aprire vie di riconciliazione nelle divisioni tra le diverse comunità ecclesiali.

3. Lealtà e solidarietà con tutte le Chiese

L'urgenza del superamento delle divisioni fra cristiani – in vista di una riconciliazione fra tutti gli uomini – ha sempre abitato il cuore e ispirato l'azione di frère Roger. Già da piccolo, il figlio del pastore Schutz aveva sentito intuitivamente lo scandalo, di fronte al mondo, delle separazioni confessionali e l'appello interiore a impegnarsi per ricomporre l'unità delle Chiese.

L'esempio di alcune donne l'aveva segnato, come quello della signora Bioley-Delacoste, una cattolica da cui era stato messo a pensione durante le scuole medie; ma soprattutto sua nonna che, dopo la prima guerra mondiale, cercando di compiere in prima persona la riconciliazione richiesta ai cristiani che si erano combattuti con le armi in Europa, pur essendo di un'antica famiglia evangelica, "cominciò a frequentare la Chiesa cattolica, senza peraltro manifestare alcuna rottura con i suoi" (*Avverti una felicità?*, p. 97)⁵.

Se questi esempi hanno senz'altro formato il piccolo Roger, è poi soprattutto in prima persona che egli si è impegnato a cercare la prossimità con le altre Chiese e offrire vie di superamento delle divisioni confessionali. Ne troviamo la testimonianza nei suoi scritti lungo tutta la sua vita. Già nel primo capitolo del primo libro di Roger Schutz, pubblicato nel 1944, si leggeva: "Pentiamoci perché, pur essendo figli di uno stesso Padre, ci abituiamo a vivere in confessioni e Chiese separate, e perché la nostra divisione appare in modo così visibile nella mancanza di amore" (*Introduction à la vie communautaire*, p. 16). Quindici anni dopo affermava ancora: "Aprendo gli occhi sullo scandalo delle nostre divisioni, cerchiamo un'unità visibile, condizione di uno slancio missionario, capace di portare il Vangelo a tutti gli uomini del mondo" (*L'oggi di Dio*, p. 62). E ancora nel suo ultimo libro, pubblicato poche settimane prima della morte, frère Roger scriveva:

Quando la comunione tra cristiani è una vita vissuta e non solo una teoria, questa diffonde una speranza luminosa. E ancora più: può sostenere l'indispensabile ricerca di una pace nel mondo. Allora, per quale motivo i cristiani potrebbero ancora rimanere separati? Oggi è urgente una riconciliazione dei cristiani, non può essere continuamente rinviata a più tardi, sino alla fine dei tempi (*Avverti una felicità?*, p. 93).

Tale impazienza ecumenica, sottolinea il priore di Taizé, richiede uno sforzo, condiviso tra tutte le Chiese, verso un'unità che non può basarsi sulla vittoria di una di esse:

L'unione dei cristiani non si otterrà col trionfo degli uni sugli altri. Se vi fosse vittoria degli uni e sconfitta degli altri, nessuno accetterebbe una simile unità ... Il lavoro ecumenico è fatto di pazienza e di carità. Non sarà efficace che se attendiamo dai nostri fratelli i passi possibili invece di chiedere loro passi che la loro fede rende impossibili, e se siamo pronti noi stessi a fare quelli che non contraddicono le nostre convinzioni fondamentali (*L'unità, speranza di vita*, pp. 89-90 e 100).

⁵ Cf. *I tuoi deserti fioriranno*, pp. 76-77. D'altra parte il nonno, morto nel 1912 e che frère Roger non ha dunque conosciuto, aveva fatto un itinerario diametralmente opposto: dopo essersi formato nel seminario cattolico di Sens, aveva aderito, dopo il Vaticano I, alla chiesa vetero-cattolica, dove era stato ordinato prete, prima di passare poi alla chiesa riformata, nella quale aveva esercitato il ministero pastorale: cf. Yves CHIRON, *Frère Roger, 1915-2005. Fondateur de Taizé*, Perrin, Paris 2008, pp. 13-17.

Quest'atteggiamento porterà il fondatore di Taizé, da riformato, a vivere molto presto una grande vicinanza alla Chiesa cattolica. Il suo interesse per l'altra Chiesa, che non indica mai in lui un rinnegamento delle proprie origini, denota invece un ardente desiderio di unità. In questo senso, la vita monastica stessa che il giovane teologo intende fare nascere sul suolo evangelico non costituisce una cattolicizzazione in qualche modo forzata suggerita alla propria Chiesa, ma la volontà pressante di aprire tutte le Chiese alla ricerca dell'unità di cui la comunità è parabola. Scriverà: "La particolare vocazione [della nostra comunità] non le impedisce di essere solidale con le Chiese della Riforma: Taizé cerca precisamente in mezzo ad esse la via dell'unità visibile dei cristiani" (*L'oggi di Dio*, p. 13).

È stata questa la ricerca costante di frère Roger. Nel suo intento, questo sforzo paziente, leale e senza astuzia doveva passare attraverso segni (come appunto quello della comunità), iniziative audaci e soprattutto incontri personali, più che attraverso contatti ufficiali, programmi a lungo preparati o confronti polemici. Vediamo ora alcune tappe di questo cammino, passando successivamente in rassegna i legami del priore di Taizé con ognuna delle famiglie confessionali.

a) Chiese della Riforma

La Chiesa riformata, Chiesa delle sue origini familiari, era ovviamente la prima con la quale frère Roger ha dovuto misurarsi, in particolare attraverso il suo progetto di vita comunitaria. Nel XVI secolo, Lutero prima, e poi Calvino, sulla base della loro teologia della grazia, avevano in effetti criticato la pratica monastica. Essi sospettavano che i monaci volessero ottenere la salvezza mediante delle opere, cioè mediante una disciplina e un'ascesi proprie. Così, a partire dalla Riforma, non si sono costituite comunità monastiche protestanti. L'inizio del XX secolo conosce però una nuova evoluzione al riguardo, una dinamica nella quale si inserisce anche il giovane fondatore di Taizé. Già nell'Ottocento una forma di vita religiosa era ritornata in vita in seno alle Chiese evangeliche, mediante le comunità di "diaconesse", soprattutto in Germania, in Francia e in Svizzera. Poi, all'inizio del Novecento, fioriscono alcune comunità contemplative: a Grandchamp (Svizzera), Pomeyrol (Francia), Imshausen (Germania). Nello stesso periodo Dietrich Bonhoeffer pubblica il suo libretto *Vita comune*⁶, nel quale condivide con un largo pubblico l'esperienza comunitaria vissuta con gli studenti del seminario confessante di Finkenwalde durante gli anni della barbarie nazista. Nella stessa epoca ancora, in modo sorprendente, il grande teologo Karl Barth giustifica anche lui l'esistenza di "comunità particolari nella Chiesa" evocando "un certo ministero di fede e di amore che rende necessaria una vita comunitaria a tutti gli effetti", anche se "nessuna casa di questo genere può interamente evitare una certa parentela con il convento cattolico"⁷.

⁶ Dietrich BONHOEFFER, *Vita comune*, Queriniana, Brescia 2003.

⁷ Karl BARTH, *Les communautés chrétiennes dans la tourmente*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel/Paris 1943; cf. ID.,

Queste aperture rimangono però timide e largamente minoritarie nel contesto delle Chiese protestanti. Con il suo progetto comunitario, esplicitamente volto alla risoluzione delle divisioni confessionali, frère Roger si è dunque trovato a lungo confrontato con incomprensioni in seno alle Chiese da cui lui e i suoi primi fratelli provenivano e nelle quali alcuni di loro hanno poi anche esercitato il ministero pastorale.

Le relazioni di Taizé con la Chiesa riformata di Francia in particolare non sono mai state facili. Nel 1956, frère Roger desiderava che alcuni dei suoi fratelli vi fossero consacrati pastori, ma il consiglio nazionale della Chiesa francese si rifiutò di procedere a tali ordinazioni (come pure alcune Chiese riformate svizzere), temendo per i fratelli pastori un possibile caso di conflitto tra l'obbedienza alla comunità e l'obbedienza alla disciplina della Chiesa riformata alla quale un ministro ordinato è tenuto. Più in profondità però, era l'indipendenza istituzionale di Taizé che faceva problema: la forma inedita della comunità le impediva, in effetti, di essere integrata in una Chiesa istituita.

Finalmente nel 1958, al sinodo nazionale della Chiesa riformata di Francia, un accordo fu reso pubblico: vi si riconosceva “la forma caratteristica della vocazione al servizio di Cristo nella Chiesa” dei fratelli che “appartengono ognuno personalmente a una Chiesa particolare della Riforma”, accordando alla comunità “la libertà di organizzare la sua vita interna”⁸. Frère Roger poteva considerarsi felice di questa fragile normalizzazione, lui che affermerà l'anno successivo: “Con la vocazione monastica abbiamo deliberatamente affondato le nostre radici al di là della Riforma, tentando di ritornare alle fonti”⁹ della Chiesa indivisa.

Ma anche in seguito la Chiesa evangelica francese ha spesso temuto che i fratelli potessero essere considerati a torto dei suoi rappresentanti nelle iniziative internazionali che intraprendevano. Inoltre, sempre di più con il passare degli anni, alcune posizioni di frère Roger vicine alla Chiesa cattolica vennero aspramente criticate dagli organismi riformati. Ciononostante la Federazione protestante di Francia associò Taizé alla fondazione del proprio “Dipartimento di ricerche comunitarie” (1963) e fece entrare per alcuni anni un rappresentante della comunità nel Consiglio nazionale della Federazione. Ma nel 1975 i rapporti si complicarono ulteriormente e la comunità chiese di non figurare più nell'annuario ufficiale dei protestanti francesi. Per la verità, frère Roger ha sempre temuto che la dimensione istituzionale spegnesse la vitalità delle proprie iniziative. Ha scritto in tal senso: “Nella storia dei cristiani, tante istituzioni, per conservarsi attraverso i tempi, hanno finito col perdere il carattere provvisorio che era proprio delle loro origini. Hanno bisogno per sopravvivere di circondarsi continuamente di barriere protettive” (*Unanimità nel pluralismo*, p.

Dogmatique IV/2, Labor et Fides, Genève 1968, pp. 10-18.

⁸ Annie PERCHENET, *Renouveau communautaire et unité chrétienne. Regards sur les communautés anglicanes et protestantes*, Mame, Paris 1967, pp. 375-376.

⁹ *Le Monde*, 11 febbraio 1959.

42). Tra queste barriere, vi sono anche quelle confessionali, che frère Roger ha sempre cercato di oltrepassare, provocando spesso incomprensione nelle Chiese della Riforma.

La questione del posizionamento ecclesiale di Taizé fu nuovamente affrontata in un incontro di chiarificazione a Parigi, nel 1982, tra il presidente della Federazione protestante di Francia e il priore di Taizé. Fu chiesto a frère Roger: “Riconosce ancora l’eredità della Riforma?”; pur rispondendo affermativamente, il priore aggiunse: “Riconosco anche lo spirito e l’eredità della Chiesa cattolica”¹⁰. Evidentemente nessuna istituzione ecclesiale poteva accogliere questa appartenenza non esclusiva.

A livello informale, però, molti legami continuarono a unire frère Roger e la sua comunità alle Chiese della Riforma. Basti ricordare l’amicizia profonda del priore di Taizé con il vescovo luterano di Dresden Johannes Hempel negli anni Settanta e Ottanta, ma anche le importanti visite a Taizé degli arcivescovi di Canterbury Michael Ramsay nel 1973 e George Carey nel 1992, quella di tutti i vescovi della Chiesa luterana di Svezia nel 1994, senza dimenticare la delegazione della Federazione protestante di Francia recatasi a Taizé per reinstaurare rapporti pacifici nel 2002.

b) Chiesa cattolica

Già durante la sua infanzia il piccolo Roger era stato confrontato con la presenza della Chiesa cattolica, lo abbiamo evocato sopra. E sono soprattutto esperienze personali che lo hanno segnato: lui stesso narra che, in un’epoca in cui le confessioni si ignoravano quasi completamente, una visita a cinque anni in una Chiesa cattolica e la presenza, di nascosto, alla celebrazione della messa, alcuni anni più tardi, gli hanno fatto scoprire l’atmosfera carica di senso del mistero della Chiesa cattolica. La vita gli permetterà di approfondire questa realtà al punto di potere scrivere cinquant’anni più tardi: “Mi ritrovo spesso nella piccola chiesa romanica, davanti alla custodia eucaristica. Questo luogo è abitato. La fede della Chiesa cattolica lo testimonia fin dai primi secoli” (*La tua festa non abbia fine*, pp. 46-47).

L’attrazione del giovane Roger Schutz per la Chiesa cattolica si intuisce anche dal tema della tesi di laurea che ha presentato nel 1943 alla Facoltà di teologia di Losanna su “L’ideale monastico fino a san Benedetto e la sua conformità con l’Evangelo”. Stupisce la straordinaria conoscenza del monachesimo antico da parte di uno studente di teologia appartenente a una Chiesa nella quale le comunità monastiche erano state bandite da quattro secoli. Nella tesi si nota inoltre la grande familiarità del futuro fondatore con i padri della Chiesa indivisa; uno dei primissimi fratelli ha raccontato al riguardo: “Me ne parlava come se li avesse conosciuti di persona. Li considerava suoi amici e ispiratori. Si trattava di una familiarità sorprendente, visto che non erano di certo un

¹⁰ ESCAFFIT, RASIWALA, *Storia di Taizé*, pp. 85-86.

argomento di studio privilegiato nelle facoltà protestanti svizzere”¹¹.

Ma è attraverso l’incontro con alcune personalità del mondo cattolico che frère Roger perviene a creare legami concreti con la Chiesa di Roma. Sono teologi, religiosi, ma anche vescovi con i quali il giovane priore entra in contatto. Già nei primi anni della comunità, il cardinale di Lione Pierre Gerlier organizza per il priore di Taizé un’udienza presso Pio XII. Sarà lo stesso cardinale ad introdurlo presso Giovanni XXIII, solo pochi giorni dopo il suo insediamento. Frère Roger ha spesso ricordato quest’udienza del 1958, e quelle successive:

Fin dal nostro primo incontro con lui, abbiamo avuto la certezza di essere amati, compresi. Giovanni XXIII impresse su di noi un segno indelebile ... Attraverso di lui una primavera entrò nella nostra comunità. Per noi fu come una nuova partenza. Giovanni XXIII rimane l’uomo che forse ho più venerato sulla terra¹².

Attraverso la testimonianza della sua persona, papa Giovanni ha trasmesso al fondatore di Taizé il senso del mistero di comunione della Chiesa e gli ha insegnato in profondità cosa significava il ministero di un pastore universale. L’ultima udienza con lui ebbe di nuovo su frère Roger un’influenza decisiva. Volendo ricevere come un testamento, il priore domandò al papa morente: “Qual è il posto di Taizé nella Chiesa?”; Giovanni XXIII, facendo con le mani dei gesti circolari, precisò: “La Chiesa cattolica è costituita da cerchi concentrici sempre più grandi”; voleva fare comprendere a frère Roger – che da anni viveva una certa comunione con la Chiesa cattolica – che Taizé si trovava già in uno di questi cerchi. “Le sue parole ci hanno come inseriti nella realtà della Chiesa”¹³, ebbe a commentare il fondatore di Taizé.

La presenza del priore di Taizé, con frère Max Thurian, al concilio Vaticano II offrirà anche molte opportunità di incontri e di collaborazione; tante amicizie nasceranno, che inseriranno Taizé più fattivamente nell’ampio mondo cattolico (attraverso operazioni di aiuto alle popolazioni del Sud America, per esempio). Per frère Roger, l’esperienza porterà inoltre all’intimo desiderio di “una nuova dimensione” dell’ecumenismo, senza la quale – secondo le sue parole – “l’ondata ecumenica ricadrà, invece di guadagnare a poco a poco tutti i cristiani e per mezzo loro tutti gli uomini”. Svilupperà queste riflessioni in un intero libro che uscirà poche settimane prima dell’ultima sessione del Concilio (*Dinamica del provvisorio*, cit. a p. 9).

La vicinanza di Taizé con Roma si misura negli anni successivi al Concilio attraverso alcuni altri eventi: il più significativo è senz’altro la nomina nel 1971 di un rappresentante permanente del priore di Taizé presso la Santa Sede, “affinché esistesse un legame diretto” (*Avverti una felicità?*, p.

¹¹ ESCAFFIT, RASIWALA, *Storia di Taizé*, p. 29.

¹² *Scegliere di amare*, pp. 74-75.

¹³ *Le Monde*, 2 settembre 2000.

103). Inoltre, dal 1969, con l'accordo del cardinale di Parigi François Marty, un primo fratello cattolico era entrato a fare parte della comunità; farà professione nel 1972. Quello stesso anno, frère Roger riceve per la prima volta la comunione durante l'eucaristia cattolica presieduta dal vescovo di Autun. L'autorizzazione a comunicarsi sarà poi estesa anche a tutti i fratelli¹⁴. Come spiegherà frère Alois, successore del fondatore quale priore di Taizé, “era impensabile non comunicare alla stessa mensa eucaristica” mentre la comunità “si apprestava a ricevere l'impegno a vita del primo fratello cattolico”¹⁵.

Ma nonostante questa apparente serenità nelle relazioni, e nonostante l'amicizia dei papi successivi con frère Roger, alcune difficoltà si manifestarono nei rapporti tra Taizé e i responsabili dei dicasteri romani: si cercava uno statuto per questa comunità inclassificabile, nata protestante, ma così vicina alla Chiesa di Roma da avere ricevuto il permesso di accogliere membri cattolici. Nel 1974 frère Roger riceve una convocazione dalla Congregazione per la dottrina della fede, dove si reca con altri tre fratelli. Deve a lungo esprimersi sulla sua lealtà nei confronti della Chiesa cattolica. Deve anche precisare la sua posizione sull'intercomunione, e spiega: “La comunità non la richiede secondo una simmetria perfetta. La relazione tra cristiani divisi è asimmetrica, ciascuno apporta i doni che ha ricevuto”¹⁶. Anche se, due giorni dopo quest'incontro, Paolo VI ribadirà a frère Roger la sua totale fiducia, il priore di Taizé, la cui apertura alla Chiesa di Roma era così sincera, conserverà fino alla fine dei suoi giorni la ferita provocatagli da quell'episodio.

c) Chiese ortodosse

Durante la sua vita, frère Roger si è naturalmente aperto anche all'Oriente cristiano. Anche in questo caso, “l'amore profondo per la Chiesa ortodossa risale all'infanzia”, attraverso l'incontro con rifugiati russi in Svizzera; ricorderà: “Cercavo di discernere sui volti la sofferenza di quei cristiani venuti dalla Russia” (*Dio non può che amare*, pp. 98-99). Diversi legami personali con responsabili di Chiese hanno poi fatto crescere questa relazione. Quello con il patriarca Athenagoras, visitato più volte a Costantinopoli, ha contato molto a motivo della sua passione profetica per l'unità. Frère Roger raccontava volentieri l'ultimo incontro avuto con lui: “Al momento della nostra partenza, alzò le mani come per presentare il calice dell'eucaristia e ripeté ancora una volta: ‘Il calice e la frazione del pane, non vi è altra strada, ricordatevelo’...” (*La tua festa non abbia fine*, p. 124). La fiducia di Athenagoras permise di aprire, durante gli anni Sessanta, un *metochion* ortodosso a Taizé. Ricordiamo anche il metropolita Nikodim di Pietroburgo, venuto a Taizé fin dagli anni Sessanta e che frère Roger visitò in Russia nel 1978. La sua testimonianza,

¹⁴ ESCAFFIT, RASIWALA, *Storia di Taizé*, pp. 73 e 177.

¹⁵ *La Croix*, 6 settembre 2005. D'altronde, anche nel 1972, il Gruppo di Dombes – del quale frère Max Thurian era membro influente – pubblicava presso le edizioni di Taizé il suo “accordo dottrinale sull'eucaristia” intitolato *Verso una stessa fede eucaristica*.

¹⁶ ESCAFFIT, RASIWALA, *Storia di Taizé*, p. 89.

scrisse il fondatore di Taizé, “lasciava percepire che il segreto dell’anima ortodossa stava innanzitutto in una preghiera aperta alla contemplazione” (*Dio non può che amare*, p. 98).

Durante gli ultimi anni, è stato soprattutto attraverso l’accoglienza a Taizé di numerosi giovani dell’Est che frère Roger ha cercato di vivere la comunione con l’ortodossia. Nel suo ultimo libro si chiede: “Come esprimere abbastanza la gratitudine agli ortodossi di Russia, di Bielorussia, dell’Ucraina per ciò che sono stati nelle prove attraversate durante settant’anni e per ciò che sono oggi? Come essere abbastanza attenti ai doni deposti nei popoli di Romania, Serbia, Bulgaria, Grecia?” (*Avverti una felicità?*, pp. 116-117).

4. Un ecumenismo vissuto spiritualmente

L’azione ecumenica di frère Roger, ha scritto l’attuale arcivescovo di Canterbury Rowan Williams, “ha trasformato l’intero clima di cultura religiosa” della sua generazione, cambiando il quadro di riferimento per l’ecumenismo, cambiando l’immagine stessa del cristianesimo e cambiando la percezione delle Chiese sulla riconciliazione¹⁷. In che modo il priore di Taizé ha potuto avere questo influsso su così tante persone e tante istituzioni? Attraverso un “ecumenismo vissuto spiritualmente”, “un ecumenismo interiorizzato e spiritualizzato”¹⁸, secondo le parole di Benedetto XVI. Frère Roger stesso conferma questa concezione di fondo della propria visione dell’unità quando scrive per esempio: “Sappiamo che l’unità è opera soprannaturale di Dio e che tutta la nostra azione non è valida che nella misura in cui essa continua la nostra preghiera per l’unità e la rende vera” (*L’unità, speranza di vita*, p. 103)¹⁹.

Cerchiamo ora di definire meglio cos’era questo ecumenismo spirituale. Come già abbiamo accennato, si trattava di un impegno ecumenico “intuitivo”, nato cioè da esperienze, fatto di incontri personali innanzitutto e vissuto nella preghiera. Ma intendiamoci: questo ecumenismo non è facile irenismo; la comunione, che è lo scopo al quale esso tende, non si riduce a qualcosa di sentimentale ma viene al contrario scoperta come la dimensione essenziale. Nel pensiero di frère Roger, in effetti, non troviamo “speculazioni sull’ecumenismo” che porterebbero a rinviare l’unità visibile dei cristiani a un domani, “ma c’è un ecumenismo già realizzato”, perché la parte migliore e centrale del cristianesimo, quella che si tratta di vivere, non è una dottrina, ma è l’incontro, l’amore, la comunione. Per frère Roger, la Chiesa indivisa può già essere sperimentata; lo è in particolare a Taizé, per il fatto stesso che lì una comunità esiste, che raduna cristiani di origine protestante, anglicana, cattolica. L’unità, dunque, non va costruita ma va scoperta; “ed è quello che succede a

¹⁷ Cf. *Scegliere di amare*, p. 67.

¹⁸ BENEDETTO XVI, Incontro ecumenico nell’arcivescovado di Colonia, 19 agosto 2005.

¹⁹ Cf. anche *L’oggi di Dio*, pp. 71-72.

Taizé dove esiste una parabola della scoperta dell'unità" che vorrebbe poter essere estesa a tutte le Chiese²⁰.

Frère Roger, pur percorrendo questa sua strada in qualche modo autonoma rispetto ai dialoghi ufficiali, è però anche stato vicino alla ricerca ecumenica di tipo istituzionale, con i suoi interrogativi teologici e dottrinali²¹; ma ne ha misurato i limiti. Nel 1970, dopo che gli entusiasmi nati intorno al concilio Vaticano II si sono assopiti, contribuendo a fare svanire le speranze ecclesiali di unità, il priore di Taizé non esita a parlare di "uno scacco", di un'"*impasse* in cui si trova la vocazione ecumenica ... dopo parecchi anni di buon lavoro ecumenico" (*La tua festa non abbia fine*, p. 19). Per uscire da questo blocco, ed evitare che le Chiese, i cristiani separati, percorrano semplicemente vie parallele che non sfociano in un'unità concreta del corpo di Cristo, frère Roger si impegna a quel punto, ancora più decisamente di prima, a vivere un'unità che non sia un fatto da compiere, ma un dono da ricevere, un'anticipazione da sperimentare, in una ricerca che non sarà mai teorica ma sempre pratica. Questo sforzo passerà attraverso il lavoro di accoglienza dei giovani e altre iniziative ancora, volte tutte a creare un vero movimento di fondo che permetta ai cristiani separati di ritrovare tra loro l'unità, vivendola già in un certo senso in modo "visibile". Frère Roger, abbiamo detto, è abitato da un'"*impazienza ecumenica*": per lui l'unità non può essere costruita a tavolino, come risultato di trattative o di accordi quasi giuridici. I dialoghi non bastano a instaurarla, perché l'unità è innanzitutto da ricevere. "L'unità sorgerà quando meno la attendiamo, come un lampo nella notte"²², ha affermato; i testi di accordi teologici verranno solo dopo che quest'unità sarà stata constatata.

Il priore di Taizé, pertanto, a un chiaro raffronto delle posizioni rispettive predilige un atteggiamento di superamento degli opposti nella misericordia e nella benevolenza. Adotta così una posizione che possiamo forse situare "oltre le confessioni": rifiuta di chiudersi in un atteggiamento confessionale, di schierarsi da una parte nello scandalo della divisione dei cristiani; questo perché è convinto che il mistero di Cristo è eccedente rispetto a tutte le confessioni e che la ricchezza di ciascuna è indispensabile per accedere alla pienezza del mistero.

Alcuni temi costellano l'orizzonte di questo percorso in qualche modo profetico, paradigmatico, e sicuramente singolare. Ci limiteremo qui a delinearne brevemente tre.

a) Riconciliazione

Il tema della riconciliazione è certamente il primo da indicare. È quasi onnipresente nel pensiero di frère Roger, dall'evocazione della figura della nonna materna che "pensava che una

²⁰ Cf. Olivier CLÉMENT, *Taizé. Un senso alla vita*, Lindau, Torino 2009, pp. 38-42.

²¹ Cf. per esempio due suoi articoli, "Résultats théologiques et spirituels des rencontres œcuméniques avec les catholiques romains" e "Pour un bon œcuménisme", in *Verbum Caro* X (1956), pp. 16-22 e XI (1957), pp. 2-8.

²² *Le Monde*, 22 marzo 1966.

riconciliazione tra i cristiani potesse creare uno spazio di pace e magari impedire una nuova guerra in Europa”, al commento sulla situazione ecumenica all’inizio de XXI secolo che situa i cristiani “di fronte a un’urgenza: concretizzare la riconciliazione”²³.

La riconciliazione è alla base della visione pratica e spirituale dell’unità che aveva frère Roger. Questo spirito, che Taizé cerca di diffondere, viene simbolizzato dalla chiesa che i fratelli fanno costruire nella prima metà degli anni Sessanta e denominata “chiesa della Riconciliazione”. All’entrata vi si trova un cartello in più lingue che riporta questa scritta: “Voi che entrate qui, riconciliatevi: il padre con il figlio, il marito con la moglie, il credente con colui che non può credere, il cristiano con suo fratello separato!”. La riconciliazione non può essere pensata o calcolata, né rinviata all’indomani, ma va innanzitutto attuata. Il tema comporta dunque una dimensione parentica, ma ne comporta anche una di urgenza, perché “per il Vangelo, la riconciliazione non può attendere”. E se non può subire dilazioni, la riconciliazione chiama ciascuno in causa, in prima persona. Mettendola in pratica personalmente, ciascuno potrà allora scoprire che “la riconciliazione è una primavera del cuore. Sì, riconciliarsi senza tardare conduce a una scoperta stupefacente: il cambiamento del nostro stesso cuore” (*Le fonti di Taizé*, pp. 31 e 33).

Tale riconciliazione può sostenere la ricerca ecumenica solo se si accetta di ricevere qualche cosa dall’altro:

Quando due persone separate cercano di riconciliarsi, è essenziale che cerchino di scoprire innanzitutto le qualità positive di chi sta loro di fronte. Se ciascuno afferma di avere tutte le qualità e vuol dar tutto senza nulla ricevere, la riconciliazione non si realizzerà mai. Accade la stessa cosa tra le Chiese separate ... La riconciliazione presuppone la scoperta delle qualità presenti negli altri (*Stupore di un amore*, p. 96).

Il pensiero del priore di Taizé è ormai chiaro: “La luminosa vocazione ecumenica è e sarà sempre tesa a realizzare la riconciliazione senza tardare” (*Le fonti di Taizé*, p. 31). La via da seguire in questo itinerario sta nel rinunciare ai processi storici fra cristiani. Frère Roger l’ha spesso ridetto: è quella la via limpida indicata da papa Giovanni XXIII nel 1959, quando ha pronunciato delle parole che il priore ha portato nel cuore fino alla fine della sua vita: “Non faremo alcun processo storico. Noi non cercheremo di sapere chi ha avuto torto, non cercheremo di sapere chi ha avuto ragione, diremo solamente: riconciliamoci!”²⁴.

Il fine di questo slancio sarà sempre quello di allargare la comunione della Chiesa a tutti gli uomini. È difatti in favore del mondo non credente e dilaniato da opposizioni che i cristiani sono chiamati a riconciliarsi, perché “per costruire una famiglia umana pacificata, è importante che

²³ Daniele ROCCHETTI, “A colloquio con frère Roger”, in *L’Incontro* no. 136-137 (dicembre 2005-febbraio 2006), p. 56.

²⁴ GIOVANNI XXIII, Discorso ai preti di Roma, febbraio 1959; cit. in fr. ROGER, *Avverti una felicità?*, p. 100.

ognuno cominci dentro di sé”²⁵.

b) Eucaristia

“Il Cristo, Parola fatta carne, si dona a noi visibilmente nel sacramento”, scrive frère Roger nella *Regola di Taizé*, ricordando al fratello che l’eucaristia “è là per te che sempre sei debole e infermo” (p. 21). L’eucaristia sostiene ogni cristiano nel suo pellegrinare verso il Regno, ed è anche il sacramento che fonda l’unità della comunità dei credenti; a questo riguardo, il priore di Taizé ha potuto affermare che “l’eucaristia è sorgente di unanimità nella Chiesa, fonte di unanimità della fede” (*Stupore di un amore*, p. 96), “sacramento di unità, ci è offerta perché si dissolvano, in noi e attorno a noi, tutti i fermenti di separazione”²⁶.

Ma se l’eucaristia è il sacramento dell’unità, della comunione, proprio nell’eucaristia si misura però anche la divisione delle Chiese che continuano a celebrare separatamente la cena del Signore. Questa incongruenza, ovviamente, non sfuggiva al fondatore di Taizé: per questo, nel 1972, ha voluto poter accedere con i suoi fratelli evangelici all’eucaristia della Chiesa cattolica prima di accogliere nella comunità, con i voti, il primo membro cattolico. Sarebbe infatti stato inconcepibile per lui condividere la vita comune quotidiana tra fratelli provenienti da Chiese separate e ritrovarsi divisi al momento di celebrare proprio il sacramento dell’unità.

Al di là del caso specifico di Taizé, su un piano dunque molto più vasto, frère Roger esprimeva anche con risolutezza il desiderio che fosse possibile la condivisione del sacramento dell’altare tra Chiese separate; invocava per questo una concessione generalizzata dell’ospitalità eucaristica: “Quando un battezzato ha fame dell’eucaristia e vorrebbe avvicinarlesi, quando il Cristo lo chiama, chi oserebbe rifiutare?” (*Stupore di un amore*, p. 97). Secondo lui, dall’ospitalità alla mensa del Signore dipende la credibilità del movimento ecumenico: “Il dialogo non basta. L’onda ecumenica attuale si smorzerà se non viene presto il giorno in cui si raduneranno intorno alla stessa tavola tutti quelli che credono nella presenza reale di Cristo nell’eucaristia”²⁷.

D’altronde, anche per cercare di avvicinare le Chiese in materia di celebrazione eucaristica, i fratelli di Taizé avevano offerto, già nel 1963, un forte contributo liturgico con il testo della liturgia dell’eucaristia a Taizé²⁸. La comunità ha raggiunto con questo rito una “tappa concreta nel dialogo ecumenico” attraverso il recupero, per la propria celebrazione eucaristica presieduta da ministri protestanti, di elementi liturgici tradizionali della Chiesa indivisa, integrati ad aggiornamenti confacenti alla mentalità moderna²⁹. È perché aveva compiuto in precedenza questo sforzo in comunità che frère Roger ha poi potuto esprimere la propria profonda soddisfazione per il nuovo

²⁵ Daniele ROCCHETTI, “A colloquio con frère Roger”, p. 58.

²⁶ Roger SCHUTZ, “Ardente patience”, in Max THURIAN, *Le pain unique*, Les Presses de Taizé, Taizé 1967, p. 9.

²⁷ Roger SCHUTZ, “Ardente patience”, p. 9.

²⁸ *Eucharistie à Taizé*, Presses de Taizé, Taizé 1963.

²⁹ Cf. Marco GUIDO, *L’eucaristia di Taizé*, Ecumenica Editrice, Bari 1974.

ordo della messa, frutto della riforma liturgica di Vaticano II, che secondo lui andava nella stessa direzione ecumenica del tentativo fatto a Taizé alcuni anni prima. Per lui la messa “di Paolo VI” era motivo di grande speranza: “Uno dei frutti [della nuova messa] sarà forse che le comunità non cattoliche potranno celebrare la cena con le stesse preghiere della Chiesa cattolica”³⁰.

Su questo punto è però rimasta, attraverso i decenni, la sofferenza per il perdurare di una divisione sperimentata in particolare nella celebrazione eucaristica, cioè nel preciso momento fondante e fecondante la propria fede.

c) *Ministero di unità*

In vista di una comunione visibile fra tutti i cristiani, frère Roger ha insistito spesso sul ruolo del ministero di unità nella Chiesa. Nel 1969, il priore di Taizé si chiedeva:

L'unità di tutti i cristiani può ricomporsi senza un centro visibile, senza un pastore universale? Certo, il ministero del servo dei servi di Dio è carico di un enorme peso di storia. I rivestimenti sovrapposti gli uni sugli altri nel corso dei secoli lasciano mal trasparire questo ministero unico. Ma se noi non crediamo a questo ministero, chi parlerà a nome nostro a tutti gli uomini nei momenti di necessità drammatiche? Chi attualizzerà una parola viva del Cristo, valida per tutto il popolo di Dio, nel nostro oggi contemporaneo? (*La tua festa non abbia fine*, p. 101).

Il fondatore di Taizé era cosciente delle resistenze che le sue convinzioni su questo tema potevano provocare nelle Chiese protestanti, ma si diceva disposto a portarne il peso. Per lui in effetti era chiaro che se la Chiesa è innanzitutto una “società di fratelli”, l'autorità vi ha un suo posto legittimo: “L'autorità nella Chiesa ha la funzione di suscitare l'unità. L'autorità è là per raccogliere, unire coloro che sempre si separano, si dividono, si oppongono” (*Dinamica del provvisorio*, p. 68). Che questa autorità, a livello universale, si dovesse personalizzare in un uomo, lo ha espresso in modo definitivo nel 1971, in occasione di una conferenza a Friburgo (Svizzera):

La vocazione del pastore universale non è forse di stare al cuore del cuore, non su una piramide, non come capo (perché il capo della Chiesa è Cristo), ma al cuore del cuore? ... Certo, al centro della nostra fede, per animare l'unità, si trovano le realtà del Dio vivente, del Cristo morto e risorto, dello Spirito santo. Rispetto a queste realtà di unità, il ministero del pastore universale è secondo, ma è tuttavia essenziale in vista dell'ecumenicità della Chiesa³¹.

³⁰ *La Croix*, 30 maggio 1969.

³¹ Testo riprodotto in *Chrétiens en marche* no. 89 (gennaio-marzo 2006), p. 3; cf. *Lotta e contemplazione*, p. 74-76. Significativamente, l'intervento venne pronunciato il 13 luglio 1971, a pochissimi giorni della decisione della nomina di un “rappresentante del priore di Taizé presso la Santa Sede” (16-18 luglio).

Era Giovanni XXIII, ancora una volta, ad avergli aperto gli occhi su questa realtà: frère Roger era convinto che il ministero profetico di papa Roncalli in vista dell'unità, che si era espresso attraverso alcune parole che secondo lui avevano rovesciato la situazione della Controriforma, era stato rifiutato in particolare dalle Chiese dalla Riforma e che un'"*kairós* per l'ecumenismo" era così stato lasciato passare. Ora il priore di Taizé si sentiva in dovere di tornare a sottolineare la dimensione ecumenica del ministero petrino; si chiedeva: se Cristo ha affidato la Chiesa a Pietro, il pastore universale "non è forse naturalmente anche il pastore di tutti i battezzati, anche di coloro che, cattolici o no, non comprendono il suo ministero?" (*I tuoi deserti fioriranno*, p. 50). Certo, sottolinea frère Roger, se la responsabilità del vescovo di Roma in quanto "pastore povero, libero di professare delle intuizioni profetiche" si deve esercitare non solo sui cattolici, ma anche sui non cattolici, lo può fare solo alla condizione di "non chiedere, in vista dell'unità, un rinnegamento da parte dei non cattolici"³².

Per le Chiese della Riforma, ovviamente, tale proposta si rivelava eccessiva. Ma se l'intuizione di frère Roger non poteva applicarsi a livello ecclesiale, poteva almeno coinvolgere la comunità di Taizé. In questo senso, il priore ha scritto nel proprio diario: "Sono sempre più abitato da una convinzione: la nostra comunità non potrà tenere se non anticipa una comunione con il vescovo di Roma, senza per questo rinnegare le nostre famiglie spirituali di origine" (*La tua festa non abbia fine*, p. 89).

Questa volontà di frère Roger di mantenere la comunione con il vescovo di Roma viene infine sottolineata da un'ultimissima testimonianza del priore di Taizé. In una lettera a papa Benedetto XVI, pervenuta alla Santa Sede il giorno stesso della morte del priore di Taizé, frère Roger scriveva: "La nostra comunità di Taizé vuole camminare in comunione con il Santo Padre"; e concludeva con queste parole: "Santo Padre, le assicuro i miei sentimenti di profonda comunione"³³.

Conclusioni: Anticipazione di una comunione

Quest'ultimo tema ci porta quasi naturalmente alla domanda che vorrei ora porre a conclusione del nostro percorso: ha senso affermare, come viene fatto a volte, che frère Roger era diventato cattolico? Certo, l'immagine della sua comunione dalle mani del cardinale Ratzinger ai funerali di Giovanni Paolo II e il fatto che i suoi stessi funerali siano stati presieduti da un cardinale

³² *Chrétien en marche* no. 89, p. 3. Alcuni anni più tardi suggerirà inoltre al vescovo di Roma di circondarsi "di cristiani di origine non cattolica che vivano della passione dell'unità del corpo di Cristo": cf. *La Documentation catholique* no. 1770 (2 settembre 1979), p. 782.

³³ BENEDETTO XVI, Udienza generale a Castel Gandolfo, 17 agosto 2005.

di curia possono avere fatto credere che frère Roger era passato alla Chiesa cattolica. Qualche storico ha addirittura affermato che il priore di Taizé si sarebbe convertito in segreto al cattolicesimo, o almeno che era diventato “formalmente cattolico”³⁴. Oltre al fatto che la parola “conversione” non andrebbe usata per definire il passaggio da una Chiesa cristiana a un’altra, la cosa in sé è stata ufficialmente smentita dal cardinale Walter Kasper, presidente del Pontificio consiglio per l’unità dei cristiani: “Lungo gli anni, la fede del priore di Taizé si è progressivamente arricchita del patrimonio di fede della Chiesa cattolica ... Per rispetto del cammino nella fede del priore di Taizé tuttavia, sarebbe preferibile non applicare nei suoi riguardi delle categorie che egli stesso giudicava inappropriate alla sua esperienza”³⁵.

Applicando a frère Roger i limiti dei nostri ragionamenti confessionali fraintenderemmo in larga misura il suo percorso spirituale e rifiuteremmo inoltre il suo appello deciso alla riconciliazione. Per noi, se si è cattolici, non si è protestanti; e se si è protestanti, non si è cattolici. Ora frère Roger rifiutava questo antinomia esclusiva (e forse addirittura peccaminosa): era entrato in un processo che potremmo definire post-confessionale, che cercava di sorpassare le limitazioni confessionali ereditate dalla storia. In vista della riconciliazione, pur senza separarsi dalla Chiesa in cui la fede gli era stata trasmessa, ha voluto anticipare una comunione con la Chiesa di Roma.

Non è dunque possibile assimilare questo percorso originale con quello, del tutto diverso, di Max Thurian, fratello di Taizé dalla prima ora e pastore protestante che si fece segretamente ordinare prete cattolico a Napoli, il 3 maggio 1987. Qui, effettivamente, ci si trova di fronte a un passaggio da una Chiesa all’altra. Nella vicenda di frère Roger, non si scorge nulla di simile.

Certo, frère Roger dopo il Vaticano II ha qualche volta messo in dubbio la pertinenza della Riforma: già durante il Concilio, ha affermato che “le riforme compiute dalla Chiesa cattolica stessa finivano per fare perdere la sua ragion d’essere alla Riforma protestante”³⁶. Riteneva infatti che tutte le richieste principali poste alla Chiesa dai riformatori del XVI secolo erano ormai state accolte prima da papa Giovanni e poi soprattutto dai padri conciliari. Però, allo stesso tempo, frère Roger non voleva che nessuno avesse a rinnegare la propria origine confessionale per raggiungere l’unità. Annotava: “L’evoluzione ecumenica attuale ci situa al cuore di un dilemma: come entrare in una comunione più universale senza chiedere a nessuno di passare per un rinnegamento di una fede che i suoi padri gli hanno trasmesso con onestà?”; e offriva questa proposta in forma di domanda: “Come soluzione provvisoria per la generazione ‘cerniera’, potremo trovare la possibilità di una ‘duplice appartenenza’?” (*Lotta e contemplazione*, p. 154).

³⁴ *Le Monde*, 6 settembre 2006; cf. Yves CHIRON, *Frère Roger*, pp. 270 e 364.

³⁵ *L’Osservatore romano*, 15 agosto 2008; cf. anche le dichiarazioni del pastore Gill Daudé, responsabile dell’ecumenismo nella Federazione protestante di Francia, e del vescovo di Nanterre Gérard Daucourt, pubblicate entrambe il 7 settembre 2006. Anche fr. Alois ha smentito la “conversione formale” del fondatore di Taizé al cattolicesimo (cf. *La Croix*, 6 settembre 2006).

³⁶ Yves CHIRON, *Frère Roger*, p. 194.

Per sé e per la sua comunità, questa è la soluzione che il priore di Taizé ha adottato e largamente praticato: viveva queste due aspirazioni dell'“anticipazione di una comunione con Roma” e della “duplice appartenenza”, al punto di potere affermare ufficialmente che “in quanto comunità, Taizé non ha nessuna appartenenza confessionale”³⁷. Per il fondatore, si trattava di rifiutare l'alternativa protestante o cattolica al fine di raggiungere un superamento delle identità confessionali in cui ogni Chiesa poteva arricchire le altre con i propri doni e lasciarsi arricchire a sua volta accogliendo i tesori degli altri. Frère Roger ha descritto sotto forma di preghiera questo ecumenismo della complementarità, in cui l'accoglienza di ciò che l'altro ha di meglio costituisce la condizione per la riconciliazione:

Noi ti ringraziamo, o Cristo Gesù, del fatto che la Chiesa cattolica sia la Chiesa dell'eucaristia, radicata nelle tue parole ‘questo è il mio corpo, questo è il mio sangue’, permettendo di vivere della tua adorabile presenza. Noi ti ringraziamo del fatto che le Chiese protestanti siano le Chiese della Parola, che richiamano costantemente la forza del tuo Evangelo. Noi ti ringraziamo del fatto che le Chiese ortodosse, così spesso nella loro storia, siano guidate per fedeltà ad andare fino all'estremo dell'amore³⁸.

Tutta la vita di frère Roger è stata orientata verso la Chiesa che deve venire, quella dove una confessione non ha il sopravvento sull'altra, ma dove i doni di ciascuna Chiesa colmeranno della loro pienezza l'unica Chiesa di Dio. Questa visione di una Chiesa “inclusiva”, e mai esclusivista, gli imponeva di rifiutare tutto ciò che vi è di separatore nelle identità ecclesiali confessionali, per cercare una fedeltà alla dinamica unificatrice che questa stessa identità ecclesiale comporta. Pur tenendo in considerazione le disunioni storiche, non si lasciava rinchiudere in esse, con il falso pretesto della fedeltà all'identità di una confessione sola, ma voleva obbedire solo all'autorità dell'unico Corpo di Cristo che può garantire la piena ecclesialità a ogni Chiesa particolare.

Questo nella convinzione che, di fronte alle sfide del mondo contemporaneo, le divisioni della Chiesa “appaiono davvero come tempeste in un bicchier d'acqua” (*I tuoi deserti fioriranno*, p. 9). Ogni Chiesa deve dunque sempre essere disposta ad aprirsi alle altre, in modo da allargarsi poi a tutti gli esseri umani. L'unità della Chiesa in effetti ha senso solo se prepara la strada all'unità di tutta la famiglia umana. Ha scritto frère Roger: “Quando la Chiesa ascolta, guarisce, riconcilia, diviene ciò che di più luminoso essa è: il limpido riflesso di un amore”³⁹.

Matthias Wirz, monaco di Bose

³⁷ *Informations catholiques internationales* no. 404 (15 marzo 1972), p. 31.

³⁸ *La Documentation catholique* no. 1714 (20 febbraio 1977), p. 195.

³⁹ *Taizé au vif de l'espérance*, Bayard, Paris 2002, p. 253.

IL MONASTERO DI BOSE E IL SUO RESPIRO ECUMENICO

21 febbraio 2011

Fratel Guido Dotti

Stasera vorrei dirvi qualcosa di come viviamo, e come vediamo, l'ecumenismo a partire dalla nostra vicenda monastica a Bose. È fondamentale, mi sembra, chiarire fin da subito che essere una comunità composta di fratelli e sorelle non tutti cattolici, ma anche di altre confessioni cristiane, non è stata una scelta deliberata, programmata prima, ma è stata piuttosto un riconoscere, magari con perplessità e con fatica, ciò che ci è sembrato un dono del Signore, un'opportunità che ci veniva data, e che, come tutti i doni in ambito cristiano, impegnativo. C'è questo paradosso: la grazia ha un "prezzo da pagare". Il dono ci viene dato per grazia, gratuitamente, ma una volta che è stato affidato, come i talenti, viene fatto fruttificare, e poi dobbiamo rendere conto di che cosa ne abbiamo fatto.

Questo per dirvi che la nostra vicenda, che ha ormai più di quarant'anni, è nata in anni in cui forse il desiderio dell'unità delle chiese e le speranze che si aprivano sull'ecumenismo erano un po' più vivaci di oggi, anni in cui c'erano più attese. Il pontificato di papa Giovanni XXIII e l'apertura del Concilio e i documenti che man mano il Concilio tirava fuori avevano saputo ridestare non solo all'interno della Chiesa cattolica, ma anche all'interno delle altre chiese, una passione, un desiderio, e avevano fatto confluire anche quello che era un cammino ecumenico delle altre chiese cristiane. Quindi in un certo senso siamo nati in un clima che favoriva certe cose, ma entro certi limiti.

Per noi è stato subito chiaro, una volta decisi di iniziare, nonostante che non eravamo tutti cattolici – parlo come se fossi stato presente fin dall'inizio, ma sono arrivato solo quattro anni dopo; vi dico quello che mi hanno detto allora, che poi ho potuto verificare - una volta accettato questo dono impegnativo, dovevamo chiarirci bene che cosa volevamo fare di questo nostro essere una comunità ecumenica. È stato chiaro che da un lato la nostra vocazione primaria era quella monastica, ritrovare una forma di vita monastica che fosse leggibile, che fosse comprensibile, con un linguaggio che parlasse alla Chiesa, al nostro mondo contemporaneo, e nello stesso tempo, tener conto di come il monachesimo era stato uno dei luoghi anche di divisione, soprattutto rispetto alle chiese della Riforma. In alcuni periodi, in alcune zone, si era fatta "piazza pulita" della vita religiosa, in particolare della vita monastica. Solo a partire della seconda metà del secolo XIX la vita religiosa, la vita monastica, hanno cominciato a trovare qualche possibilità di "diritto di cittadinanza" all'interno delle chiese della Riforma.

Per noi, il primo approccio formale è stato quello di dire che noi non siamo una comunità nuova che è slegata rispetto alla chiese dei singoli membri, ma che ogni fratello, ogni sorella, rimane fedele alla chiesa che l'ha rigenerato in Cristo attraverso il battesimo. Questo significa prendere sul serio quello che le nostre chiese hanno stabilito sul riconoscimento reciproco del battesimo. Voi sapete che normalmente, quando un cristiano battezzato e appartenente a una chiesa storica, riconosciuta, cambia di confessione – è perfino improprio usare il termine "conversione" – quindi, quando un battezzato passa ad un'altra confessione, non gli è richiesto di essere ribattezzato. Proprio perché nonostante le differenze anche molto profonde, anche a livello ecclesiologico, il battesimo che si confessa, secondo il Nuovo Testamento, è che uno solo è il Signore, uno solo il battesimo, una sola è la fede. Quindi per noi ciascun membro della Comunità rimane radicato in Cristo attraverso quella chiesa che l'ha rigenerato in Cristo e l'ha educato fino al momento del suo arrivo in Comunità.

Attualmente, la stragrande maggioranza di noi è cattolica, e questo, perché siamo in Italia, dove la maggioranza dei cristiani è cattolica; però abbiamo alcuni fratelli della chiesa della Riforma: sono tre, tra i quali c'è frater Matthias, che vi ha parlato la settimana scorsa. E da qualche anno abbiamo una monaca ucraina, ortodossa, della chiesa del Patriarcato di Mosca. Poi, hanno vissuto con noi alcune altre persone, ma non come membri della Comunità, tra le quali un metropolita ortodosso del Patriarcato di Costantinopoli, un amico di vecchia data della Comunità, che è stato uno degli osservatori al Concilio Vaticano II e rappresentante di Costantinopoli a

Ginevra, al Consiglio ecumenico delle chiese. Quando è andato in pensione ha chiesto di poter venire a vivere con noi; aveva 76-77 anni, faceva il monaco esattamente come noi; tornato in Grecia per festeggiare Pasqua e le grandi feste, si è poi ammalato e ha voluto venire a salutarci per Natale, ha trascorso l'ultimo Natale da noi e poi, ritornato in Grecia, è mancato nel mese di febbraio di cinque anni fa.

Questo per dirvi che c'è nel nostro atteggiamento ecumenico e nel nostro modo di porci il desiderio di essere una presenza di chi ha ricevuto dal Signore questo dono inatteso ed inaspettato, e che cerca di farlo fruttare per l'insieme delle chiese, lavorando e pregando anche per l'unità della Chiesa. Questo non è il nostro "quarto voto"; non è una missione specifica, un compito particolare: semplicemente, è parte della nostra vita. Così, in fondo, l'ecumenismo è stato letto dal Magistero della Chiesa cattolica, a partire dal Vaticano II, in questi termini. L'Enciclica *Ut unum sint* di Giovanni Paolo II è molto esplicita. Non è un di più che si aggiunge alle varie attività, ma è qualcosa che fa parte ontologicamente della Chiesa. La Chiesa cattolica, nella quale sussiste la Chiesa di Cristo, ha in sé questo anelito alla ritrovata unità dei cristiani: è la preghiera che il Signore ha rivolto al Padre all'Ultima Cena. Non si tratta di moda: è la testimonianza del Vangelo, l'annuncio della Buona Novella che il Signore ci ha dato. Ci ha detto che la prima caratteristica per essere riconosciuti come suoi discepoli è l'amore che abbiamo gli uni per gli altri: "Da questo riconosceranno che siete i miei discepoli."

È un po' in questa ottica che ci siamo messi. La nostra Regola è molto chiara, e dice:

"Fratello, Sorella, tu provieni da una chiesa cristiana, non sei entrato in Comunità per rifare una chiesa che ti soddisfa, alla tua propria misura; tu appartieni a Cristo, attraverso la chiesa che ti ha generato a Lui con il battesimo. Riconoscerai perciò i suoi pastori, riconoscerai i suoi ministeri nella loro diversità, e cercherai di essere sempre segno di unità."

Poi continua:

"Guardati dal criticare meschinamente, con amarezza e senza amore le chiese. Nella Chiesa non amare un'astrazione, una visione troppo personale, ma la comunità vivente, in cui Dio attende il tuo impegno e il tuo ministero."

Si ribadisce:

"La Comunità non è confessionale, ma è fatta di membri che appartengono alle diverse confessioni cristiane. Ogni membro deve trovare nella comunità lo spazio per la sua confessione di fede e l'accettazione della sua spiritualità."

Questo vuol dire anche uno sforzo nell'edificazione quotidiana della comunità. In questo senso possiamo dire che l'ecumenismo – e la Regola lo dice da un'altra parte – è "l'opera di ogni giorno" della comunità. Intraprendiamo delle iniziative, partecipiamo a delle attività più specificamente ecumeniche, ma in realtà il nostro percorso ecumenico, proprio perché non è un'attività in più, o un'attività tra le tante, ma la risposta di ciò che noi siamo, individualmente e come comunità, diventa qualcosa che passa nel quotidiano di ogni giorno, e quindi la struttura, la vita, il modo di pregare insieme, l'organizzazione stessa della comunità tiene conto del fatto di non essere tutti di una stessa confessione cristiana.

Questo a volte non è facile: è facile in teoria, un protestante battezzato vive in comunità e rimane protestante, e il cattolico vive in comunità e rimane cattolico e ciascuno rimane obbediente anche alla propria confessione di fede, alla propria chiesa, che può chiedergli delle cose ben precise. Per esempio, a noi cattolici può sembrare che la nostra chiesa ci chiede troppo, mentre ai protestanti, le loro chiese non chiedono molto; ci può sembrare che possano fare come vogliono. Se si guarda la Chiesa ortodossa, si vede che essa chiede ancora di più di quello che chiede la Chiesa cattolica, e via dicendo. Ma non è una questione di dover fare o di chiedere di fare di più o di meno. È una questione di obbedienza a una chiesa che storicamente è andata strutturandosi in un modo diverso, e che concepisce in modo diverso anche l'appartenenza. La fedeltà ha a che fare con la fede trasmessa, coltivata, custodita, e che ci ha portati a questa vita monastica, che abbiamo voluto come una vita che si rifà al monachesimo primitivo, ai primi secoli del monachesimo quando –

guarda caso – le chiese non erano ancora divise, o almeno non troppo, perché già dal Concilio di Macedonia la Chiesa copta e quella armena presero un'altra strada. Sostanzialmente, durante il primo millennio, c'era l'unità, e l'unica forma di vita religiosa, sia in Occidente che in Oriente, era il monachesimo.

Poi nell'Occidente si iniziava con i Canonici e poi altre forme di vita religiosa, gli ordini mendicanti, eccetera; mentre nell'Oriente si è mantenuta come unica forma di vita religiosa il monachesimo, anche se poi oggi si trovano, e non da oggi, monasteri, sia maschili che femminili, in cui si fa un po' di tutto.

È chiaro che il primo luogo in cui la Comunità di Bose si è trovata a dover fare i conti con questo suo essere non tutti cattolici è stata la liturgia, e in particolare la liturgia delle Ore. Perché la Messa, l'eucaristia, non è qualcosa che sia a disposizione di una singola comunità. L'eucaristia si riceve da una chiesa attraverso dei ministri ordinati per questo, e non è qualcosa che possiamo inventare noi. Mentre invece la liturgia delle Ore, tradizionalmente, è sempre stata il luogo della creatività, anche di ogni singola comunità. Un esempio banalissimo si trova nella Regola di Benedetto. Benedetto scrive dodici capitoli per parlare di uno schema per la liturgia delle Ore, quali salmi cantare a quali ore, come fare, e poi finisce dicendo: “Se, però, l'abate pensa di fare in modo diverso, faccia pure; basti che si recitino tutti i salmi in una settimana.”

È appunto la liturgia delle Ore che riflette di più l'identità della comunità raccolta in preghiera davanti al Signore. Questo lo sperimentiamo al livello di orari, di ritmi, di melodie, di modalità. Noi abbiamo preso questa sfida e dono bellissimo di non essere tutti cattolici per strutturare una liturgia delle Ore secondo la grande tradizione occidentale – siamo occidentali in un paese occidentale – ma che tenga conto del fatto che siamo di chiese diverse.

Allora abbiamo impostato questo lavoro – uno dei primi lavori, e tale continua ad essere. Nei prossimi mesi uscirà una nuova edizione della nostra preghiera dei giorni. Abbiamo strutturato una liturgia delle Ore in tre grandi momenti, cioè mattino, mezzogiorno e sera, anche questo è secondo una delle tradizioni più antiche; siamo passati dalle “sette volte al giorno” agli usi della prima tradizione, che si rifaceva alla preghiera ebraica al mattino, a mezzogiorno e a sera: Lodi, Ora media e Vespro, per vivere tutta la giornata davanti al Signore. Abbiamo impostato la preghiera della giornata da un lato basata sulla salmodia; è molto simile alla liturgia delle Ore del breviario romano. C'è un'introduzione, un inno, la salmodia, una lettura breve dall'Antico Testamento alla mattina e dall'Apostolo alla sera, il responsorio breve, la proclamazione del Vangelo, un momento di silenzio, preghiera di contemplazione alla mattina e di intercessione alla sera, un'orazione, il Padre nostro e la benedizione.

Come vedete, lo schema è fondamentalmente latino; dove abbiamo fatto tesoro del fatto che non siamo tutti cattolici è stato nella scelta degli inni, e nella scelta delle preghiere di contemplazione e di intercessione, in cui abbiamo attinto o direttamente dalla Scrittura che è comune a noi tutti, protestanti e cattolici, prendendo brani o ispirandoci a racconti biblici e trasformandoli in preghiere, oppure attingendo a tradizioni diverse e adattando alcune preghiere da corali luterani, da preghiere di contemplazione ortodosse, in modo che nella sua struttura si vede chiaramente che è una liturgia “latina”, cioè, anche se è in italiano, è una liturgia occidentale; ma nello stesso tempo, e questo abbiamo sperimentato nel corso degli anni, qualunque cristiano di qualunque confessione, che viene e si unisce alla nostra preghiera, può farlo senza dover sconfessare nulla della sua confessione di appartenenza.

Per questo, per la preghiera comunitaria abbiamo dovuto rinunciare ad alcune tradizioni, magari più devozionali, piuttosto che di tradizione monastica, che non ci avrebbero consentito una preghiera comunitaria dello stesso tipo; un esempio classico è il Rosario. Questo rimane più che lecito per i fratelli e sorelle cattoliche che vi siano abituate e lo vogliono usare, e lo possono benissimo nella loro preghiera personale, ma non è pensabile una recita comunitaria, perché creerebbe problemi per chi non lo sente inerente al proprio cammino di fede, alla sua formazione; non perché avrebbe qualcosa contro, ma si sentirebbe un po' spiazzato nei riguardi della chiesa che l'aveva generato e formato.

È chiaro che quando si cerca una convergenza che non sia sincretismo, che non sia attaccare qua e là delle aggiunte, ma che abbia una sua unità, e che sia espressione di ciò che la Comunità è, bisogna essere disposti a rinunciare a qualcosa di non essenziale, per poter invece condividere ciò che è invece essenziale. Questo è un cammino che continuiamo a fare e quindi ci aiuta il fatto di avere ospiti che sono di un'altra confessione, anche se in gran parte sono cattolici. È chiaro che se arriva un ortodosso, o un gruppo di ortodossi, per condividere la nostra preghiera, non riconosce la preghiera come "sua", nel senso che essa non ha le apparenze esterne di una liturgia ortodossa, ma può riconoscere un sostrato comune in una forma che è occidentale.

Nella vita fraterna nostra c'è uno sforzo quotidiano, quando ci sono decisioni da prendere, orientamenti da scegliere, di tenere sempre presente l'altro. È chiaro che in una comunità che ha un regime capitolare, tra tutti i fratelli e le sorelle professe, da un punto di vista solo numerico, i cattolici hanno sempre la maggioranza qualificata, sempre di più di due terzi, quindi si potrebbe prendere qualsiasi tipo di decisione, e imporla sui non cattolici. Ma, si capisce che non si fa una comunità di confessioni diverse, per poi fare comandare un gruppo confessionale sugli altri, anche se si tratta del gruppo che rappresenta la maggioranza numerica. In quel caso si può semplicemente formare all'inizio una comunità di soli cattolici, evitando così tali problematiche.

Per noi è stato forse lo sforzo più costante, ma anche più arricchente, quello di cercare di risalire, soprattutto là dove ci troviamo divisi, alle origini, cioè tornare a quando le chiese non erano ancora divise, e poi chiederci come mai le nostre varie chiese abbiano prese vie diverse, in base a quale istanza di desiderio di essere fedeli al Vangelo, alla tradizione; perché una differenza, magari agli inizi piccola, si è andata allargando sempre di più, e a volte si è molto lontani dagli "altri" perché appena partiti da vicini abbiamo cominciato a costruire il seguito della nostra tradizione in contrasto polemico con essi. Se si cerca di salire alle fonti, e anche alle fonti della divisione, se si vuole, si scopre che da un lato c'era comunque un anelito ad essere discepoli del Signore. Che poi questo desiderio sia stato distorto in un modo o nell'altro non è per noi ormai da capire fino in fondo. Uno dei trucchi più semplici in un qualsiasi conflitto, tra singole persone oppure tra nazioni, è quello di mettere di mezzo la religione. C'entra magari al cinque per cento, ma è una questione talmente carica di emotività, di passione interiore, che tu le puoi attribuire l'ottanta per cento di quello che invece sono solo una matassa di calcolini più meschini. Troviamo spesso che cosiddette "tensioni religiose" in un paese mascherano tensioni di altri tipi, sociali, politiche ed economiche ben più profonde e importanti.

L'aver quotidianamente questo allenamento a tener sempre conto della posizione dell'altro: non vuol dire scendere a compromessi, oppure accontentare una volta gli uni e poi una volta gli altri, ma cercare, e lo ripeto, di capire il perché di quest'altra posizione, il perché questo è ferito da quest'altro gesto, e allora plasmare, modificare, certe cose in modo che non si ferisce più l'altro. Io rinuncio a qualche cosa per fare capire quello che veramente mi sta a cuore: invece di fare tre passi avanti da solo, ne facciamo insieme uno e mezzo.

Accanto alla nostra vita fraterna c'è anche il ministero dell'ospitalità, che ci consente di avere degli orizzonti di ecumenismo che si allargano sempre di più. D'altronde il concetto che ho detto all'inizio, cioè che non si tratta di un "quarto voto", di una scelta precisa e teologica, ma è un'obbedienza e un dono, ha il significato che abbiamo messo l'attenzione su quello che è possibile fare insieme, e soprattutto sul fatto che la ricchezza dell'essere insieme ci porta a conoscere i tesori delle altre chiese indipendentemente dal fatto che ci sia un fratello o una sorella di quella specifica chiesa.

Noi all'inizio, fino a quando non erano ancora arrivati quel metropolita e quella monaca, eravamo cattolici e protestanti; tutti occidentali, si può dire. Ma fin da subito, uno dei primi lavori che abbiamo fatto, quando ancora non avevamo la casa editrice, è stato quello di tradurre e pubblicare dei testi di spiritualità ortodossa. Perché abbiamo sempre pensato che le ricchezze evangeliche di testimonianza, di spiritualità, le ricchezze di vita interiore delle altre chiese le possiamo condividere, anche prima di condividere la mensa eucaristica. Chissà quando la potremo condividere? Perché non dipende da noi, dipende dalle nostre chiese. Mentre, invece, un santo

possiamo “condividere” benissimo; che non sia canonizzato, pazienza! Non è canonizzato, perché è propriamente un santo di un'altra chiesa, ma credete che gli ortodossi non abbiano fatto tesoro di una figura come san Francesco? E perché non possiamo noi fare tesoro di una figura come Serafino di Sarov? D'altronde, queste sono anche cose che ci possono cambiare in meglio, arricchendo la nostra vita spirituale già adesso.

Se voi pensate, in fondo, la sofferenza per la divisione delle chiese, adesso la stiamo sperimentando di più, perché stanno aumentando le presenze di cristiani non cattolici anche nel nostro paese. Prima, generalmente in Italia - forse non in una grande città come Milano - si poteva incontrare qualche luterano, un valdese, ma la stragrande maggioranza era cattolica. Adesso a Torino e cintura i romeni sono 90.000, per l'ottanta per cento ortodossi. Un tempo, che cosa voleva dire, interessarsi di ecumenismo? Oppure sperare che nelle nostre chiese ci rendesse possibile la comunione sacramentale insieme? Voleva dire, al massimo, che se si fosse realizzato quello, andando in vacanza in Grecia, non avrei dovuto cercare una chiesa cattolica, ma sarei potuto andare a Messa in una chiesa qualunque.

Mentre, invece, il fare tesoro di quello che è stata la tradizione, le figure, la spiritualità, la comprensione del Vangelo delle altre chiese, di questo posso beneficiare restando a casa, andando in giro; questo arricchisce la mia fede. Questo abbiamo vissuto, e lo viviamo ora negli scambi con gli ospiti che vengono. E in questo senso, da ormai un bel po' di anni, dal 1993, subito dopo la caduta del muro di Berlino, organizziamo dei convegni di spiritualità ortodossa. Avevamo iniziato con i russi, scelto ogni anno una figura di spiritualità russa e il suo tempo; venivano metropoliti, studiosi, anche monaci, soprattutto dalla Russia. A un certo punto, cominciarono a venire degli ortodossi greci; e abbiamo cominciato a scoprire che tra di loro, greci e russi non parlavano mai. Non avevano dei luoghi dove parlare.

Ci hanno chiesto: perché fate sempre tematiche russe? Perché non fare delle tematiche anche per noi bizantini? E così abbiamo cominciato a fare convegni “a due atti” - tre giorni su una figura di spiritualità greca, un giorno di pausa, e tre giorni sulla spiritualità russa. Venivano degli ospiti di cui alcuni si fermavano per tutta la settimana, alcuni che venivano solo per i greci e alcuni solo per i russi. Poi abbiamo preso il coraggio a due mani, patrocinati dal Patriarca di Costantinopoli per la sessione greca e dal Patriarcato di Mosca per la sessione russa, e così siamo andati avanti per un po' di anni. Poi abbiamo detto: proviamo a parlarne con quelli che vengono, e poi decidiamo. E abbiamo detto: perché non fare un'unica sessione, non più su una figura, o su un periodo storico, ma su un tema spirituale, visto nella prospettiva ortodossa, dove “ortodosso” vuol dire Costantinopoli, Mosca, Romania, Bulgaria, Antiochia, l'Egitto, eccetera?

Per cui, da quattro anni facciamo il convegno su delle tematiche - il primo anno, su Cristo trasfigurato, poi sulla notte spirituale, sulla solitudine e la comunione - in modo che sia concentrato in quattro giorni, tutti gli ospiti vengono a tutto il convegno, e si parlano anche tra di loro, e non solo con noi. Si scoprono molto simili e anche con delle diversità, anche tra loro ortodossi; i cattolici che vengono conoscono un mondo ortodosso molto più variegato di quello che possono immaginare, che non è solo greco; vengono dalla Libia, dalla Siria, da Antiochia. È un mondo culturalmente arabo, ma che è stato cristiano prima che ci fosse l'Islam. È un altro approccio rispetto a quello del mondo ex sovietico, o greco.

Sono soprattutto studiosi che vengono, ortodossi dagli Stati dell'America, dall'Australia, ancora un'ortodossia diversa; vengono degli ortodossi discendenti da comunità di fuorusciti russi che dopo la rivoluzione si erano trasferiti in Francia, come i discepoli di Evdokimov. Tutto questo ci ha aperto nuove possibilità di scambi. Attraverso i nostri convegni veniamo a conoscere molti monaci. Ogni anno i nostri novizi con il loro Maestro vanno per una settimana in pellegrinaggio al Monte Athos. Ogni tanto riusciamo ad andare in Egitto a visitare i monasteri copti. Tre anni fa, sono stato richiesto e ho accettato di guidare un pellegrinaggio di una trentina di monaci e monache benedettini trappisti dell'Africa francofona, Benin, Senegal, Togo, eccetera; abbiamo visitato i monasteri copti. Alla fine, la cosa più bella che mi hanno detto era: “Grazie, perché ci hai fatto conoscere i nostri nonni!” “Nostri nonni” nella vita monastica, perché - dicevano - noi abbiamo

ricevuto il monachesimo dalla Francia, e quindi dall'Occidente. Ma abbiamo scoperto che la Francia ha ricevuto il monachesimo da Benedetto, e Benedetto l'ha ricevuto dall'Oriente: da Antonio e da Pacomio. Poi, sono i nostri nonni come africani." È vero che il sud Sahara e l'Egitto, culturalmente, tradizionalmente, sono realtà ben diverse, ma vi assicuro che quando loro vedevano, per esempio, analogie con le devozioni popolari tra la gente che frequenta i monasteri, a loro sembrava di essere in Senegal.

Alimentiamo questi scambi, questi contatti, con la Romania, con la Russia, con l'Egitto, con la Grecia; attualmente c'è un nostro fratello che è riuscito a fare quaranta giorni in un monastero sull' Athos, e adesso sta ad Atene ad approfondire la sua conoscenza del greco per poter coltivare questi contatti. Abbiamo altri rapporti di scambio con la Russia; ad uno dei nostri convegni è intervenuto due volte quello che allora era il capo del dipartimento delle relazioni con l'estero del Patriarcato di Mosca, e che adesso è il patriarca Kirill. Conosciamo da quando era giovane monaco, studente a Oxford, quello che adesso è capo dello stesso dipartimento, il metropolita Hilarione. Veniva come semplice monaco ai nostri incontri; ora è l'equivalente del Segretario di Stato della Chiesa di Mosca e in più Presidente del Consiglio per l'Unità.

Nascono così scambi e rapporti completamente inattesi. Con il mondo protestante abbiamo più gli scambi a livello di facoltà teologiche con singoli pastori, perché i protestanti non hanno una struttura episcopale, ecclesiale, come la Chiesa cattolica. Ma quando delle facoltà di teologia protestante collaborano con noi per fare insieme a Bose convegni di spiritualità della Riforma, e portano i loro studenti, questo apre delle prospettive diverse dal campo monastico, se volete. Ci sono anche degli scambi con delle comunità come Grandchamps, una comunità di suore, tutte protestanti, luterane e riformate, nata più o meno parallela con Taizé. Negli ultimi anni c'è stata un'apertura assolutamente inattesa verso il mondo Anglicano.

Avevamo chiesto di poter tradurre un suo libro all'Arcivescovo di Galles, che poi è stato eletto Arcivescovo di Canterbury, Primate della comunione Anglicana. Appena eletto, ci ha telefonato chiedendo di poter fare da noi un ritiro prima della sua ufficiale intronizzazione. Siamo diventati amici, e adesso viene quasi ogni anno, o con sua moglie o da solo, per fare una settimana di ritiro con noi. L'ultimo giorno, facciamo un pranzo di festa e una *collatio*, alla quale partecipa anche lui. Nella Comunione anglicana, una volta saputo che lui veniva da noi, ci hanno chiesto di accogliere un incontro di tutti i vescovi che si interessavano all'ecumenismo. Poi, tre anni fa, sono stato invitato come ospite personale dell'Arcivescovo alla Conferenza di Lambeth, che è l'incontro di tutti i vescovi della Comunione anglicana nel mondo che si tiene ogni dieci anni.

Arrivato, mi trovo con un altro ospite personale, il p. Timothy Radcliffe, già Maestro generale dei domenicani, che era venuto una volta da noi per predicare gli esercizi. Dopo due giorni di ritiro sono arrivate le delegazioni ecumeniche e il cardinal Kasper.

Questi legami che si sono intensificati con la Comunione anglicana hanno fatto sì che dopo l'uscita recente del documento del Papa sulla Comunione anglicana siano ripartiti i dialoghi teologici ufficiali tra Chiesa cattolica e Chiesa anglicana, terza fase. A maggio di quest'anno (2011) avremo presso di noi per dieci giorni come nostri ospiti quindici teologi cattolici e quindici anglicani, che discutano su questi argomenti.

Tutto questo è un risvolto non cercato – ma anche i convegni ecumenici sono nati per caso. Adesso abbiamo legami anche con la Chiesa luterana svedese; a partire da un pastore che è venuto una volta, e ha fatto venire anche il suo vescovo. Il vescovo era incantato, ha portato dei giovani, e ha fatto fare un ritiro a dodici vescovi svedesi luterani a Bose. Hanno portato il loro predicatore, ma hanno voluto fare da noi il ritiro. Ospitiamo dialoghi bilaterali tra cattolici e altri discepoli di Cristo, e il Consiglio ecumenico delle chiese.

Questo non cambia fondamentalmente la nostra vita; e di nuovo non è per questo che ci siamo. Non siamo un centro che vuole sfornare attività ecumeniche. Semplicemente cerchiamo di fare fruttificare i semi che ci sono messi in mano. Così continuiamo le pubblicazioni, che trattano argomenti di spiritualità ortodossa, anche testi di spiritualità protestante, anglicana – tra l'altro, tre-quattro volumi dell'Arcivescovo. Matthias fa parte del gruppo di teologi francofoni, cattolici e

riformati, che periodicamente affrontano insieme delle tematiche, ma noi sentiamo questo come qualcosa che alimenta il tessuto della nostra vita, che deborda anche a beneficio della Chiesa. Ma innanzitutto è qualcosa che nutre noi, e che troviamo consonante, corrispondente con la nostra vocazione; non è qualcosa che ci distolga da quello che facciamo e viviamo, crediamo e vogliamo testimoniare.

Ma anzi ci riporta alla nostra vocazione monastica che è fondamentale, che non a caso è da sempre un possibile potenziale luogo ecumenico. Proprio perché il monachesimo è una forma di vita evangelica che precede la divisione delle chiese, e che è in sintonia con certe istanze delle varie chiese, con l'idea di una riforma della chiesa intesa come maggior fedeltà al Vangelo. Questa istanza dovrebbe trovare nel monachesimo un terreno fertile, e allora magari è colpa nostra se non lo trova, ma di per sé il monachesimo si presta a questo. D'altronde, la vita monastica nasce all'interno della Chiesa indivisa; diciamo che essa predispone tutto perché si capisca che l'essenziale l'abbiamo in comune e non è diviso. Nel corso della storia e ancora oggi magari trovate che i più agguerriti dei nemici dell'ecumenismo sono i monaci; anche questo accade. Ma penso che sia perché pensano di essere custodi di un'identità che deve essere anche un'identità confessionale, e quindi sono l'ultimo baluardo. Ma questo, non a caso, è qualcosa che ferisce, che blocca anche all'interno delle rispettive chiese.

Ci sono alcuni monasteri del Monte Athos che hanno tolto dai dittici dell'eucarestia il nome del Patriarca ecumenico, da cui in teoria dipendono, perché lo trovano troppo aperto all'ecumenismo. Poi, pensate che tutto il mondo ex sovietico deve digerire il fatto che il termine stesso "ecumenismo" per loro era sgradito, perché era il modo *soft* con cui il regime faceva passare delle possibili aperture; cioè le persone di chiesa potevano andare all'estero solo se si faceva finta di essere ecumenici, persone presenti soprattutto in Russia; meno negli altri paesi del blocco sovietico. Erano infiltrate anche all'interno della chiesa, nella gerarchia stessa della chiesa. Quelli che più si muovevano sul piano internazionale erano quelli che avevano a che fare con il mondo ecumenico. E si capiva che con questi, semplici fedeli, preti, monaci, c'era qualcosa che non andava; "ecumenismo" era un termine "bruciato".

Soltanto il tempo, la conoscenza, il sedimentarsi delle nuove leve rendono possibile questo. La vita monastica quindi da un lato ha delle potenzialità enormi di dialogo ecumenico, ma soprattutto nell'ecumenismo vissuto. Se voi andate ospiti in un monastero, sia ortodosso sia copto, per l'ottanta per cento delle cose vi troverete a casa vostra. Come i monaci africani che hanno detto: "Ma questi sono i nostri nonni!" Anche se ovviamente hanno anche molte cose completamente diverse, come la gran lunghezza degli uffici, la modalità di fare la *lectio* divina, la struttura del monastero. Si respira un'aria comune. Se ospitate monaci di altre confessioni nei vostri monasteri, loro si ritrovano subito. Se mai, il problema grosso è quello della lingua, ma non tutto il resto. Anzi è proprio "tutto il resto" che aiuta la lingua a capire le cose.

Credo che ci sono allora queste grandi possibilità, e il rovescio è – come è frequente nel monachesimo – il pensare di dovere fare i "puri e duri". Se si pensa così – e questo vale non solo in campo ecumenico, ma anche in campo cattolico – se si pensa di essere i soli bravi e migliori, è chiaro che tutti gli altri sembrano difettosi, sembra anzi che contaminano la nostra purezza immacolata, che non esiste, se siamo onesti con noi stessi. Se, invece, capiamo che siamo in un cammino comune verso una più forte radicalità del Vangelo, una presa sul serio della fede cristiana, e della sua testimonianza nel mondo di oggi, allora lì troviamo davvero la ricchezza dei tesori che sono gli altri. Conoscere come gli altri hanno conservato la fede, per esempio, sotto la dittatura comunista, nei paesi invasi nella marea musulmana del VI secolo, cosa significa conservare certe tradizioni nel mondo dell'immigrazione, nella diaspora, coinvolti in giro per il mondo.

Abbiamo fatto un convegno insieme al Consiglio ecumenico delle chiese sul martirio come opportunità ecumenica. Siamo partiti dal fatto che soprattutto nel XX secolo ci sono stati molti cristiani morti martiri, indipendentemente dalla loro confessione particolare. Si trovavano insieme greco cattolici e ortodossi nel *gulag*, oppure sotto il nazismo; c'è stata opposizione al nazismo sia da parte dei cattolici, che dei protestanti. Come fare tesoro di questo fenomeno allora, come

opportunità ecumenica? riconoscere la “santità” dell’altro, nonostante la sua appartenenza a una chiesa che non è in piena comunione con la nostra. Abbiamo poi pubblicato gli atti solo in inglese, perché il convegno è stato sponsorizzato dal Consiglio ecumenico delle chiese in cui l’inglese è la lingua ufficiale. In questi atti sono stati presentati i fondamenti biblici e patristici del martirio. Poi, per aree geografiche, storiche, i martiri di Corea i martiri per la giustizia in America Latina, i martiri sotto il regime comunista, sotto quello nazista: sono venute fuori delle testimonianze straordinarie. E anche delle scoperte di iniziative preziosissime. Pensate che in Romania hanno preparato un martirologio comune dei cristiani morti sotto il comunismo; un martirologio fatto dalla Chiesa cattolica, dalla Chiesa ortodossa e dalla Chiesa protestante, pubblicato in un unico volume.

È chiaro che non è un atto formale di canonizzazione, però vuol dire che possiamo commemorare, anche se non celebrare, i nostri fratelli e sorelle nella fede, anche nelle altre confessioni, che, di fronte alla scelta di rinnegare la loro fede in Cristo in modi che sono diversi di quelli dei primi secoli della Chiesa, quando veniva chiesto di bruciare incenso agli dèi pagani, ma tuttavia si sono sentiti imporre di trasgredire i comandamenti evangelici di amore per il prossimo, di non uccidere, di non sopraffare l’altro e hanno saputo rendere testimonianza, indipendentemente, gli uni dagli altri e sovente insieme, sostenendosi vicendevolmente, gli uni gli altri in questa loro prova.

Anche a noi è venuta l’idea di un martirologio ecumenico, che abbiamo curato e pubblicato attorno al 2000, prendendo lo spunto da quell’accenno all’ecumenismo dei martiri che parla più forte delle divisioni nella *Tertio millennio eunte* di Giovanni Paolo II. Egli si augurava un futuro martirologio; noi abbiamo cominciato a lavorarci. Ma davvero quando si leggono, si conoscono delle vite come queste, le differenze confessionali vengono superate. Quando in un *gulag* a nessuno era data la possibilità di celebrare l’eucaristia, né la divina Liturgia, né la Messa cattolica, e invece c’era un prete che riusciva ad avere le specie sacre, non si rifiutava di comunicare tutti i cristiani presenti. Formalmente non si poteva, ma nessuno ha scomunicato chi aveva confessato di averlo fatto.

Si ricordano i prigionieri protestanti, che hanno fatto da muro per nascondere tre-quattro cattolici che celebravano insieme la Messa. Credo che nella misura in cui conosciamo queste realtà, ne veniamo a contatto, diventiamo responsabili. Questo non riguarda solo la Comunità di Bose, ma ogni cristiano. Se per un dono del Signore, che non è mai un caso, ti viene data anche questa possibilità, ti verrà chiesto anche conto di che cosa ne avrai fatto, di questo messaggio che ti è stato lanciato, della preghiera affinché tutti siano una cosa sola, come “Io e il Padre sono una cosa sola.”

* * * * *

MONACHESIMO ED ECUMENISMO NELL' "ORIENTALE LUMEN"

INTRODUZIONE

28 febbraio 2011

Sr M. TERESA BUSSINI OSB ap

Nella Lettera Apostolica *Orientalium Lumen*¹ (1995), il Papa chiede che si conosca l'Oriente cristiano e dalla conoscenza si giunga all'incontro, tenendo conto che "la tradizione orientale cristiana implica un modo di accogliere, di comprendere e di vivere la fede nel Signore Gesù. In questo senso essa è vicinissima alla tradizione cristiana d'Occidente che nasce e si nutre della stessa fede. Eppure se ne differenzia, legittimamente e mirabilmente, in quanto il cristiano orientale ha un proprio modo di sentire e di comprendere, e quindi anche un modo originale di vivere il suo rapporto con il Salvatore" (*Orientalium Lumen*, 5). E più avanti afferma ancora: " Il peccato della nostra separazione è gravissimo: sento il bisogno che cresca la nostra comune disponibilità allo Spirito che ci chiama a conversione, ad accettare e riconoscere l'altro con rispetto fraterno, a compiere nuovi gesti coraggiosi, capaci di sciogliere ogni tentazione di ripiegamento" (*Orientalium Lumen*, 17). Giovanni Paolo II è stato lui stesso esempio di riconciliazione quando durante la toccante Liturgia del 12 marzo 2000 nella basilica di San Pietro, fissando lo sguardo sul Crocifisso, si è fatto voce della Chiesa chiedendo perdono per il peccato di tutti i suoi figli, tra cui quello contro l'unità. La Congregazione per la dottrina della fede, con la dichiarazione *Dominus Iesus* (2000), ha peraltro precisato alcuni aspetti dottrinali che, talvolta, nel dialogo ecumenico restano ambigui. Viene ricordato che la Chiesa fondata da Cristo "subsiste (*subsistit in*) nella Chiesa Cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui (*Lumen Gentium*, 8). Con l'espressione "*subsistit in*" - commenta la Congregazione - il Concilio Vaticano II volle armonizzare due affermazioni dottrinali: da un lato che la Chiesa di Cristo, malgrado le divisioni dei cristiani, continua a esistere pienamente soltanto nella Chiesa Cattolica, e dall'altro lato l'esistenza di numerosi elementi di santificazione e di verità al di fuori della sua compagine. Le Chiese che, pur non essendo in perfetta comunione con la Chiesa Cattolica, restano unite ad essa per mezzo di strettissimi vincoli, quali la successione apostolica e la valida Eucaristia, sono vere Chiese particolari. Invece le comunità ecclesiali che non hanno conservato l'episcopato valido e la genuina e integra sostanza del mistero eucaristico, non sono Chiese in senso proprio" (*Dominus Iesus*, 16-17).

La lettera apostolica *Orientalium Lumen* di Giovanni Paolo II è stata promulgata il 2 maggio, memoria liturgica, nella Chiesa latina, del grande padre e dottore orientale Atanasio. Un invito ai cattolici latini a prendere coscienza della tradizione orientale, un incoraggiamento alle comunità cattoliche d'Oriente a ritrovare l'autenticità delle loro tradizioni e un'esortazione a continuare e a intensificare il dialogo con le Chiese ortodosse per il ristabilimento della piena comunione. Sono tre gli aspetti ecumenici presenti nella lettera.

È profonda la convinzione del Papa che il ristabilimento della piena comunione con la Chiesa ortodossa è una tappa fondamentale per il progresso decisivo di tutto il movimento ecumenico. Giovanni Paolo II guarda dunque con particolare attenzione all'Oriente. Uno dei frutti più significativi di tale premura sono proprio la lettera apostolica *Orientalium Lumen*, sull'importanza dell'Oriente cristiano per la Chiesa universale, e la lettera enciclica *Ut unum sint*, sull'impegno ecumenico, entrambe pubblicate nel mese di maggio 1995. La lettera apostolica non è un documento che fa il punto su questioni dottrinali, ma è piuttosto una lettera scritta dal Papa per testimoniare e comunicare stima e affetto. E raramente, come in questo scritto, il genere letterario e lo stile sono determinanti. Il Pontefice guarda con commozione alla liturgia, ai padri, ai santi

¹ *Lettera apostolica per la ricorrenza centenaria della "Orientalium Dignitas" di Papa Leone XIII (2-V-1995).*

dell'Oriente e alla testimonianza attuale di quelle Chiese cattoliche e ortodosse. Questa ammirazione percorre tutte le pagine del documento nelle quali, peraltro, la preoccupazione ecumenica è una dimensione dominante: tanto per ciò che afferma sulla tradizione orientale nel suo insieme, quanto per ciò che denuncia come esigenza all'interno della Chiesa cattolica e, infine, per come presenta le relazioni fra cattolici e ortodossi.

La lettera considera la tradizione orientale nella sua totalità. In essa troviamo due affermazioni di grande importanza: la consapevolezza degli orientali cattolici «di essere portatori viventi di quella tradizione, insieme con i fratelli ortodossi»; e il riconoscimento che «la venerabile e antica tradizione delle Chiese orientali sia parte integrante della Chiesa di Cristo». L'apprezzamento di questa tradizione come reciprocamente complementare a quella occidentale esprime un atteggiamento di grande rilevanza ecumenica, rafforzato dalla simpatia e dall'amore con cui viene espresso e dal desiderio evidente di positività. Il Papa, infatti, non si sofferma sulle controversie teologiche del passato, perché oggi è tempo di scrivere la storia di quei tratti di unità che non sono mai venuti meno e di rifare la storia di oggi a partire da essi, con uno spirito nuovo, pacificatore. Giovanni Paolo II individua poi nella preghiera «il segreto dell'audacia e della speranza, l'atteggiamento abituale e il metodo teologico “che l'Oriente preferisce e continua ad offrire a tutti i credenti in Cristo”».

È di grande interesse l'importanza che viene attribuita alla spiritualità monastica, per alcuni aspetti singolare. Infatti, in Oriente «il monachesimo fu l'unica forma di vita religiosa per cui esso viene considerato come l'icona di ogni vita cristiana fondata sul battesimo e vissuta in modo davvero radicale». Inoltre, in Oriente proprio il monachesimo fu l'anima della Chiesa per cui, in questo contesto, il Papa rende omaggio soprattutto ai monaci e alle monache, testimoni eroici anche nella persecuzione. Infine, esso fu la grande scuola del monachesimo in Occidente per cui il Papa ne evidenzia alcuni aspetti centrali che rappresentano la concezione della vita cristiana stessa in Oriente. La lettera si conclude con un appello ai cattolici d'Occidente, «affinché accolgano con gratitudine i tesori spirituali di cui le Chiese orientali sono portatrici».

L'ORIENTE CRISTIANO E I PROBLEMI DELL'UOMO CONTEMPORANEO ²

Tra i messaggi o le "idee forti" di cui l'Oriente lumen è latore uno degli aspetti fondamentali è dato senza dubbio dal rapporto delle Chiese orientali all'uomo contemporaneo, in altri termini dal loro rapporto con la "modernità", cioè con il contesto storico-culturale in cui ogni singola generazione si trova immersa. Tale impostazione si manifesta fin dalle prime righe del nuovo documento: "Ai fratelli delle Chiese d'Oriente va il mio pensiero, nel desiderio di ricercare insieme la forza di una risposta agli interrogativi che l'uomo di oggi si pone" (par. 3).

È tentazione diffusa, anche ai giorni nostri, sia in Oriente che in Occidente, di considerare le Chiese orientali come qualcosa di atemporale, avulse dalla realtà degli eventi, delle contingenze, delle miserie del mondo, una sorta di empireo di divina contemplazione. Le Chiese d'Oriente, diventano così, soprattutto per chi le "visita" dall'esterno, o degli oggetti di contemplazione-ammirazione estetica, oppure degli oggetti di ricerca "archeologica" per reperirvi residui di tradizioni, riti, consuetudini il più possibile arcaici al fine di trarne eventualmente qualche lezione di applicazione per l'Occidente. Tale immagine, certamente irrealistica e deformante, non giova anzitutto agli stessi soggetti in questione in quanto li toglierebbe in qualche modo al tempo storico, luogo per eccellenza dell'evento salvifico e del suo compimento di generazione in generazione.

² Boghos Levon Zekian, in "L'Osservatore Romano", 17.5.1995

Certo, le Chiese d'Oriente hanno un carisma specifico, sottolineato dal Pontefice, in relazione al "tempo cristiano": "Rispetto a qualsiasi altra cultura, l'Oriente cristiano ha infatti un ruolo unico e privilegiato, in quanto contesto originario della Chiesa nascente" (par. 5). Qui l'atteggiamento del Papa, sulla scia del Vaticano II citato all'inizio del paragrafo, si fa veramente esemplare: il patrimonio cristiano dell'Oriente, "Non intendo descriverlo né interpretarlo: mi metto in ascolto delle Chiese d'Oriente che so essere interpreti viventi del tesoro tradizionale da esse custodito ... voglio qui avvicinarmi con rispetto e trepidazione all'atto di adorazione che esprimono queste Chiese" (ibid.).

Un siffatto atteggiamento permea l'intera Lettera.

Se le Chiese d'Oriente non possono essere ammantate in una cappa d'atemporalità, artificiosa e sterile, e se l'impegno e l'imperativo ecumenici si pongono in stretta correlazione con l'appello dell'umanità per "il senso", sorge spontanea la domanda se all'Oriente cristiano spetti qualche carisma particolare in quella "risposta concorde" che la Chiesa deve offrire all'uomo moderno per illuminarne il senso dell'esistenza.

Che un tale carisma vi sia, pare sotteso all'intero discorso della Lettera Apostolica, anzi non sarebbe azzardato affermare che sia questa l'idea maestra che ne tesse la trama. Infatti, essa è permeata dalla consapevolezza dell'appello che il mondo rivolge alla Chiesa. In siffatto contesto, la parte teoricamente più impegnativa del documento che è la prima, ricerca e invito al tempo stesso a conoscere meglio l'esperienza di fede dell'Oriente cristiano, si rivela pure, per la dialettica interna del pensiero, come una ricerca, altrettanto appassionata, del carisma particolare di quella esperienza di fronte alle interpellanze del mondo contemporaneo.

Le dimensioni più salienti di tale carisma sono intraviste dall'Oriente Lumen nei seguenti punti:

- a) un'atmosfera e un'attitudine spirituali descrivibili, senza voler tradire le intenzioni del Santo Padre (cf. par. 5) come trinitario-apofatico-liturgici. Attitudine che trova nella Lettera una concisa espressione quale "realismo trinitario e la sua implicazione nella vita sacramentale" che associano "la fede nell'unità della natura divina alla inconoscibilità della divina essenza". Quindi una intima, profonda correlazione tra il "senso dell'indicibile realtà divina" e la "celebrazione liturgica, dove il senso del mistero è colto così fortemente da parte di tutti i fedeli dell'Oriente cristiano" (par. 6);
- b) la pressante incarnazione culturale della Parola perché essa "possa risuonare in ogni lingua", radicando profondamente il Vangelo "nella specificità delle culture" e al tempo stesso mantenendone l'annuncio "aperto a confluire in una universalità che è scambio per il comune arricchimento" (par. 7);
- c) il monachesimo, con lo sguardo teso verso Cristo, l'Uomo-Dio, e che in Oriente "ha conservato una grande unità", visto non "soltanto come una condizione a parte, propria di una categoria di cristiani, ma particolarmente come punto di riferimento per tutti i battezzati, nella misura dei doni offerti a ciascuno dal Signore, proponendosi come una sintesi emblematica del cristianesimo" (par. 9);
- d) la liturgia, vissuta nella luce di Cristo Signore, quale esperienza di convergenza e di valorizzazione della persona umana e del cosmo nella loro integrità (par. 11-12); e) unità fra spiritualità e teologia, fra "conoscenza e partecipazione".

Si tratta ovviamente non di "esclusività" (par. 9), ma di "sensibilità" (par. 5) tipiche per "l'arricchimento reciproco in ciò che l'unico Spirito ha suscitato nell'unica Chiesa di Cristo" (par. 9). Ed è pure altrettanto evidente quanto le summenzionate ed analoghe sensibilità vadano incontro ad esigenze tra le più sofferte e le più conclamate dell'uomo contemporaneo. Lo stesso Santo Padre non manca, nella Sua rassegna di trepido ascolto ed amorosa contemplazione, di sottolineare per ogni singolo aspetto la sua rispondenza particolare a quegli aneliti e attese.

Che le Chiese d'Oriente, quasi tutte provatissime nel corso di questo secolo che per la maggior parte di esse fu colmo di sofferenze, di martirio, e di perdite di territorio incolmabili, possano trovare nella loro fedeltà al Signore ed alla propria anima cristiana, alla propria "icona dell'icona" (par. 15) la grazia di una nuova primavera, affinché attraverso l'unanime, ma specifica testimonianza

dell'Oriente e dell'Occidente "la Parola di Dio manifesti sempre meglio le sue insondabili ricchezze" (par. 28) al mondo assetato di parola e di gioia.

MONACHESIMO TRA ORIENTE E OCCIDENTE ³

Noi come monache siamo particolarmente sollecitati dalle parole del Santo Padre secondo cui “i forti tratti comuni che uniscono l’esperienza monastica d’Oriente e d’Occidente fanno di essa un mirabile ponte di fraternità, dove l’unità vissuta risplende persino più di quanto possa apparire nel dialogo tra le chiese” (Orientale Lumen, 9) .

Possiamo sintetizzare questa prospettiva illuminando il monachesimo come “luogo ecumenico”. La vita monastica infatti si qualifica per l’obbedienza a Dio ed i monaci sono i profeti dell’unità in quanto nell’incontro fraterno, nella conversione e nella preghiera si hanno le basi essenziali per un fruttuoso ecumenismo. Inoltre la stessa regola di S. Benedetto presenta delle qualità ecumeniche ed è stata e può ancora essere strumento di dialogo tra oriente e occidente.

Il monachesimo tra profezia e storia

La profezia si pone nell’ottica del dono di Dio, ottenuto nella preghiera di invocazione dello Spirito Santo (epiclesi). Occorre accettare che il monachesimo sia posto umilmente e apparentemente in una posizione marginale rispetto alla cultura dominante, senza che questo diventi pretesto per nascondere una crisi d’identità. Nella profezia la partecipazione alle sofferenze di Cristo diventa fonte di ecumenismo perché solo il Crocifisso/Risorto attua nel “già” ma “non ancora” della storia la nuova umanità redenta, primizia dell’umanità unita che si realizzerà in pienezza nell’ultimo giorno. La profezia rimanda allora all’annuncio visibile della presenza del Regno in cui la testimonianza della vita come autentica adesione al mistero di Dio che agisce nella realtà concreta deve essere la connotazione fondamentale della vita monastica come della vita cristiana. Qui si colloca allora la conversione personale e comunitaria come modalità attraverso la quale incontrare il Signore che viene, sapendo che nella “logica” di Dio il nostro andargli incontro è frutto del Suo amore non semplicemente del nostro impegno. Occorre allora una costante e forte intimità/unità con il Signore.

La storia nell’ecumenismo monastico, invece, si colloca in un ambito esperienziale costituito da incontri, visite formative, convegni, pubblicazioni, collaborazioni ad azioni comuni, nei quali risulta importante rispettare le reciproche diversità nell’accoglienza dei doni che lo Spirito suscita continuamente nelle Chiese e nelle Comunità cristiane. Si tratta di far emergere le affinità relative all’orizzonte dei valori di riferimento. Attraverso incontri fraterni e la reciproca conoscenza si dovrà cogliere il dato antropologico comune, base dalla quale far scaturire una medesima prospettiva esistenziale di cercatori di Dio.

Possiamo individuare una duplice prospettiva della vocazione monastica così come si è di fatto realizzata nei diversi contesti socio-culturali dell’Occidente e dell’Oriente cristiano. Il monachesimo orientale sembra essere maggiormente profetico di quello occidentale, più storico. In Oriente infatti la realtà monastica come patrimonio culturale-religioso non è mai stata messa in discussione divenendo anzi l’unica modalità di consacrazione. Nel mondo orientale il monachesimo esprime il luogo visibile in cui si realizza il Regno di Dio pur mantenendosi fuori e a volte estraneo (Monte Athos) al vissuto dei credenti. In Occidente invece ha preso sempre maggiore consistenza l’azione dell’uomo quale sovrano del proprio destino e della storia. In questa prospettiva, Dio se esiste, non serve, e di conseguenza la vita monastica perde la propria significanza quale rimando ad un orizzonte ultimo perché importanti diventano le cose penultime. Il monachesimo dell’Occidente

³ **Roberto Nardin** , Simposio Ecumenico Internazionale dedicato al “Ruolo del monachesimo nell’ecumenismo”

allora per ribadire il proprio valore socio-culturale ha evidenziato la dimensione attiva, del fare, entrando nella storia ma dimenticando la profezia.

In margine alle considerazioni relative la duplice dimensione dell'identità del monachesimo quale profezia e storia, crediamo che se la vita monastica saprà comprendersi come l'essere una nuova umanità, dono del Signore Risorto, allora il monachesimo potrà realizzare, "nella storia", tutta la sua "portata profetica" e perciò ecumenica tra Oriente e Occidente come costante invocazione dell'unico Regno di Dio.

Cerchiamo ora brevemente di illustrare cinque linee prospettive che illuminano la tensione ecumenica del monachesimo.

La prima prospettiva evidenzia come il monachesimo latino del primo millennio abbia mantenuto sempre un atteggiamento di simpatia verso la vita monastica orientale la cui presenza, specie nel Sud d'Italia, fu un dato rilevante. Un'analisi diacronica relativa al monachesimo nelle controversie monofisite e iconoclasta, fa emergere fattori determinanti situazioni di crisi e di contrasti, evidenziando tuttavia come nei momenti in cui i monaci realizzavano una solida produzione teologica e culturale si assisteva, nel contempo, ad una maggiore comunione tra gli spiriti. La singolare osmosi che si era venuta a creare tra monachesimo latino e greco soprattutto nell'Italia meridionale non sembra che sia stata alterata da una politica normanna filo greca o filo latina, in quanto l'unico principio politico con cui si tentò di controllare il territorio fu quello di affidare i monasteri piccoli ai monasteri grandi .

La seconda prospettiva, sempre di orientamento storico prende in luce diverse tipologie monastico-ecumeniche recenti. Dall'esperienza dell'abbazia de la sainte Croix di Chevetogne (Belgio) emerge come sia importante studiare la teologia, la liturgia, la lingua, la cultura, la storia e la psicologia del mondo orientale per comprenderlo togliendo pregiudizi secolari. La preghiera liturgica e l'ospitalità reciproca, nonché la sensibilizzazione dell'opinione pubblica costituiscono altrettanti pilastri su cui poggia l'ecumenismo. Inoltre, grande importanza hanno l'aspetto mariano, la sensibilità liturgica, l'attenzione biblico-patristica, la consapevolezza della necessità della conversione e l'importanza della circolazione delle idee anche attraverso la fondazione di una rivista⁴. La sensibilità liturgica è fonte centrale della spiritualità, così come l'attenzione e l'accettazione della volontà di Dio nelle diverse circostanze della vita, l'importanza della Sacra Scrittura, il coinvolgimento dei laici .

La terza prospettiva coglie l'importanza del monachesimo orientale per quello occidentale. Infatti la Regola di S. Benedetto – punto sorgivo del monachesimo latino – venne composta quando vi era ancora l'unità politico-culturale tra occidente e oriente in un unico impero con un unico imperatore e S. Benedetto si servì in modo eclettico sia di autori occidentali come di quelli orientali. Inoltre l'importanza essenziale che l'Oriente dà al monachesimo costituisce, per l'Occidente cristiano, un richiamo significativo verso questa forma di sequela di Cristo nella quale considerare il monaco come colui che è il separato da tutti ma al tempo stesso il più unito a tutti.

Con la quarta prospettiva si guarda al monachesimo non cattolico nei diversi contesti geografici, religiosi, culturali e sociali. Infatti la forma monastica acquista legittima e autorevole cittadinanza fin dalla primitiva evangelizzazione della Russia. Inoltre il peso culturale del monachesimo sottolineato nella formazione della cultura e della società nazionale rumena soprattutto nel XVIII secolo. Infine da un sguardo storico analitico nella *Communio* anglicana emerge come nonostante la vita religiosa e quindi anche quella monastica sia rimasta completamente assente per secoli, gradualmente sorsero piccole comunità che in seguito vennero riconosciute in modo ufficiale e proprio queste comunità oggi hanno un peso sempre maggiore nell'ambito anglicano.

La quinta prospettiva coglie il monachesimo come «luogo ecumenico». La vita monastica non è tanto una realtà geografica, ma si qualifica per l'obbedienza a Dio ed i monaci sono i profeti dell'unità in quanto nell'incontro fraterno, nella conversione e nella preghiera si hanno le basi

⁴ Si tratta di *Revue de l'Eglise greque-unie*, divenuta poi *Revue des Eglise d'Orient* (1885-1893).

essenziali per un fruttuoso ecumenismo. È allora la spiritualità la base comune, il fermento e lo stimolo per l'unità. Il monachesimo inoltre è un fenomeno anteriore al cristianesimo perché si pone già a livello antropologico in cui uomini e donne hanno un orizzonte di valori e di ideali comuni. Si tratta poi di una realtà precedente le divisioni, collocandosi su un'unità liturgico-patristica e non devozionale. Il monachesimo è sorto in vista di una radicale sequela di Cristo, ossia in vista della santità che è azione di unità. Non sono proponibili pertanto tentativi di comunione fondati sull'affettività. La vita monastica in quanto è in ogni tempo vita di conversione richiama all'unità, e soprattutto il monachesimo è *epiclesi*, invocazione dello Spirito per l'unità. Insomma la prima radice del monachesimo è la preghiera, quindi l'invocazione dello Spirito Santo (*epiclesi*) non disgiunta da un reale cammino di conversione. La stessa regola di S. Benedetto presenta delle qualità ecumeniche perché è stata e può ancora essere strumento di dialogo tra Oriente e Occidente. Infatti oltre ad essere cristocentrica, orientando quindi in Cristo l'unità della comunità, offre una sorta di ecumenismo ad uso interno al monastero in diverse situazioni, in cui, per esempio, coloro i quali entrano nella vita monastica vengono accolti senza alcuna distinzione sociale; oppure la pedagogia utilizzata da S. Benedetto nel recupero del peccatore a cui tutta la comunità partecipa; o lo spazio lasciato all'abate che può adattare la regola secondo le esigenze della propria comunità; ed infine è significativo ed ecumenico che ai pellegrini, sempre accolti fraternamente, per la Regola non sia richiesta la professione di fede comune ma la preghiera comune.

Non dobbiamo certo ignorare nel monachesimo punti critici, senza superficiali visioni idilliache con le quali proporre una storia monastica come ambito senza colpa. Infatti i monaci sono stati certamente costruttori di unità ma si sono mostrati, al contempo, protagonisti di polemiche e di divisioni dovute all'infiltrarsi, anche nel monachesimo, della mentalità mondana segnata dall'orgoglio e dalla superbia. L'ecumenismo monastico allora necessita di *purificare la memoria* in cui riconoscere umilmente davanti a Dio anche le proprie colpe e chiusure.

Questi due orizzonti – la *profezia* e la *storia* – crediamo possano essere situati alla luce della spiritualità benedettina dell'*ora* (la profezia) e del *labora* (la storia).

La *profezia* vuole cogliere il monachesimo nella sua dimensione teologica più propria quale invocazione dello Spirito Santo (*epiclesi*) il quale non è solo *Spirito di verità* (Gv 14,17) ma *guida alla verità* tutta intera (Gv 16,13). L'*ora* però non è semplicemente *orale*, ossia una richiesta con la bocca fatta di parole rivolte a Dio, ma è *verbale* in quanto invocazione al Padre per mezzo del Figlio (il *Verbo*) nello Spirito Santo. La preghiera allora esprime la profezia quando è l'offerta della propria vita «come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio» per diventare autentico «culto spirituale» (Rm 12,2). Affinché il culto, la preghiera, siano graditi a Dio è necessario che avvengano per mezzo di Gesù Cristo (1Pt 2,5) vale a dire occorre essere in Cristo, ossia morti (al peccato) e risorti (a vita nuova) con lui (Rm 6,4; Col 2,12), quindi vivere uniti a Lui come la vite ai tralci (Gv 15,1-6) fino a partecipare delle sue sofferenze (1Pt 4,13). Qui ritorna allora una duplice dimensione. Da un lato la *liturgia* come luogo fontale dell'essere una «vita in Cristo» e dall'altro l'importanza della *conversione*, della *croce* e in definitiva del *martirio* come strumenti privilegiati dell'ecumenismo.

La *storia* invece si pone in un'ottica più antropologica in cui emergono le affinità relative all'orizzonte dei valori di riferimento. Sono gli incontri fraterni e lo studio reciproco che permettono di cogliere il dato antropologico comune, base dalla quale far scaturire una medesima prospettiva esistenziale di *cercatori di Dio*. Il dialogo dovrà avvenire in un contesto per cui risulterà importante «soprattutto conservare una grande carità» (1Pt 4,8) perché lo scopo non è di piacere agli uomini ma a Dio (1Tess 2,4), quindi l'esperienza dell'incontro dovrà avvenire nella carità fraterna segnata dall'ospitalità gli uni verso gli altri (1Pt 4,10) nella quale si esprimeranno le proprie ragioni sempre con dolcezza e rispetto (1Pt 3,15).

Come il *labora* materiale e intellettuale esprime il momento “sensibile” della vita monastica costituendo lungo i secoli un punto di riferimento culturale e sociale per il mondo, così il *labora* del dialogo e dell’incontro spirituale e intellettuale tra monaci di diversa professione di fede, diventa l’ambito “visibile” di un’esperienza comune.

Il monachesimo orientale sembra essere maggiormente *profetico-teologico* di quello occidentale, più *storico-antropologico*. Infatti il primato dell’azione di Dio che interviene come Mistero soprattutto nell’ambito liturgico ha determinato e determina per l’Ortodossia un punto di riferimento assoluto dal quale acquista valore proprio la vita monastica come luogo in cui il Mistero avviene e diventa profezia. In Occidente invece (almeno dalla modernità in poi) la sottolineatura è data dall’azione dell’uomo il quale può anche fare a meno di Dio fino a dichiararlo *morto*. In questo orizzonte, la vita monastica perde di valenza socio-culturale divenendo insignificante. È allora sul piano dell’azione, del *fare*, che il monachesimo occidentale ha cercato una propria identità divenendo *storia* ma perdendo, a volte, la *profezia*.

Il secolo XX ha forse espresso una duplice modalità di realizzazione dell’ecumenismo. L’Oriente attraverso il *martirio*, la sottolineatura della *liturgia* e l’esperienza della *fuga mundi* (Monte Athos) ha evidenziato la propria vocazione di monachesimo di *profezia*. L’Occidente mediante la nascita di luoghi e occasioni di dialogo e di incontro ha posto in risalto una caratterizzazione che richiama la *storia*. Il primo accentua il *Mistero* dell’intervento di Dio, il secondo sottolinea l’*imitazione* da parte dell’uomo. Il primo sottolinea la *speranza* il secondo la *fede* entrambi sono fondati nell’*amore* costituendo come un solo «popolo adunato dall’unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo».

Alla luce di quanto detto circa l’identità storico-profetica del monachesimo, sull’opportunità dell’orizzonte sapienziale della riflessione credente e infine sulla imprescindibile necessità della radicale incorporazione a Cristo per realizzare l’unità dei cristiani, possiamo affermare innanzitutto che solo una storia purificata nella memoria può essere l’ambito in cui si può generare, nello Spirito, la profezia. Possiamo inoltre sinteticamente concludere che se la vita monastica saprà abbracciare come propria identità più profonda l’essere una *nuova umanità* (2Cor 5,17; Gal 6,15) datale solo da Cristo (Ef 3,15) allora il monachesimo realizzerà proprio “nella storia” tutta la “sua portata profetica” e perciò ecumenica tra Oriente e Occidente perché solo in questo modo sarà una costante *epiclesi/epifania* invocazione/manifestazione dello Spirito *per fecondare segretamente la storia* nel «riconciliare tutti e due con Dio in un solo corpo, per mezzo della croce» di Cristo (Ef 3,16).

IL MONACHESIMO NELL’ ”ORIENTALE LUMEN”

«Trent'anni sono trascorsi da quando i Vescovi della Chiesa cattolica, riuniti in Concilio con la presenza di non pochi fratelli delle altre Chiese e con unità ecclesiali, hanno ascoltato la voce dello Spirito che illuminava verità profonde sulla natura della Chiesa, manifestando così che tutti i credenti in Cristo si trovano molto più vicini di quanto potessero pensare, tutti in cammino verso l'unico Signore, tutti sostenuti e sorretti dalla sua grazia. Emergeva di qui un invito sempre più pressante all'unità... Il peccato della nostra separazione è gravissimo: sento il bisogno che cresca la nostra comune disponibilità allo Spirito che ci chiama a conversione, ad accettare e riconoscere l'altro con rispetto fraterno, a compiere nuovi gesti coraggiosi, capaci di sciogliere ogni tentazione di ripiegamento. Sentiamo la necessità di andare oltre il grado di comunione che abbiamo raggiunto» (*Oriente lumen* n. 17). Queste parole esprimono in sintesi il fine di Giovanni Paolo II che si è rivolto ai figli e alle figlie della Chiesa con la lettera intitolata *Oriente Lumen*, collocandosi così nel solco di una decennale tradizione di apertura ecumenica. La *magna charta* di questo processo è nei testi conciliari *Unitatis Redintegratio* e *Orientalium Ecclesiarum*.

Il cammino successivo è stato segnato da frequenti incontri di conoscenza reciproca, di preghiera comune, di riflessione teologica culminata in dichiarazioni comuni. Lo stile del

rapporto in questi anni è sempre stato ispirato dalla cordialità dal rispetto e dall'accoglienza fra comunità, alla ricerca di ciò che unisce piuttosto di ciò che divide. Non mancano in entrambe le comunità, cattolica e ortodossa, episodi spiacevoli che possono intralciare il cammino ecumenico, proprio per questo Giovanni Paolo II non tenta una *captatio benevolentiae*,⁵ ma fa un richiamo autorevole a chi non vive a fondo lo spirito ecumenico e l'occasione è data dal centenario della *Orientalium dignitas* di Leone XIII.

La Chiesa d'Oriente si pone come luce per la Chiesa sorella d'Occidente;⁵ questa affermazione ritorna più volte nel documento e può essere per noi criterio ermeneutico per cogliere in una

⁵ Anche il discorso che Giovanni Paolo II ha tenuto ai monaci del monastero di Rila in Bulgaria può sottolineare la considerazione del S. Padre verso la Chiesa d'Oriente: "La pace sia con voi! Vi saluto tutti con affetto nel Signore. In particolare, saluto l'Igumeno di questo Monastero, il Vescovo Joan, che, quale Osservatore inviato da Sua Santità il Patriarca Cirillo, partecipò con me alle sessioni del Concilio Ecumenico Vaticano II. Nel corso della mia visita in Bulgaria, ho desiderato venire in pellegrinaggio a Rila per venerare le reliquie del santo monaco Giovanni e poter testimoniare a tutti voi riconoscenza ed affetto: "Noi infatti ringraziamo incessantemente Dio per tutti voi, ricordandovi nelle nostre preghiere, continuamente memori davanti a Dio e Padre nostro del vostro impegno nella fede, della vostra laboriosa carità e della vostra perseverante speranza nel Signore nostro Gesù Cristo" (*I Ts* 1, 2-3).

Sì, cari Fratelli e Sorelle, il monachesimo orientale, insieme con quello occidentale, costituisce un grande dono per tutta la Chiesa.

2.

Diverse volte ho messo in risalto il contributo prezioso che voi recate alla Comunità ecclesiale mediante l'esemplarità della vostra vita. Nella Lettera apostolica *Orientalium lumen* ho scritto di voler "guardare il vasto paesaggio del cristianesimo d'Oriente" come "da un'altura particolare", quella cioè del monachesimo, "che permette di scorgerne molti tratti" (n. 9). Sono infatti convinto che ***l'esperienza monastica costituisce il cuore della vita cristiana, così da potersi proporre come punto di riferimento per tutti i battezzati.***

Un grande monaco e mistico occidentale, Guglielmo di Saint-Thierry, chiama la vostra esperienza, che alimentò e arricchì la vita monastica dell'Occidente cattolico, "luce che viene dall'Oriente" (cfr *Epistula ad fratres de Monte Dei I*, Sources chrétiennes 223, p. 145). Con lui numerosi altri uomini spirituali dell'Occidente tributarono riconoscimenti elogiativi alla ricchezza della spiritualità monastica orientale. Sono lieto di unire oggi la mia voce a questo coro di apprezzamento, riconoscendo la validità del cammino di santificazione tracciato negli scritti e nella vita di tanti vostri monaci, che hanno offerto esempi eloquenti di sequela radicale del Signore Gesù Cristo.

3.

La vita monastica, in virtù della tradizione ininterrotta di santità su cui poggia, custodisce con amore e fedeltà alcuni elementi della vita cristiana, importanti anche per l'uomo di oggi: il monaco è *memoria evangelica* per i cristiani e per il mondo.

Come insegna san Basilio il Grande (cfr *Regulae fusius tractatae* VIII, PG 31, 933-941), la vita cristiana è anzitutto *apotaghè*, ***"rinuncia": al peccato, alla mondanità, agli idoli, per aderire all'unico vero Dio e Signore, Gesù Cristo*** (cfr *I Ts* 1, 9-10). Nel monachesimo tale rinuncia si fa radicale: rinuncia alla casa, alla famiglia, alla professione (cfr *Lc* 18, 28-29); rinuncia, poi, ai beni terreni nell'incessante ricerca di quelli eterni (cfr *Col* 3, 1-2); rinuncia alla *philautia*, come la chiama san Massimiliano il Confessore (cfr *Capita de charitate* II, 8; III, 8; III, 57 e *passim*, PG 90, 960-1080), cioè all'amore egoistico, per conoscere l'infinito amore di Dio e divenire capaci di amare i fratelli. L'ascesi del monaco è anzitutto un cammino di rinuncia per poter aderire sempre di più al Signore Gesù ed essere trasfigurato dalle energie dello Spirito Santo.

Il beato Giovanni di Rila – che ho voluto raffigurato con altri santi orientali ed occidentali nel mosaico della Cappella *Redemptoris Mater* nel Palazzo Apostolico Vaticano e di cui questo Monastero è testimonianza duratura – udita la parola di Gesù, che gli diceva di rinunciare a tutti i suoi beni per darli ai poveri (cfr *Mc* 10, 21), lasciò ogni cosa per la perla preziosa del Vangelo, e si pose alla scuola di santi asceti per imparare l'arte della lotta spirituale.

4.

La "lotta spirituale" è un altro elemento della vita monastica, che oggi è necessario reimparare e riproporre a tutti i cristiani. Si tratta di un'arte segreta e interiore, un combattimento invisibile che il monaco conduce ogni giorno contro le tentazioni, le suggestioni malvagie, che il demonio cerca di insinuare nel suo cuore; è una lotta che diventa crocifissione nell'arena della solitudine in vista della purezza del cuore che permette di vedere Dio (cfr *Mt* 5, 8) e della carità che consente di partecipare alla vita di Dio che è amore (cfr *I Gv* 4, 16).

Nell'esistenza dei cristiani oggi più che mai gli idoli sono seducenti, le tentazioni pressanti: l'arte della lotta spirituale, il discernimento degli spiriti, la manifestazione dei propri pensieri al maestro spirituale, l'invocazione del Nome santo di Gesù e della sua misericordia devono tornare a far parte della vita interiore del discepolo del Signore. Questa lotta è

analisi sintetica le provocazioni che ci vengono offerte. Nei numeri di cui ci occupiamo il Papa parla del monachesimo che l'Oriente vede come la via del perfetto cristiano e che possono essere spunti di riflessione ecumenica. Ci soffermeremo su alcune questioni che mi sembra importante sottolineare: il constatare la diversità nel sentire e nel vivere tra le due Chiese sorelle è uno spunto per un incontro costruttivo, un dialogo sereno, un scambio fecondo, atti alla crescita di ciò che unisce e che per questo stimolo di un serio impegno ecumenico; ma "i forti tratti comuni che uniscono l'esperienza monastica d'Oriente e d'Occidente fanno di essa un mirabile ponte di fraternità, dove l'unità vissuta risplende perfino più di quanto possa apparire nel dialogo tra le Chiese" (OL 9).

necessaria per essere "non distratti", *aperispastoi*, "non preoccupati", *amérimnoi* (cfr *1 Cor* 7, 32.35), e vivere in costante raccoglimento con il Signore (cfr S. Basilio Magno, *Regulae fusius tractatae* VIII, 3; XXXII, 1; XXXVIII).

5.

Con la lotta spirituale, il beato Giovanni di Rila visse anche **la "sottomissione" nell'obbedienza e nel servizio reciproco richiesti dalla vita comune**. Il cenobio è il luogo della realizzazione quotidiana del "comandamento nuovo", è la casa e la scuola della comunione, è lo spazio in cui ci si fa servi dei fratelli come ha voluto essere servo Gesù in mezzo ai suoi (cfr *Lc* 22, 27). Quale forte testimonianza cristiana offre una comunità monastica quando vive nella carità autentica! Di fronte ad essa, anche i non cristiani sono portati a riconoscere che il Signore è sempre vivo e operante nel suo popolo.

Il beato Giovanni conobbe, poi, la vita eremitica nella "compunzione" e nel pentimento, ma soprattutto nell'ascolto ininterrotto della Parola e nella preghiera incessante, fino a diventare – come dice san Nilo – un "teologo" (cfr *De oratione* LX, *PG* 79, 1180B), un uomo cioè dotato di una sapienza che non è di questo mondo, ma che viene dallo Spirito Santo. Il testamento, che Giovanni scrisse per amore dei suoi discepoli desiderosi di avere una sua ultima parola, è un insegnamento straordinario sulla ricerca e sull'esperienza di Dio per quanti desiderano condurre una autentica vita cristiana e monastica.

6.

Il monaco, in obbedienza alla chiamata del Signore, intraprende l'itinerario che, partendo dalla rinuncia a se stesso, giunge fino alla carità perfetta, in virtù della quale egli prova gli stessi sentimenti di Cristo (cfr *Fil* 2, 5): diventa mite e umile di cuore (cfr *Mt* 11, 29), partecipa all'amore di Dio per tutte le creature ed ama - come dice Isacco il Siro - gli stessi nemici della verità (cfr *Sermones ascetici, Collatio prima*, LXXXI).

Reso capace di vedere il mondo con gli occhi di Dio, e sempre più assimilato al Cristo, **il monaco tende al fine ultimo per cui l'uomo è stato creato: la divinizzazione, l'essere partecipe della vita trinitaria**. Questo è possibile solo per grazia a colui che, attraverso la preghiera, le lacrime di compunzione e la carità, si apre ad accogliere lo Spirito Santo, come ricorda un altro grande monaco di queste amate terre slave, Serafim di Sarov (cfr *Colloquio con Motovilov* III, in P. Evdokimov, *Serafim di Sarov uomo dello Spirito*, Bose 1996, pp. 67-81).

7.

Quanti testimoni del cammino di santità hanno brillato in questo Monastero di Rila durante la sua vicenda plurisecolare e in tanti altri Monasteri ortodossi! **Com'è grande il debito di gratitudine della Chiesa universale verso tutti gli asceti che hanno saputo ricordare l' "unico necessario"** (cfr *Lc* 10, 42), il destino ultimo dell'uomo!

Noi ammiriamo con gratitudine la preziosa tradizione che i monaci orientali vivono fedelmente e che continuano a trasmettere di generazione in generazione quale segno autentico dell' *éschaton*, di quel futuro a cui Dio continua a chiamare ogni uomo per mezzo dell'intima forza dello Spirito. Essi sono segno attraverso la loro adorazione della santa Trinità nella liturgia, attraverso la comunione vissuta nell'agape, attraverso la speranza che nella loro intercessione si estende a ogni uomo e a ogni creatura, fino alle soglie dell'inferno, come ricorda san Silvano dell'Athos (cfr Ieromonach Sofronij, *Starec Siluan*, Stavropegic Monastery of St. John the Baptist, Tolleshunt Knights by Maldon 1952 [1990], pp. 91-93).

8.

Carissimi Fratelli e Sorelle, tutte le Chiese ortodosse sanno quanto i Monasteri siano un patrimonio inestimabile della loro fede e della loro cultura. Che cosa sarebbe la Bulgaria senza il Monastero di Rila, che nei tempi più oscuri della storia nazionale ha mantenuto accesa la fiaccola della fede? Che cosa sarebbe la Grecia senza la Santa Montagna dell'Athos? O la Russia senza quella miriade di dimore dello Spirito Santo che le hanno permesso di superare l'inferno delle persecuzioni sovietiche? Ebbene, il Vescovo di Roma è oggi qui per dirvi che **anche la Chiesa latina e i Monaci dell'Occidente vi sono grati per la vostra esistenza e la vostra testimonianza!**

La centralità della Parola e dell'Eucaristia

«Il monachesimo in modo particolare rivela che la vita è sospesa tra due vertici: la Parola di Dio e l'Eucaristia» (OL n. 10)

Nell'Oriente cristiano questo è un valore non tanto proclamato quanto vissuto. La *Sacrosanctum Concilium* ha definito la liturgia *culmen et fons* della vita della Chiesa, e anche se purtroppo la prassi pastorale tradisce una mentalità non sempre in sintonia con la teologia, la centralità della Parola e dell'Eucarestia è un punto di incontro fondamentale tra Oriente ed Occidente cristiano. La Chiesa sta pagando salato lo scotto di una sacramentalizzazione senza anima che anziché far crescere la fede in molti casi la disperde. Lo slogan pastorale «meno messe, più messa» riempie riviste, convegni, incontri pastorali ma conserva la funzione e l'autorevolezza che può avere uno slogan: riempie i discorsi ma è lontano dalla prassi. Con questo non si mette in discussione il valore teologico dell'*ex opere operato* nell'Eucaristia, ma se ci si pone sul versante antropologico, l'elevata quantità e la scarsa qualità delle celebrazioni svuota di valore l'Eucaristia. La Chiesa orientale celebra l'Eucaristia con grande solennità e profondo senso del mistero, con una liturgia che si estende nel tempo e che non consente neppure materialmente troppe celebrazioni. Questo ricorda alla Chiesa latina, talvolta pragmatista, la centralità del mistero di Cristo, la centralità della Parola e dell'Eucaristia, e questo non è tanto teorizzato ma celebrato, espressione vivente della verità della regola liturgica «*lex orandi, lex credenti*».

Ecclesialità della fede personale

Il monachesimo è sempre, anche nelle sue forme eremitiche, al contempo risposta personale a una chiamata individuale ed evento ecclesiale comunitario». (OL n. 10).

Il monachesimo rivela nell'Oriente un equilibrio straordinario tra la persona e la comunità. I credenti, laici, religiosi, chierici, in Occidente sono spesso accusati di individualismo e di ristrettezza di orizzonti. Un forte stimolo viene dunque a noi dall'Oriente circa la dimensione comunitaria della fede, circa l'intenso rapporto che intercorre tra persona e comunità. La liturgia ne diventa epifania. Nelle martoriolate terre d'oriente l'appartenenza alla comunità religiosa, la partecipazione alla liturgia sono state occasioni di appartenenza, unico luogo possibile di riconoscimento di una identità, di una etnia, di una cultura. Le Chiese d'oriente in molti casi non sono realtà territoriali, ma personali per cui la comunità diventa essenziale alla persona per la sua sopravvivenza e la sua stessa personalità. La liturgia delle Chiese orientali, pur celebrata in una lingua morta e con momenti di netta separazione tra il celebrante e il popolo, ha un forte andamento corale ed è capace di coinvolgere i partecipanti. La Chiesa d'Oriente dà inoltre alla Chiesa d'Occidente un esempio di riuscita inculturazione e di radicamento della persona nella comunità e della comunità nella persona manifestando così una forte attenzione alla cultura dei vari popoli. Un esempio di questo è dato dalla lingua della liturgia: nella Chiesa cattolica il latino è rimasto unico e invariato linguaggio fino al Concilio mentre in Oriente la liturgia ha parlato la lingua dei popoli: greco, siriano, copto, armeno, georgiano, etiopico, arabo, etc.; anzi la liturgia è stata l'occasione per la nascita di alfabeti come il cirillico.

Parola e obbedienza alla Parola

«Quando una persona è raggiunta dalla Parola, nasce l'obbedienza, cioè l'ascolto che cambia la vita. Ogni giorno il monaco si nutre del pane della Parola. Privato di esso egli è come morto, e non ha più nulla da comunicare ai fratelli, perché è la Parola, è Cristo, al quale il monaco è chiamato a confrontarsi» (OL n. 10).

Se vogliamo utilizzare categorie sociologiche del nostro linguaggio possiamo parlare di un forte tradizionalismo per le Chiese d'Oriente, tanto che alcuni osservatori le definiscono i baluardi della conservazione. È sufficiente ricordare l'austerità della vita monastica, le rigide regole del monte Athos,

ma non si può neppure dimenticare l'attenzione della Chiesa ortodossa ai segni dei tempi, basta pensare all'apporto dato dalla Chiesa alla rivoluzione russa nella sua fase iniziale.

L'attaccamento e la fedeltà alla tradizione non sono disvalori: l'uomo senza memoria non ha futuro, l'uomo è tale se sa coltivare una dinamica di vita tra il già e il non ancora per non essere prigioniero del presente (il n. 8 ha delle espressioni splendide in proposito). Proprio perché la Parola ha la centralità e non teme confronti con le parole degli uomini, proprio perché il sentire della Chiesa non sposa il sentire secondo le mode culturali del tempo, la Chiesa orientale ha un profondo rispetto e una religiosa obbedienza per la Parola e per la sua incarnazione storica che la tradizione ecclesiale custodisce gelosamente.

La Chiesa occidentale ha vissuto nel postconcilio una grande revisione e una salutare riforma; non è mancato in alcuni casi un rifiuto pregiudiziale di ciò che il passato ci ha consegnato da tramandare al futuro e credo anche una certa furia iconoclasta nei confronti della tradizione dimenticando che si può essere uomini saggi solo estraendo dal nostro tesoro cose nuove e cose antiche. La liturgia orientale ricorda tutto questo come pure ricorda che la vita umana ha bisogno di padri, di radici, la perdita dei quali impoverisce pesantemente la vita e rende impossibile la comunicazione perché non c'è più nulla da comunicare se non il proprio vuoto.

La lode di Dio personalizzazione cantata della Parola

«Anche quando canta con i suoi fratelli la preghiera che santifica il tempo, il monaco continua la sua assimilazione della Parola. La ricchissima iconografia liturgica, della quale vanno giustamente fiere le Chiese dell'Oriente cristiano, non è che la continuazione della Parola letta, compresa, assimilata e finalmente cantata: quegli inni sono in gran parte delle sublimi parafrasi del testo biblico, filtrate e personalizzate attraverso l'esperienza del singolo e della comunità. (OL n. 10).

Dopo il Concilio la Chiesa ha vissuto una stagione di forte rinnovamento anche arrivando a sperimentazioni azzardate. In questi processi storici dopo il fervore iniziale è facile cadere nell'appiattimento, nella ripetitività, nella scelta di una prassi che impegna poco. La preghiera cristiana in questi anni ha avuto una caduta di spiritualità, il linguaggio, la letteratura musicale spesso è caduta nella banalità e nel pessimo gusto, il tutto può emozionare per un istante, ma non è risposta al bisogno di autentica spiritualità. La Chiesa d'Oriente mantiene viva la sua ricca tradizione orante, profondamente trinitaria, cristologica, pneumatologica; anche il genere musicale, pur nella sua semplicità, evidenzia un senso di gioiosa partecipazione, di lode che personalizza, cantando, la Parola, un'eco sulla terra della liturgia celeste. E i fatti ci dicono quanto fascino riesce a suscitare anche in occidente la divina liturgia. La Chiesa d'Occidente è chiamata a riscoprire il valore della *ruminatio Verbi*, perché se le parole perdono la Parola diventano solo *flatus vocis*. Solo la Parola può ridare voce alle parole.

La coscienza del peccato nasce dalla contemplazione della misericordia

«Di fronte all'abisso della divina misericordia al monaco non resta che proclamare la coscienza della propria povertà radicale; che diviene subito invocazione e grido di giubilo per una salvezza ancora più generosa perché insperabile dall'abisso della propria miseria. Ecco perché l'invocazione di perdono e la glorificazione di Dio sostanziano gran parte della preghiera liturgica» (OL n. 10).

Il mondo orientale e quindi la liturgia orientale hanno una spiccata tendenza contemplativa. Lo sguardo distratto alle immagini sacre in occidente ha come corrispettivo in Oriente uno sguardo attento, ricco di stupore alle icone, autentiche finestre sul mistero. E la contemplazione sulla misericordia e sulla tenerezza è costante. Da questo nasce spontaneamente il senso del peccato come risposta umana inadeguata alla misericordia divina. Talvolta l'esperienza del confes-

sionale fa toccare con mano la presenza del senso di colpa nelle coscienze, non del senso di peccato. La confessione è per taluni dichiarazione di fallimento di se stessi, non tradimento dell'amore di Dio. Anche nella liturgia cattolica l'atto penitenziale è totalmente sganciato dalla professione di fede. La liturgia delle Chiese d'Oriente aiuta a ristabilire equilibrio tra *confessio peccati*, *confessio fidei*, *confessio laudis*, *confessio gloriae* e il *Kyrie eleison* attraversa tutta la divina liturgia di san Giovanni Crisostomo.

Eucaristia come evento

«Al culmine di questa esperienza orante sta l'eucaristia, l'altro vertice indissolubilmente legato alla Parola, in quanto luogo nel quale la Parola si fa carne e sangue, esperienza celeste ove essa torna a farsi evento» (OL n. 10).

L'Eucaristia è fortemente vissuta come evento nelle Chiese orientali, un grande mistero in cui si entra aiutati da tutto un apparato sfarzoso e dall'uso della tipologia dell'arcano. L'architettura e l'iconografia stessa delle chiese, l'iconostasi, il contesto globale porta quasi ad uscire dal mondo e dal tempo umano per entrare nel mondo e nel tempo divino. E qui il mistero di Dio è facilmente intuibile, non spiegabile. La cultura occidentale è più interessata ai fenomeni, ai concetti, alle informazioni, all'indagine empirica, scientifica, informatica e naturalmente anche la liturgia risente di questo. Il mondo orientale è più mistico, cioè più legato al mistero: ciò che interessa al credente non è tanto la conoscenza intellettuale del mistero quanto l'esperienza del mistero, l'evento del mistero. Il teologo non è tanto lo studioso quanto l'«esperto» del luogo del mistero cioè della liturgia, e questo continua una lunga tradizione che ha la sua origine nella prassi della Chiesa antica quando i più grandi teologi erano i vescovi, cioè i liturghi. Questo non esclude la razionalità, ma la armonizza con l'emotività e la persona è globalmente coinvolta. A questa visione mi sembra molto vicina la teologia dei misteri di Odo Casel, espressione tipica della spiritualità benedettina, che ha dato un grandissimo impulso nel nostro secolo sia alla teologia che alla prassi liturgica e che ancora oggi può suscitare nuove vie di approccio, di celebrazione e di traduzione nella vita del mistero celebrato.

Tensione escatologica

«Ma l'Eucaristia è anche ciò che anticipa l'appartenenza di uomini e di cose alla Gerusalemme celeste. Essa svela così compiutamente la sua natura escatologica: come segno vivente di tale attesa, il monaco prosegue e porta a pienezza nella liturgia l'invocazione della Chiesa, la Sposa che supplica il ritorno dello Sposo in un `marana tha' continuamente ripetuto non solo a parole ma con l'intera esistenza» (OL n. 10).

Nella Chiesa orientale, sottoposta per secoli a persecuzioni, eccidi, genocidi, esodi forzati, invasioni di territori, la speranza e l'attesa di un riscatto hanno tenuto viva una tensione escatologica che per noi occidentali è difficilmente comprensibile. L'Oriente non è solo capace di soffrire, ma anche di sperare. Nella liturgia egli contempla il Signore che viene, preludio della pace della liturgia eterna. Il mondo occidentale porta i segni evidenti del materialismo pratico, del consumismo, e non è raro trovare nell'azione pastorale della Chiesa criteri che tradiscono una visione puramente orizzontale. Non sarebbe dannoso per l'Occidente cristiano riaffermare il primato del Regno di Dio, la tensione escatologica della vita espressa nell'esistenza vissuta come pellegrinaggio verso l'assoluto.

La liturgia vista come «culmen» della vita della Chiesa e del cosmo intero

«La preghiera liturgica in Oriente mostra una grande attitudine a coinvolgere la persona umana nella sua totalità... le realtà create non sono né un assoluto né un nido di peccato e di iniquità:

nella liturgia le cose svelano la propria natura di dono offerto dal Creatore all'umanità... Ed anche la realtà cosmica è convocata al rendimento di grazie, perché tutto il cosmo è chiamato alla ricapitolazione nel Cristo Signore... A chi cerca un rapporto di autentico significato con se stesso e con il cosmo così spesso ancora sfigurato dall'egoismo e dall'ingordigia, la liturgia rivela la via verso l'equilibrio dell'uomo nuovo e invita al rispetto per la potenzialità eucaristica del mondo creato» (OL n. 11).

Nelle Chiese orientali, più che in quella occidentale, la liturgia è *culmen* della vita: questo filone teologico non è nuovo, già nell'Antico Testamento troviamo l'idea che la creazione è in vista di, ed è essa stessa, una grande liturgia cosmica (*Gn 1*), che la liberazione di Israele è in vista del culto templare, ed anche nei salmi vediamo spesso tutta la creazione associata alla lode. Non è un caso che il prefazio della Preghiera Eucaristica IV, che richiama l'andamento delle anafore orientali, termina con l'espressione: «anche noi, fatti voce di ogni creatura, esultanti cantiamo: Santo...». È la visione paolina di Rm 8, dove la redenzione e la santificazione non riguardano solo l'uomo ma la creazione tutta che «geme e soffre». L'espressività liturgica orientale usa molto più di noi elementi della creazione: luce, fuoco, incenso, frutta, pane, olio, cera, ecc., ed è interessante notare come le cose non sono solo usate, ma nella liturgia si svela il loro senso e il loro mistero. La liturgia diventa evento salvifico in cui non avviene una *fuga mundi*, ma una *redemptio mundi*. E soprattutto la liturgia rivela il mistero del corpo, per cui oltre la carne è possibile vedere la gloria di Dio nell'uomo vivente: non è un caso che la festa della trasfigurazione e l'iconografia relativa abbiano un posto rilevante nella liturgia orientale. Possiamo parlare di una liturgia per tutto l'uomo e per tutto il cosmo e in essa scoprire una via di equilibrio eccezionale.

Uno sguardo limpido alla scoperta di se stessi

“ A Cristo, l'Uomo-Dio, si volge lo sguardo del monaco: nel volto sfigurato di lui, uomo del dolore, egli già scorge l'annuncio profetico del volto trasfigurato del Risorto...Lo sguardo del monaco si abitua a contemplare Cristo anche nelle pieghe nascoste della creazione e nella storia degli uomini...(OL 12)

Lo sguardo cristificato aiuta il monaco a distaccarsi dall'esteriorità e a lasciarsi afferrare da Cristo. E' un continuo processo di conversione che parte dalla coscienza del proprio peccato e della lontananza dal Signore e che diventa compunzione del cuore e dono delle lacrime, custoditi nel silenzio e nella quiete interiore. All'uomo in cerca del significato della vita, l'Oriente offre questa scuola per diventare liberi nella conoscenza di sé e nella coscienza di essere amati da Gesù. A chi cerca si svelerà il volto del Padre impresso nelle pieghe del cuore umano.

Un padre nello Spirito

“Il percorso del monaco ...fa riferimento a un padre spirituale, al quale si abbandona con fiducia filiale nella certezza che in lui si manifesta la tenera ed esigente paternità di Dio”. (OL 13)

La figura del padre spirituale dà al monachesimo orientale un fecondo influsso: grazie al padre spirituale il cammino di ogni monaco è molto personalizzato nei tempi e nei ritmi e questa figura permette al monachesimo di assumere una grande varietà di espressioni cenobitiche ed eremitiche. L'Oriente insegna che ci sono fratelli e sorelle che hanno il dono della guida spirituale perché guardano con l'occhio di amore che Dio ha per noi. Non si tratta di perdere la propria libertà, ma di essere aiutati dalla conoscenza del cuore a trovare la strada della verità. Il nostro mondo ha bisogno di padri e chi è veramente tale non farà uguali a se stesso, ma aiuterà a trovare la strada verso Dio. In Occidente, la vita monastica femminile e maschile custodisce il dono della guida nello Spirito, ma attende di essere maggiormente valorizzata perché sia sostegno a molti cammini di fede.

Comunione e servizio

“ Nella sua orazione il monaco pronuncia un’epiclesi dello Spirito sul mondo ed è certo che sarà esaudito, perché essa partecipa della stessa preghiera di Cristo. E così egli sente nascere in sé un amore profondo per l’umanità...” (OL 14)

Qualunque sia la modalità che lo Spirito gli riserva, il monaco è sempre l’ uomo della comunione. Nasce qui lo stile monastico della vita cenobitica e così il monachesimo ci mostra come non vi sia autentica vocazione che non nasca dalla Chiesa e per la Chiesa. L’esperienza di tanti monaci che chiusi nelle loro celle sono mossi da un’autentica passione per l’uomo e per ogni creatura ci porta alla corrente salvifica dell’amore di Cristo e ci indica che la pienezza della legge è la carità. L’amore è superiore ad ogni legge ed esso si manifesta nel servizio ai fratelli della comunità, ma anche nelle opere sociali e nella predicazione. Le Chiese d’Oriente hanno vissuto profondamente il servizio più alto che il cristiano possa dare al fratello, quello dell’evangelizzazione. Si può dire che il monachesimo sia stato lo strumento privilegiato per l’evangelizzazione dei popoli.

Una persona in relazione

“ La vita del monaco dà ragione dell’unità che esiste in Oriente tra spiritualità e teologia: più che cercare verità astratte, sa che solo il suo Signore è Verità e Vita, ma sa anche che egli è la Via per raggiungere entrambe: conoscenza e partecipazione sono dunque un’unica realtà: dalla persona al Dio tripersonale attraverso l’incarnazione del Verbo di Dio. “ (OL 15)

L’oriente ci aiuta a delineare con grande ricchezza di elementi il significato cristiano della persona umana. Esso è centrato sull’incarnazione, dalla quale trae luce la stessa creazione. In Cristo, vero Dio e vero uomo, si svela la pienezza dell’umana vocazione: perché l’uomo diventasse Dio il Verbo ha assunto l’umanità. Egli versa la divinità nel cuore malato dell’umanità e la rende capace di diventare Dio per grazia.

Esperienza di Dio come trascendenza

«Continuamente questo mistero si vela, si copre di silenzio, per evitare che, in luogo di Dio, ci si costruisca un idolo... Nasce così quello che viene chiamato l’apofatismo dell’Oriente cristiano: più l’uomo cresce nella conoscenza di Dio, più lo percepisce come mistero inaccessibile, inafferrabile nella sua essenza». (OL n. 16).

La riforma liturgica del Vaticano II è stata una vera e propria rivoluzione copernicana, non solo per il cambiamento dei riti e del linguaggio, ma per una ecclesiologia e una teologia liturgica che sono state rivedute e corrette. L’aspetto più urtante è stato il passaggio da una liturgia misteriosa e incomprensibile nella lingua e nei riti, ad una talmente «spiegata» e chiacchierata da risultare banale diventando in taluni casi un puro gesto di folklore, infarcita di tutto, una celebrazione dove la cosa più assente è il mistero di Cristo. La liturgia orientale aiuta a fare esperienza di Dio, non offrendolo su un piatto, ma dicendo chiaramente che egli è il totalmente altro, l’inaccessibile, l’indicibile, l’ineffabile. La liturgia è una fortissima esperienza di trascendenza, quindi difficilmente diventa celebrazione di se stessa o di altro, ma rimane celebrazione dell’Altro.

Il silenzio

«A questa presenza ci si avvicina soprattutto lasciandosi educare ad un silenzio adorante, perché al culmine della conoscenza e dell'esperienza di Dio sta la sua assoluta trascendenza... abbiamo tutti bisogno di questo silenzio carico di presenza adorata: la teologia, per poter valorizzare, in pieno la propria anima sapienziale e spirituale; la preghiera, perché non dimentichi mai che vedere Dio significa scendere dal monte con un volto così raggiante da essere costretti a coprirlo con un velo (cf. Es 34,33) e perché le nostre assemblee sappiano fare spazio alla presenza di Dio, evitando di celebrare se stesse; la predicazione perché non si illuda che sia sufficiente moltiplicare parole per attirare all'esperienza di Dio; l'impegno, per rinunciare a chiudersi in una lotta senza amore e senza perdono. Ne ha bisogno l'uomo di oggi che spesso non sa tacere per paura di incontrare se stesso, di svelarsi, di sentire il vuoto che si fa domanda di significato; l'uomo che si stordisce nel rumore. Tutti, credenti e non credenti, hanno bisogno di imparare un silenzio che permetta all'altro di parlare, quando e come vorrà, e a noi di comprendere quella parola» (OL n. 16).

Lo stile meditativo della liturgia orientale richiama l'importanza del silenzio, quasi lo esige. Il silenzio è realtà di cui l'Occidente ha timore, ed anche la liturgia occidentale soffre di questo: gli spazi di silenzio sono pochi e brevi, la tendenza a riempire ogni spazio di parole provoca la babele delle parole e l'impossibilità di accogliere e di lasciar fruttificare la Parola. L'intero paragrafo 16, contemplando il mistero della trascendenza di Dio, arriva a dire che di fronte a Lui non ci sono parole e dunque nasce solo il «silenzio che adora». Per la Chiesa occidentale questa è una forte provocazione e un forte appello a recuperare tale strumento di ricca umanità e di profonda fede. Il silenzio non è vuoto, assenza, è presenza in pienezza, luogo della pienezza di Dio e della pienezza dell'uomo, tempo e luogo per l'adorazione, epifania di Dio ed epifania dell'uomo.

Quale esperienza se non il monachesimo fa del silenzio il respiro in cui crescere?

CONCLUSIONE

L'affermazione che la cattolicità non risiede in una tradizione, ma è la comunione di diversità è una grossa spinta al cammino ecumenico in un momento in cui sembrano nascere nuovi ostacoli, nuove occasioni di divisione quali la creazione di diocesi cattoliche in territori tradizionalmente ortodossi, l'ammissione della donna al sacerdozio ministeriale nella comunione anglicana. È molto importante l'auspicio, la richiesta, il sogno di Giovanni Paolo II che chiede Chiese non divise, ma neppure assorbite, piuttosto Chiese in comunione: solo così l'Oriente e l'Occidente possono dare risposte credibili alla crisi della modernità.

Ogni Chiesa da sola è incapace di dare questo tipo di risposta, poiché ciascuna custodisce una parte della verità e solo le Chiese insieme possono far risplendere sul mondo la verità tutta intera.

Il monachesimo diventa l'esperienza spirituale in cui le tensioni più vere del cristianesimo orientale ed occidentale possono incontrarsi e fiorire.

Le sottolineature presenti nell'Oriente Lumen ne sono la prova: è la sfida a cui il monachesimo è chiamato: riunire ciò che la storia ha spezzato incentrando su Cristo la propria vita personale e comunitaria.

RAPPORTI TRA MONACHESIMO CATTOLICO E MONACHESIMO ORTODOSSO

14 marzo 2011

P. Adalberto PIOVANO, osb

Abbiamo già fatto un incontro a novembre dell'anno scorso, più a livello storico, per vedere come l'esperienza monastica dell'Occidente e dell'Oriente, al di là delle divisioni delle chiese, sia rimasta unita e ci sia sempre stato uno scambio a livello profondo, spirituale, di testi e di incontri. In questa ultima conferenza vorrei collocare la relazione tra monachesimo occidentale e monachesimo orientale in questo orizzonte di dialogo, ma in una prospettiva ecumenica, evidenziando anzitutto come il monachesimo possa diventare una via privilegiata per progredire nel cammino di unità tra le chiese.

Come esperienza di comunione il monachesimo può realmente diventare uno spazio vitale in cui dovrebbero maturare uno stile e un linguaggio spirituali, autenticamente ecumenici. Uno stile e un linguaggio sapienziali, in cui gli elementi essenziali che costituiscono la tradizione ecclesiale del primo millennio possano essere ricomposti nella ricchezza della loro diversità. La riscoperta di un linguaggio spirituale comune oggi riveste una certa urgenza. Basti notare che questo aspetto è stato recepito anche nel messaggio finale dell'assemblea ecumenica svoltasi a Sibiu dal 4 al 9 settembre del 2007, dove appunto si dice:

“La nostra spiritualità cristiana costituisce un tesoro prezioso; una volta aperta, rivela la varietà delle sue ricchezze, apre i nostri cuori alla bellezza del volto di Gesù, all'efficacia della preghiera. Soltanto se siamo più vicini al nostro Signore Gesù Cristo, ci possiamo avvicinare di più di tra di noi e sperimentare la vera *koinonia*.”

Una proposta concreta in questa assemblea di Sibiu è stata quella di creare una sorta di antologia di testi chiave delle varie tradizioni, ma appunto per formare un linguaggio spirituale comune. In questo penso che il monachesimo abbia una potenzialità straordinaria. Si dovrebbe sempre ricordare il passaggio dell'*Oriente lumen*, n°. 9:

“I forti tratti comuni che uniscono l'esperienza monastica d'Oriente e d'Occidente fanno di essa un mirabile ponte di fraternità, dove l'unità vissuta risplende persino più di quanto possa apparire nel dialogo tra le chiese.”

Come risposta a questa vocazione all'unità iscritta nel monachesimo e, potremmo dire, nello stesso nome di monaco, credo che ci si debba collocare in ascolto di ciò che lo Spirito ha detto e continua a dire attraverso l'esperienza del monachesimo orientale, per individuare quei valori che possono illuminare l'esperienza monastica che noi viviamo oggi nell'Occidente, soprattutto in rapporto alla Chiesa e al mondo. Si tratta di guardare al monachesimo orientale come a un luogo dello Spirito, in cui è maturata una comune esperienza di chiese divise in cui sono stati plasmati i comuni valori che costituiscono l'ossatura del monachesimo, anche se poi tradotti in strutture e forme diverse. È qui che io collocherei la realtà dello scambio.

Certamente ci sono tante forme di scambio; ci sono luoghi particolari in cui questo scambio tra monachesimo occidentale e orientale si vive, potremmo dire, come il “pane quotidiano”: abbiamo ascoltato le relazioni sull'esperienza di Chevetogne – un'esperienza emblematica e per certi aspetti unica, perché non è facile vivere queste due realtà insieme, realtà che pur avendo dei tratti essenziali comuni, hanno anche delle forti differenze. Ci sono anche dei momenti d'incontro tra monaci orientali e occidentali; non molti, a dire il vero, perché non è così facile come potrebbe sembrare.

Un tentativo è stato fatto da un gruppo a Chevetogne, negli anni 1993-94, in un momento in cui il cammino ecumenico aveva subito un forte arresto soprattutto nel dialogo tra la Chiesa cattolica e le chiese ortodosse; la riflessione di alcuni teologi e soprattutto di alcuni abati benedettini consisteva nel tentativo di trovare una via per continuare il dialogo, per non perdere la ricchezza del

cammino fatto. Si tentò di coinvolgere anche i monaci ortodossi; questo in parte è stato fatto. Comunque, sono stati organizzati dal '94 fino al 2009 una serie di incontri interessantissimi – sarebbe auspicabile che le relazioni fossero pubblicate, perché il tentativo era quello di collocare il monachesimo nell'ambito dell'Europa, e quindi in dialogo con la realtà europea in tutte le sue dimensioni, politiche, sociali, culturali, letterarie.

Gli incontri si sono svolti in vari monasteri, quelli di Parma, Chevetogne, Ampleforth, Bruges, Praglia, Liège, eccetera. Non tutti i relatori erano monaci; c'erano anche laici, conosciuti a livello europeo. Sarebbe stato sempre auspicato un incontro tra monaci cattolici e ortodossi della Chiesa russa, per affrontare alcuni temi comuni di esperienze in ambito monastico; l'allora metropolita Kirill, oggi Patriarca di Mosca di tutte le Russie, ne aveva avanzato la proposta al Cardinal Martini, tuttavia la cosa non andò in porto, perché purtroppo non è così facile. Attualmente nel monachesimo russo c'è una certa resistenza, che sfiora anche intolleranza e integralismo: è un periodo abbastanza difficile, per quanto riguarda il monachesimo.

Una via possibile è quella dell'incontro personale, dello scambio, della possibilità offerta a monaci ortodossi di vivere nelle nostre comunità. È più difficile fare un'esperienza prolungata in una comunità ortodossa, ma alla fin fine è già importante che ci siano queste possibilità; per loro è bene scoprire alcune dimensioni che certamente il monachesimo orientale ha presenti, ma che non ha conservato con una certa sottolineatura, come invece ha fatto il monachesimo occidentale; penso alle dimensioni della vita comunitaria.

Abbiamo avuto presso di noi per tre mesi un monaco romeno, e proprio questa è stata la sua scoperta: una vita comunitaria. Per loro è più difficile per tanti motivi; anche aspetti più concreti ci fanno capire che in particolare il monachesimo russo ha perso pressoché tutto questo. Lì il superiore, l'abate, l'abbadessa, non viene eletto dalla comunità, ma viene imposto dal vescovo del luogo. Loro soffrono di tali storture; per vari motivi storici si è avuta questa evoluzione. Hanno scoperto che qui una comunità monastica elegge il proprio abate. Ma di questo bisognerebbe sentire parlare un monaco ortodosso. Io parlo da occidentale che si mette in dialogo, in ascolto del monachesimo orientale, dell'*orientale lumen* monastico e di quale parola, di quale apporto esso possa dare al monachesimo di oggi.

Il primo è il senso della tradizione, della memoria. Potremmo intitolare questo passaggio con parole della RB, capitolo 48, versetto 8: *vivunt sicut patres nostri*. Nel suo intervento sul monachesimo alla fine del secondo millennio, lo storico p. Gregorio Penco scriveva:

“Il monachesimo è una grande tradizione, un insieme di tradizioni. Esso può contribuire a ridare a tutta la Chiesa il senso della tradizione e il significato generale della parola. La vita monastica, come la vita cristiana, non la creiamo, non la improvvisiamo da oggi a domani, ma la riceviamo dalla tradizione. Questo non comporta alcun blocco o chiusura, ma il gusto della riscoperta di tutti gli elementi che hanno contribuito a formare la tradizione stessa: il senso della continuità e della crescita, coscienza di prolungare la costruzione che le precedenti generazioni cristiane hanno cominciato e trasmesso, ricerca dell'equilibrio tra il già e il non ancora, l'economia del fatto cristiano, in quanto snodatosi nella storia.

Solo le persone che hanno un profondo senso della tradizione possono avere un altrettanto profondo senso del rinnovamento, perché si tratta di due facce della stessa medaglia.”

In questo testo interessante è evidenziato il principio più dinamico che caratterizza la vita monastica, innanzitutto in quanto esperienza di vita. La vita monastica la si riceve, come si riceve la vita stessa. E la si riceve dalla Chiesa che l'ha generata, da una tradizione che l'ha elaborata nelle sue linee fondamentali, da una comunità di fratelli o di sorelle che la vivono giorno dopo giorno. Queste mediazioni che ci trasmettono la vita monastica possono a volte limitarne la forza, opacizzarne la trasparenza; ma in ogni caso non possono essere eluse, e neppure si può vivere la vita monastica semplicemente scegliendo qualcuna di queste mediazioni. Diventa fondamentale per

l'autenticità della vita monastica una continua scoperta della sua identità, la consapevolezza del permanere di una memoria viva, di un cammino nella storia, di una transizione. In questo senso il monachesimo orientale ci può aiutare.

C'è una formula classica nel linguaggio del monaco orientale: "Noi viviamo secondo i santi Padri". Una formula, se volete, anche molto acritica, ma che indica che la vita non è dettata da una regola, bensì da un'altra vita trasmessa "secondo i santi Padri". Certo, essi hanno scritto, formulato anche delle regole, ma si tratta di qualcosa di vitale. Questo è importante oggi; è un messaggio importante particolarmente per noi, perché viviamo in una cultura che risente fortemente di una rottura della trasmissione. Una generazione non riesce più a comunicare ad altri un'esperienza, una storia, una memoria. Una sorta di amnesia provoca reazioni differenti: o la pretesa di iniziare qualcosa di diverso, sempre di nuovo, oppure un ripiegamento sulla ripetizione di qualcosa che è già avvenuto, nell'illusione di conservarne così la memoria.

Credo però che sia necessario mettere a fuoco una domanda, proprio in relazione con il permanere in una memoria viva in una tradizione: "Quando una memoria è una tradizione, capace di dare vita? Quali sono gli atteggiamenti concreti per accostarsi alla memoria, alla tradizione? C'è un luogo in cui è costruita la memoria, la tradizione?". Alcuni si accostano alla memoria e alla tradizione come a una realtà compiuta in sé, fissa in tutti i suoi elementi, e legata ad un particolare fatto storico, ritenuto ottimale. Purtroppo è una situazione che oggi vediamo ripetersi, a livello ecclesiale-liturgico in particolare: "la Tradizione" viene facilmente identificata con il 1500.

Gli atteggiamenti che derivano da questa comprensione sono caratterizzati da una sorta di passività, che alla fine però nasconde – e questo è un peccato – una sfiducia radicale nelle possibilità creative dello Spirito. Direi – l'espressione è un po' forte – che è un "peccato contro lo Spirito". Così facendo si cerca semplicemente di restaurare di volta in volta l'Ufficio della tradizione, nel quale gli eventi storici hanno provocato rotture, oppure si guarda ad esso con nostalgia, celebrando nello splendore, non più realizzabile, ma per quanto sia possibile oggi: i famosi *laudatores temporis acti*.

Credo che una prima risposta agli interrogativi che ho posto possa essere suggerita da un'immagine, che ci fa capire che cosa è la tradizione, come debba essere intesa: l'immagine di un albero carico di frutti. Uno può fermarsi a guardare quest'albero possente, nella sua ricchezza, nella sua fecondità, può coglierne i frutti, può utilizzarlo come meglio crede, può anche pensare di trapiantarlo, così come è, oppure di fare su di esso un innesto. È un modo per guardare un albero e per utilizzarlo. Ma c'è un altro modo per guardare l'albero. Proprio rivolgendo gli occhi a quella parte visibile, si può scendere alle radici, cercare di scoprire il luogo dove l'albero, attraverso le radici, trova la linfa che gli permette la crescita e la fecondità, quel terreno dove un piccolo seme ha potuto sprigionare tanta forza da diventare un grande albero. Come nella parabola del granellino di senapa, lo stupore nasce non tanto dalla contemplazione dell'albero, ma dalla scoperta che proprio quest'albero è nato dalla piccolezza di un seme.

Fuori metafora, credo che la memoria viva del monachesimo, quella che deve essere sempre rinnovata, nella quale si deve rimanere, e di cui il monachesimo orientale è portatore, non siano tanto le realizzazioni storiche, le strutture, le modalità, con cui il monachesimo ha ritrovato volto nella storia, per gloriose e belle che esse possano apparire ai nostri occhi, quanto piuttosto quelle radici profonde, quel terreno, quell'*humus* che ha permesso all'albero monastico di crescere, e che gli permette di continuare a crescere, forse con altri frutti e in altre forme.

Si tratta di scendere in profondità, di riappropriarsi della preziosa e viva eredità, ma per essere fecondi e crescere nella nostra storia, respirando di essa. Questo è molto più difficile che ripetere e restaurare, in quanto richiede la fatica del discernimento. È quindi importante educare ad una serie di atteggiamenti verso la tradizione e la memoria.

Ne elenco alcuni: anzitutto quello che fa parte viva della tradizione, l'eredità appunto, le radici e le fonti, non può mai essere staccato dalle forme concrete attraverso le quali prende volto e si trasmette. Questo linguaggio storico, attraverso il quale le fonti del monachesimo si esprimono, deve essere ascoltato, accolto, ma anche sottoposto a un discernimento sapienziale. P. Lafont

sottolinea il bisogno di iniziare una storia critica del monachesimo dalle origini fino ai nostri giorni. Questo vorrebbe dire esaminare in che modo è stato formulato, vissuto, l'ideale monastico durante ciascuno dei due millenni trascorsi. Come è stato vissuto, per esempio, quando la Chiesa era in comunione; considerare quali sono state in seguito le differenze, che cosa ha conservato con maggiore cura la tradizione occidentale e che cosa invece quella orientale. Valutare quali sono state le deviazioni, e poi prendere in esame il rapporto tra la teoria e la vita monastica da una parte, e la vita della Chiesa, la sua spiritualità, la vita del mondo e le concezioni della società dall'altra. Una tale storia critica permetterebbe senza dubbio di discernere meglio ciò che sia possibile sperare per il futuro, dice p. Lafont.

Solo l'ascolto e la fatica dell'ascolto delle fonti e delle forme storiche che le custodiscono, permettono di operare un discernimento, in questo enorme patrimonio spirituale del monachesimo, di ciò che può farci vivere oggi da monaci e di ciò che, come monaci, siamo chiamati a consegnare alla Chiesa e al mondo di oggi come dono ricevuto, custodito, fecondato.

Mi pare interessante un piccolo episodio che ho poi riportato nell'antologia che ho curato *Monachesimo nel mondo*: quando si constatò l'impossibilità di vivere la vita monastica in Russia dopo la rivoluzione di ottobre del 1918, e si assistette alla chiusura pressoché radicale dei monasteri, le scelte possibili erano due. La prima era continuare a vivere la vita monastica, pur nella precarietà della situazione, con le strutture classiche del monachesimo, pur non avendo di fatto edifici, ma cercando di vivere in piccole comunità, come si fece anche durante la rivoluzione francese. La seconda linea mi pare invece molto più interessante.

Proprio nelle stanze dell'eremo di san Zosima, una dipendenza della *lavra* di san Sergio, degli uomini illuminati, spirituali, si posero il problema di come salvare il tesoro della tradizione e di come consegnarlo. Essi crearono non delle comunità, ma realtà di monaci e monache che vivevano nel mondo, non vestivano l'abito, lavoravano nelle strutture sovietiche, soprattutto in ambienti di un certo livello culturale, come ospedali o università, per poter dialogare con il mondo ateo. Non volevano che queste persone apparissero monaci, non gli facevano cambiare il nome, cosa normale nel monachesimo ortodosso.

Queste persone potevano parlare con il proprio padre spirituale, avevano momenti particolari per la preghiera, ma vivevano separatamente. Il loro compito era di "consegnare", e avevano capito che c'era bisogno di cambiare certe strutture per poter salvare l'essenziale: quello era il problema. Se mantenere le strutture non permette di salvare l'essenziale, è come tagliare le radici dall'albero. Poi, a un certo punto, se l'albero non ha più radici, può anche essere rigoglioso, ma crolla.

Ecco un primo atteggiamento riguardo alla trasmissione della tradizione. Questa fatica deve portare all'essenziale di una tradizione, deve essere una fedeltà all'essenziale, accompagnata anche dal coraggio di una libertà delle forme. In proposito, è interessante una figura del monachesimo italiano che ha cercato di compiere questo cammino, p. Benedetto Calati. Un recente studio sulla sua spiritualità e sulla sua visione monastica dimostra bene come p. Calati abbia nutrito tutta la sua vita con lo studio critico delle fonti patristiche e monastiche, appassionato com'era di san Gregorio Magno, una figura straordinaria di monaco. P. Calati cercava nella tradizione monastica ciò che fa vivere nella libertà dello Spirito.

Credo allora che quando oggi si assiste a un ritorno a tante forme tradizionali che danno sicurezza, ma sono spesso svuotate dei loro contenuti, sia necessario questo coraggio e questa libertà per essere veramente fedeli a una memoria. Enzo Bianchi scrive:

"Il monachesimo deve avere l'audacia e la lucidità necessarie per compiere una lettura delle proprie tradizioni e della propria identità per radicarsi nuovamente nell'essenziale, accettando di perdere, di fare lutto su alcune realtà magari venerande, ma che non sono più portatrici di vita oggi. In questo senso ho l'impressione che l'aggiornamento richiesto dal Concilio sia stato recepito più come "ammodernamento" che come ritorno alle fonti evangeliche e patristiche."

Per mantenere questa libertà nella fedeltà a una tradizione viva, può essere necessario compiere delle rotture con modalità, forme storiche e strutture che di fatto non lasciano più circolare la vita. In questo senso la storia del monachesimo è disseminata di rotture. Ma una rottura con una tradizione ha senso solamente quando è in vista di lasciare libera oggi la tradizione e di renderla trasparente. La rottura, potremmo dire, di un involucro storico è orientata a lasciare libera la vita che esso conteneva e che dobbiamo scoprire, perché la fatica sta qui: discernere la vita che sta dentro. È chiaro che una rottura è sempre compiuta nell'umiltà e nella continuità profonda.

Collegato a questo aspetto mi pare importante oggi rivedere, riproporre la preziosa eredità del monachesimo con un linguaggio allo stesso tempo antico e nuovo. Tanti valori del monachesimo sono inevitabilmente espressi con concetti, forme e immagini difficilmente comprensibili oggi, perché legati a un mondo culturale differente. Penso che quando voi leggete gli scritti di M. Mectilde de Bar troviate un linguaggio del Seicento che non è più proponibile oggi – eppure contiene qualcosa da trasmettere ancora oggi. C'è una grande differenza tra l'involucro e il frutto gustoso che c'è dentro! La stessa cosa avviene quando leggiamo i testi dei Padri monastici, o dei padri del deserto del V-VI secolo.

Non rompere il guscio per gustare il frutto, rischia di portarci a scartare come non attuali e non attuabili tante ricchezze della tradizione spirituale monastica. Si è ripresa, grazie all'insistenza di alcuni monaci, la tematica della lotta spirituale, della purificazione del cuore dai pensieri malvagi, realtà quasi scomparse nel linguaggio comune dell'omiletica, della catechesi; oggi sono ancora difficilmente proposte da tanti predicatori. Però anche questa è una ricchezza fondamentale, anzi in qualche modo è il nucleo, l'angolatura da cui è vista la vita dello Spirito.

Credo allora che la conversione di un linguaggio monastico non debba andare solo nella linea di un utilizzo di categorie o concetti attuali, ma che debba anche riportare le grandi intuizioni del monachesimo alla loro matrice biblica e evangelica. Ad esempio, ciò che il monachesimo del deserto o la tradizione orientale hanno maturato riguardo al mondo dello Spirito e alla vita secondo lo Spirito non ha altra origine che da un ascolto attento della propria umanità, corpo e spirito, mediante un'incessante meditazione della Parola di Dio. Scoprire ciò che, secondo la Parola, è evangelico nel patrimonio monastico, può diventare anche un criterio di discernimento nell'accostarsi alla tradizione che lo trasmette. Potrebbe forse diventare anche un aiuto per riformulare tutto il linguaggio della vita religiosa, cosa che non è ancora avvenuta, perché il linguaggio della vita religiosa è più canonico che evangelico, ancora oggi.

Il Concilio ha dato alcune linee, ma non si è lavorato su questo: si trova qui un capitolo che il monachesimo orientale potrebbe aprire. I padri avevano una sola scelta: seguire Cristo, essere discepoli di Cristo, di cui la vita monastica è un tipo. Permette di avere i paletti per poter camminare, ma non è una vita separata. Basilio ha scritto la sua regola – se così la si può chiamare; sono piuttosto domande e risposte su temi di vita monastica -, senza mai nominare la parola "monaco": si rivolge al cristiano. Anche nel *Trattato contro i detrattori della vita monastica* di san Giovanni Crisostomo c'è un'insistenza sorprendente su questo aspetto. C'è in proposito un bello ed interessante studio fatto dal famoso p. Ireneo Ser, *Vita cristiana e vita monastica secondo i Padri*; meriterebbe di essere tradotto dal francese in italiano.

Infine, l'attenzione alle fonti del monachesimo può aiutare ad appropriarsi di un linguaggio più attento alle altre chiese cristiane. In questo senso il monachesimo può aiutare ad elaborare un linguaggio, come ho accennato all'inizio, più ecumenico. Infatti, il coinvolgimento del monachesimo nella rottura dell'ecumene ecclesiale non ha frantumato nelle sue radici quella *koinonia* di vita che è stata plasmata in un cammino comune nel solco della Chiesa. Il monachesimo a qualsiasi latitudine, a qualsiasi confessione esso appartenga, conserva più o meno consapevolmente quella che potremmo chiamare la memoria storica delle origini. Mi pare interessante questa annotazione del già abate p. Pierre Miquel di Ligugé, esperto di spiritualità monastica e molto sensibile alla dimensione ecumenica del monachesimo, che afferma:

“È nei monasteri che si può trovare al meglio la Chiesa indivisa. È là che si vive il patrimonio comune con maggior intensità, la fede dei primi concili, il pensiero dei Padri della Chiesa, la preghiera liturgica.”

E aggiunge un altro particolare che va oltre l'ambito monastico a proposito del linguaggio teologico:

“Il monachesimo è ugualmente anteriore alla divisione incresciosa tra teologia e spiritualità. La spiritualità monastica è teologica, e la sua teologia è spirituale. Al monachesimo ripugna spontaneamente isolare una scienza teologica che operi fuori di un clima spirituale, e una pratica spirituale che si sviluppi al di fuori di una struttura teologica. Quando una teologia non è più ispirata dallo Spirito, essa diventa presto politica.”

Nelle forme e nelle strutture essenziali dei suoi valori fondanti il monachesimo appartiene alla Chiesa del primo millennio, dunque a quella Chiesa che nonostante le tensioni e gli scismi ha conosciuto il dono dell'unità. Potremmo dire addirittura che, in un certo senso, il monachesimo ha plasmato alcuni tratti essenziali della Chiesa delle origini, assumendo quelle caratteristiche comuni che hanno reso ogni chiesa locale partecipe della cattolicità, come per esempio i tratti che rendono l'ascolto della Parola la *rectissima norma vitae*. La *lectio divinai* era il modo normale di leggere le Scritture dei Padri della Chiesa. Oppure tutta l'esperienza liturgica, spazio privilegiato della coscienza ecclesiale. Sono quei tratti che nutrono la sapienza presente nella visione teologica e spirituale dei Padri, che animano una ecclesiologia di comunione. Tutto ciò è impresso indelebilmente nel monachesimo, tanto che al di là delle forme confessionali, adesso sia in Oriente che in Occidente si parla un linguaggio comune. Credo che la riscoperta di questo linguaggio comune possa favorire realmente un dialogo tra le chiese.

La settimana scorsa è venuto da noi il bibliotecario dell'Accademia teologica di Mosca, per ritirare alcuni libri su argomenti monastici che gli avevo promesso – egli sta ricostituendo la biblioteca dell'Accademia, la cui sede è presso la *lavra* di san Sergio. È un monaco molto aperto, e desidera che ci sia una sezione composta di libri occidentali. Nelle varie biblioteche d'Europa ha già raccolto 50.000 volumi; in Italia ha visitato anche la biblioteca dell'Università Lateranense e quella dell'Agostinianum a Roma, quella di san Fedele, qui a Milano, e quella di Venegono. Era presente con alcuni studenti, di cui uno aveva studiato all'Agostinianum, un altro alla Sorbona; era interessante vedere come questi studenti erano appassionati alla tradizione monastica benedettina. Questo monaco bibliotecario vorrebbe costituire un monachesimo ortodosso benedettino. Penso che sia un'utopia, ma è un'idea certamente interessantissima. Ci fa sentire che in fondo la tradizione benedettina, con tutte le sue peculiarità, è in sintonia con il monachesimo orientale, perché i tratti sono comuni. Ecco la prima parola che l'*Oriente lumen* monastico potrebbe donarci.

La seconda parola che il monachesimo orientale può aiutarci a trasmettere alla Chiesa e al mondo, soprattutto oggi, a partire da uno stile di vita in cui alcune priorità emergono con evidenza e chiarezza, è quello del primato della signoria di Dio contro l'idolatria: il primato dello Spirito contro ogni assolutizzazione del proprio agire, anche all'interno della Chiesa e nella vita di ogni cristiano. Questo oggi è fondamentale. C'è un passaggio nel documento dei vescovi italiani, il messaggio per il XV Centenario di san Benedetto, che mi pare molto significativo:

“Forse oggi le teologie, i discorsi su Dio, per quanto siano importanti, non bastano più. Ci vogliono esistenze che gridano silenziosamente il primato di Dio. Ci vogliono uomini e donne che trattano il Signore da Signore, che si spendono nella sua adorazione, che si affondano nel suo mistero, sotto il segno della gratuità e senza umano compenso, per attestare che Egli è l'Assoluto. Tale è stata l'esistenza di san Benedetto, e tale la chiamata dei monaci. Ma – mi pare importante, questo “ma” – tale deve essere la vita dei cristiani. È questa la testimonianza più urgente da dare in un mondo in cui il senso di Dio si oscura e c'è bisogno come non mai di riscoprire il Suo volto.”

Una distinzione tra vita attiva e vita contemplativa è comprensibile e motivata, ma è importante riformare anche il linguaggio della vita religiosa, perché rimane ancora l'idea che le monache di clausura siano "contemplative", come spesso si sente dire. È una parola che la tradizione del monachesimo benedettino non sente propria: i figli di san Benedetto sono "monaci", non "contemplativi". Questa accezione del termine "contemplativo" si è diffusa dal 1500 in avanti. Credo sia incresciosa questa divisione tra vita attiva e vita contemplativa, perché ha prodotto una specie di "specializzazione": ha infranto quella unità che è necessaria e rende autentica la vita religiosa e la vita cristiana, riservando alla vita "contemplativa" il compito di testimoniare quei valori che manifestano propriamente il primato dell'adorazione, del rapporto totalizzante con il Dio unico, la preghiera, l'ascolto della Parola, la liturgia, il silenzio; si è rischiato di dimenticare che questa priorità è l'essenziale della vita di tutta la Chiesa, della vita di ogni cristiano, anche se chiaramente viene poi tradotto nelle varie forme storiche in modo diverso.

Credo che oggi la vita monastica sia chiamata a restituire a tutta la Chiesa la consapevolezza del primato del Dio rivelato da Gesù Cristo e di quei valori che lo testimoniano, primato che investe tutti gli ambiti dell'agire e dell'essere della Chiesa, soprattutto di fronte alla tentazione continua, per la Chiesa e per il cristiano, di essere protagonisti della storia della salvezza con le proprie strutture e organizzazioni e con i propri interventi. Di fronte a questo, la vita monastica deve richiamare con forza il primato della fede. C'è una pagina molto bella dell'allora cardinal Ratzinger, che è molto chiaro sul primato della fede.

Ogni forma di servizio è certamente necessaria per rendere visibile il vangelo che opera nel mondo, ma il proprio del discepolo di Cristo è anzitutto la fede nel suo Signore. A coloro che gli domandavano: "Che opera dobbiamo compiere?", che cosa ha risposto Gesù? (Gv 6,28) "Questa è l'opera di Dio (*opus Dei*): credere in Colui che Egli ha inviato."

Noi monaci non possiamo dimenticare che Benedetto chiama *opus Dei* proprio quell'esperienza privilegiata di fede che è la preghiera. La vita monastica, nella sua inutilità di opera, testimonia la gratuità, il primato della fede. Parlando agli abati benedettini l'allora Maestro Generale dei domenicani, un tipo molto originale, ma anche di una profondità sorprendente, il p. Timothy Radcliffe, inglese, presenta stupendamente, mi pare, questa parola che, come monaci, siamo chiamati a dare alla Chiesa, e cita il cardinal Hume, monaco e abate benedettino, poi arcivescovo di una grande città, Londra. Il cardinal Hume scrisse una volta:

"Noi monaci non ci comprendiamo come gente che ha una particolare missione o funzione nella Chiesa; noi non ci proponiamo di cambiare il corso della storia. Noi siamo solamente là, in modo quasi accidentale, dal punto di vista umano, e felicemente continuiamo ad essere semplicemente là. E' l'assenza di ogni scopo esplicito che rivela Dio come lo scopo nascosto e segreto delle nostre vite. Il fine della vita cristiana è solo di essere con Dio."

C'è un testo di Teofane il Recluso che dice proprio così: "Il cristiano è colui che è nascosto con Cristo in Dio. La vita monastica non è nel berretto, né nell'abito e nemmeno nel monastero. Ma finché esisterà l'uomo cristiano, esisterà il monaco". È molto bello; in fondo dice la stessa cosa il p. Radcliffe: "Il fine della vita cristiana è solo di essere con Dio. Gesù dice ai discepoli di rimanere nel Suo amore; i monaci sono chiamati a rimanere in questo amore. In ultima istanza, noi monaci non lodiamo Dio perché Egli è rilevante per noi, ma semplicemente perché Egli è. La voce proveniente dal roseto diceva: Io sono Colui che sono. Ciò che importa non è che Dio sia rilevante per noi, ma che in Lui noi troviamo la sorgente di ogni rilevanza, la stella che guida le nostre vite. Un dio che deve essere rilevante non è affatto un dio. La vita del monaco dà testimonianza dell'irrilevanza di Dio, perché ogni cosa è rilevante solo in rapporto a Lui. Le vite dei monaci testimoniano questo, tramite il 'non fare nulla di particolare, eccetto il rimanere con Dio'. Le nostre vite hanno un vuoto nel loro centro, come lo spazio tra le ali dei cherubini, quindi è possibile contemplare la gloria di Dio."

Ci sarebbe anche una terza parola, ma vi faccio solo un accenno; un ambito in cui il monachesimo orientale può aiutarci a recuperare maggiore sintesi all'interno della vita secondo lo Spirito, è quello della preghiera. Per tanti motivi noi abbiamo giustamente sottolineato la vita liturgica di una comunità monastica. Chiaramente questo è presente anche nel monachesimo orientale, dove i monaci danno tanta importanza alla liturgia. Però spesso noi siamo stati meno attenti a compiere una sintesi tra preghiera liturgica e preghiera personale. Avevamo dimenticato che l'*opus Dei* di Benedetto è anzitutto quel clima, che permea tutta la giornata di un monaco, e non soltanto la preghiera liturgica che si è chiamati a vivere quotidianamente in comunione con tutta la Chiesa. Su questo penso che il monachesimo orientale possa aiutarci a recuperare alcuni elementi.

Vorrei concludere con una dimensione, una parola, per ricordarci le particolari vicissitudini che hanno portato questa grande tradizione monastica orientale a vivere periodi di forte sofferenza, e in alcune terre, in alcune epoche, a dare segni che stessero proprio per scomparire. È la consapevolezza di vivere nella vigilanza, nella povertà, nell'attesa della venuta del Signore.

Penso che il monachesimo orientale sia memoria di tre atteggiamenti che la vita monastica è chiamata a testimoniare con la sua vita e che possono diventare tre parole per la Chiesa e per l'uomo di oggi, tre cammini per rimanere nella contraddizione della storia e aprirla al futuro; li formulo così: rimanere nella speranza, accogliere la debolezza, attendere nella vigilanza. Certamente ogni parola che la vita monastica può dare al mondo è una parola di speranza; deve essere una parola di speranza. Ma oggi una dimensione che deve essere nuovamente messa in relazione con la speranza è il tempo; e spesso volte il tempo dell'uomo di oggi viene percepito come disperato, senza futuro, senza prospettive, senza luce. Oggi come si vive nella situazione del momentaneo, dell'occasionale, del frammentato; è l'unica possibilità data, pare, all'uomo per tentare di afferrare un pezzo di lembo del tempo. Tuttavia un tempo così non ha uno sguardo di speranza; muore subito.

Penso che la vita monastica possa offrire una modalità di relazione con il tempo che poi apre un varco alla speranza. Infatti nella vita monastica il tempo è colto nella sua totalità, come espressione della quotidianità, delle varie tappe della vita; un tempo che deve essere abitato, non subito, non ricorso, tanto meno fuggito. Lungo la giornata con la qualità dei suoi momenti e le sue ore, esso trova il suo luogo di speranza nella liturgia. Un tempo plasmato dalla liturgia, come è incessante lo sguardo su Cristo crocifisso e risorto, è tempo strappato alla banalità, alla disperazione, al non senso.

Credo che questo sia un messaggio importante. Ancora p. Radcliffe, nel testo che ho citato sopra, dice:

“Questo è il vero tempo: il tempo che circonda tutti i piccoli eventi e i drammi delle nostre vite. Questo è il tempo che riunisce insieme tutti i drammi delle nostre vite, le piccole sconfitte e le piccole vittorie, e dona loro un senso. La celebrazione monastica dell'anno liturgico dovrebbe essere la manifestazione del vero tempo, dell'unica storia veramente importante.”

Un altro aspetto significativo che il monachesimo vive oggi è una sorta di precarietà, che condivide con tutta la vita religiosa, ma qualche volta anche con tutta la Chiesa; a volte si ha l'impressione che la barca della Chiesa stia ormai affondando. L'intervista con il Papa lo dice, ma dopo richiama alla speranza. Allora ci si domanda, a partire da tante esperienze del monachesimo orientale: perché non dare un valore positivo alla precarietà, accogliendola come un paradigma evangelico, come un risvegliarsi di un Dio che agisce nella debolezza, come la via dei piccoli e dei poveri, che affidano ugualmente la loro causa al Signore, che ogni giorno domandano a lui la grazia della sua misericordia? Mi diceva una volta il cardinal Martini: “Tu sai che cosa vuol dire ‘precario’? Era il nome dato ai contadini che alla fine dell'anno pregavano il loro signore perché concedesse loro la terra ancora.”

Allora io ogni giorno prego il Nostro Signore che mi dia ancora un giorno, mi affido alla sua misericordia e alla sua grazia. Non è quindi un invito alla mediocrità, alla mancanza di ogni

progettualità, ma è assumere questo tempo com'è, così incerto, così precario per la vita religiosa, come *kairòs*, come tempo di salvezza, tempo opportuno, all'interno del quale può ricevere trasparenza la logica della Croce, quella parola che è debolezza, stoltezza, agli occhi degli uomini, ma è forza e sapienza agli occhi di Dio. Credo che il monachesimo, al di là della situazione di precarietà in cui vive, custodisca in sé questa grazia della debolezza, soprattutto nella sua apparente inutilità, nella sua marginalità, due realtà oggi ancora più evidenti.

Nella sua logica interna, la vita monastica partecipa alla categoria della gratuità. Non si prefigge, come ricordava p. Radcliffe, scopi che hanno una ricaduta sociale, culturale, e neanche ecclesiale specifica. Non è "essenziale", dal punto di vista strutturale, per la Chiesa; la Chiesa può andare avanti senza i monaci, che non hanno avuto una promessa di indefettibilità. Il monachesimo non dovrebbe dunque neanche essere angosciato per una sopravvivenza a tutti i costi; tuttavia la sua apparente inutilità lo rende libero, libero di contestare ogni forma di utilità che diventi categoria di valutazione assoluta e che annulli la logica evangelica della gratuità.

Mediante la sua posizione di marginalità – anche se si è in città, si è sempre "ai margini", e penso che la comunità monastica lo sperimenti -, il monachesimo sotto varie forme può esprimere la forza della logica della Croce di Colui che è stato ucciso "fuori della città", ai margini – Gesù, scomunicato ed emarginato, è stato ucciso fuori della città. Anche questo permette alla vita monastica una libertà di contestare ogni forma di potere che nasce da un protagonismo "a tutti i costi". Scriveva Thomas Merton:

"Nel mondo moderno, il monaco è una persona marginale, che non ha più una collocazione precisa nella società. L'adottare una forma di vita che è essenzialmente non rivendicativa, non violenta, una vita di umiltà e pace, costituisce di per sé un'affermazione della propria posizione."

Un ultimo aspetto è "attendere nella vigilanza". Spesso viene utilizzata come immagine per esprimere lo stare del monaco nel mondo di oggi quella della sentinella che vigila (Isaia 21, 11.12).

"Mi gridano ...

«Sentinella, quanto resta della notte?

Sentinella, quanto resta della notte?»

La sentinella risponde:

«Viene il mattino, poi anche la notte;

se volete domandare, domandate,

convertitevi, venite! »"

Ecco, la sentinella rimane ferma al suo posto. Il suo punto di vista deve essere in alto per scrutare l'orizzonte, ma non deve muoversi, anche se questo è faticoso. Però deve trovare un punto saldo di appoggio, per poter mantenere questa posizione scomoda. Solo così potrà vedere l'orizzonte vasto, scorgere ciò che viene in avanti e si muove, accogliere il giorno e la notte, chiamarli per nome e annunciarli, e invitare a scegliere di conseguenza.

Credo veramente che la vita monastica possa ridare ad ogni cristiano questa funzione di sentinella. La vita monastica, attraverso il suo ritmo quotidiano, ci abitua a rimanere in un luogo limitato, ma aperto ad orizzonti vasti, allena i nostri occhi a scrutare la storia, attraverso le Scritture. Ci abitua ad accogliere ogni giorno il mattino e la notte, ci educa al discernimento, ci pone di fronte all'incompiutezza del nostro mondo, ci prepara ad un incontro.

Cito alcune parole di un saggio cinese, Lao Tse (secolo VII a.C.), che p. Jean Leclercq riporta all'inizio del suo articolo *Elogio della stabilità*. Potrebbero esprimere bene questo spazio di discernimento e di visione della storia, a cui può orientare la vita del monaco. Dice Lao Tse:

"Siete capaci di custodire la vostra anima vagabonda, di inserirla nell'unità, e mai abbandonarla? Siete capaci di concentrare il vostro soffio vitale e addolcirlo, perché sia come quello di un bambino? Siete capaci di purificare la vostra contemplazione interiore fino all'ultima scoria? Senza oltrepassare la porta della vostra camera, potreste conoscere il mondo! Senza guardare dalla finestra, voi potete vedere il cammino del cielo; più lontano

andrete e meno conoscerete. Così il saggio arriva alla conoscenza senza viaggiare, vede senza guardare, e trionfa senza far rumore.”

Credo che questa capacità di attendere nella vigilanza sia un bisogno più che mai urgente. Nella nostra società c'è la tendenza, a vari livelli del vivere umano, di creare un mondo perfetto, unitario, in cui sono eliminati tutti gli scarti e le contraddizioni che la storia continuamente ci presenta. Anche gli uomini e le donne che sono considerati scarti vengono eliminati. Certamente è un impegno per ogni uomo combattere, eliminare ogni elemento che minaccia l'esistenza, che minaccia soprattutto la dignità della persone, cercare migliori condizioni di vita. Però, resta sottile la tentazione di costruire una città dell'uomo perfetto, un progetto un po' simile alla Torre di Babele biblica, cioè la pretesa di una completezza che unisce.

A volte anche le comunità ecclesiali sono tentate da questa logica. Spesso l'impressione che suscita anche una certa modalità ecclesiale di presenza nella storia è quella di un'eccessiva preoccupazione di colmare, attraverso strutture, impegni, opere, quegli spazi del tempo e della storia che appaiono vuoti. Sembra che si abbia paura di attendere, e la storia è disseminata di attese; si ha la paura di non potere intervenire: questo è considerato come irresponsabilità.

Ci si dimentica che l'attesa non è uno spazio vuoto, ma una relazione, la relazione con Colui che deve venire: viviamo, come dice la liturgia, “nell'attesa della Tua venuta.” Questo diventa per il credente capacità di andare oltre quello che si fa, liberandosi dalle preoccupazioni di riempire con le proprie opere gli spazi che la storia offre, ma impegnandosi piuttosto a calare nella storia il senso di un'incompletezza, in cammino verso quella pienezza donata dall'incontro con il Veniente.

Penso che sia urgente recuperare oggi una qualità escatologica della spiritualità; è lo Spirito, e non il nostro agire, che sa colmare attraverso il desiderio e la vigilanza il tempo dell'uomo, e sa aprire ogni vuoto della storia, ogni imperfezione, ogni impotenza, in uno spazio di attesa di Colui che ritornerà; Lui ci darà la pienezza per ogni nostra realtà: “cieli nuovi e terra nuova.”

Questa penso che sia la provocazione che l'*Orientale lumen* monastico ci offre.

* * * * *

MONASTERO S. BENEDETTO - SCUOLA DI CULTURA MONASTICA

Indice dispense – 1997/1998

17 nov 1997	P. Marcel ROONEY OSB	Prolusione al corso SCM
1 dic “	P. G. PICASSO OSB	Le origini del monachesimo
15 gen 1998		S. Basilio
19 gen “		Le origini del monachesimo occidentale
26 gen “		S. Benedetto e la nascita dell’Europa
9 feb “	P. V. CATTANA OSB	Introduzione generale alla RB
23 feb “		Chi è il monaco
2 mar “		Che cos’è il monastero
9 mar “		Antologia della RB
23 mar “	Sr. M. C. VALLI OSB ap	Il carisma di C. Mectilde de Bar
30 mar “		Temi fondamentali in C. Mectilde de Bar
4 mag “		Il Battesimo
11 mag “		La vita di fede

1998/1999

26 ott 1998	P. V. CATTANA OSB	La “questione omerica benedettina”: la RM e la RB
9 nov “		Agostino, le Regole dei Padri e Cassiano
23 nov “		Dal “Maestro” a Benedetto: continuità e cambiamenti
30 nov “	M. G. ARIOLI OSB ap	La “conversatio monastica” pienezza della spiritualità
14 dic “		battesimale nella RM e nella RB
18 gen 1999	P. G. PICASSO OSB	Cluny
25 gen “		Citeaux
1 feb “		Vallombrosa e Camaldoli
22 feb “		La Certosa
1 mar “	Mons. E. MAZZA	La liturgia nelle sue origini
8 mar “		La liturgia nel NT e nell’epoca patristica
15 mar “		La liturgia nella storia: il Medioevo
22 mar “	Prof. G. MERLI	Il canto gregoriano: origine, sviluppo, decadenza, restaurazione
12 apr “		Il canto gregoriano: spunti per un approccio consapevole
19 apr “	Sr. M. C. VALLI OSB ap	I grandi incontri di C. Mectilde de Bar
3 mag “		L’incontro con la tradizione monastica
10 mag “		Gli incontri con gli spirituali del suo tempo
24 mag “		L’incontro con le grandi figure di monache

1999/2000

25 ott 1999	P. V. CATTANA OSB	Basilio e le sue Regole
8 nov “	M. G. ARIOLI OSB ap	La memoria di Dio nella Regola di Basilio e nella RB
15 nov “	P. V. CATTANA OSB	Le Regole dei monaci di Lérins
22 nov “	Fratel Guido DOTTI	Influssi del monachesimo orientale su S. Benedetto
29 nov “	M. G. ARIOLI OSB ap	La comunione fraterna nelle Regole di Basilio e di San Benedetto
13 dic “		Parola e silenzio nella Regola di Basilio e nella RB
17 gen 2000	P. G. PICASSO OSB	La congregazione di S. Giustina: origini e sviluppi

24 gen 2000	P. G. PICASSO OSB	L'erudizione monastica nell'età moderna: J. Mabillon
31 gen “		Un papa benedettino tra rivoluzione e restaurazione: Pio VII (1800-1823)
14 feb “	Prof. G. MERLI	Storia del canto gregoriano: manoscritti sec. XI e XII e fase di decadenza
21 feb “		Storia del canto gregoriano: la restaurazione e le edi- zioni attuali
28 feb “		Analisi dei temi con esemplificazioni (audiocassetta)
13 mar “	Mons. E. MAZZA	La liturgia monastica: Cluny
20 mar “		“ “ “ Citeaux
27 mar “		La devotio moderna
10 apr “	Sr. M. C. VALLI OSB ap	Entrare nel mistero di Cristo alla scuola di M. Mectilde
8 mag “		Celebrare i misteri di Cristo: Avvento - Pentecoste
15 mag “		Celebrare la santità di Cristo nelle feste dei Santi
<u>2000/2001</u>		
23 ott 2000	M. G. ARIOLI OSB ap	Preghiera liturgica e ricerca di Dio nella RB
30 ott “		Tempo e liturgica nella RB
13 nov “	Dott.sa M. CARPINELLO	Salmodia e preghiera nella RB
20 nov “	Prof. G. MERLI	Il canto gregoriano nella liturgia delle Ore - I -
27 nov “		“ “ “ “ “ “ “ - II -
15 gen 2001	P. A. PIOVANO OSB	Icona e liturgia
22 gen “		Il monachesimo russo nel suo quadro storico
5 feb “		Lo starec
12 feb “	Sr. M. C. VALLI OSB ap	Lecture di pagine bibliche con M. Mectilde de Bar
19 feb “		Lettura del mistero della Croce con M. Mectilde
3 mar “	Dott.sa M. CARPINELLO	Seminario di studio: Macrina ed Egeria
12 mar “	P. G. PICASSO OSB	La rinascita monastica in Europa nell'Ottocento
19 mar “		“ “ “ in Italia nell'Ottocento
26 mar “	Mons. E. MAZZA	La riforma di Paolo VI sulla preghiera delle Ore
2 apr “		Il senso di Lodi e Vespro
<u>2001/2002</u>		
22 ott 2001	Sr A. CARLEVARIS OSB	Ildegarda di Bingen: orientamento introduttivo
29 ott “		La spiritualità di Ildegarda nel quadro del sec XII
5 nov “		Vita eremitica e monachesimo benedettino nel XII secolo. La preghiera liturgica secondo Ildegarda.
12 nov “		La concezione ildegardiana dell'armonia della persona
19 nov “		La frattura dell'armonia (peccato, malattia, depressione)
26 nov “		La via del ritorno all'armonia originaria
3 dic “	Mons. E. MAZZA	Riti penitenziali: riferimento agli usi monastici - I -
10 dic “		“ “ “ “ “ “ “ - II -
17 dic “		“ “ “ “ “ “ “ - III -
21 gen 2002	P. G. PICASSO OSB	Ascesi e gioia in Antonio il Grande
28 gen “	Dott.sa M. CARPINELLO	Ascesi e gioia in alcune figure femminili dei primi secoli: Melania l'Anziana e Melania la Giovane
18 feb “		Ascesi e gioia in alcune figure femminili dei primi secoli: Cesaria la Giovane e Radegonda

25 feb 2002	M. G. ARIOLI OSB ap	Ascesi e gioia nella RB: conversione, libertà e gioia
4 mar “		“ “ “ : digiuno e penitenza, “dono di Dio
11 mar “		“ “ “ RB: l’osservanza della quaresima nel gaudio dello Spirito Santo
18 mar “	Sr. M. C. VALLI OSB ap	La dimensione pasquale dell’ascesi in M. Mectilde - I -
25 mar “		“ “ “ “ “ - II -
<u>2002/2003</u>		
21 ott 2002	P. G. PICASSO OSB	Gertrude di Helfta nel suo tempo
28 ott “	Don C. STERCAL	Esperienza mistica e sapienza teologica di S. Gertrude
4 nov “	M. A. CANOPI OSB	La preghiera in S. Gertrude
11 nov “	M. G. ARIOLI OSB ap	San Benedetto: una vita per Dio, una vita per gli uomini
18 nov “		“ “ : il santo della “discrezione”, madre di ogni virtù.
25 nov “		S. Scolastica: l’onnipotenza dell’amore
2 dic “	Mons. E. MAZZA	S. Policarpo
9 dic “		S. Giustino
20 gen 2003	Don C. STERCAL	Alle origini della spiritualità cistercense:
		S. Bernardo di Chiaravalle - I -
		“ “ “ - II -
27 gen “		Il monachesimo nella tradizione russa
3 feb “	P. A. PIOVANO OSB	Il monachesimo russo: S. Teodoro e S. Sergio
10 feb “		Un modello per le donne laiche: S. Francesca Romana
17 feb “	Dott.sa M. CARPINELLO	C. Mectilde de Bar, fondatrice delle Benedettine del
24 feb “	Sr. M. C. VALLI OSB ap	Ss. Sacramento nella Francia del XVII sec. - I -
		“ “ “ “ - II -
10 mar “		Monachesimo italiano nel Settecento: M. Cecilia Baij
17 mar “		del monastero S. Pietro di Montefiascone (VT)
24 mar “	P. G. PICASSO OSB	Il beato Columbia Marmion: una guida spirituale per il nostro tempo.
<u>2003/2004</u>		
27 ott 2003	Mons. E. MAZZA	L’Eucaristia e l’adorazione - I -
3 nov “		“ “ “ - II -
10 nov “	P. L. CRIPPA OSB	Il beato A. I. Schuster, modello di santità monastica
17 nov “	Sr. M. C. VALLI OSB ap	Schuster e le Benedettine di Milano
24 nov “	P. G. PICASSO OSB	S. Giovanni Gualberto, fondatore dei Benedettini Vallombrosani
		Il beato Bernardo Tolomei, fondatore dei Benedettini Olivetani
12 gen 2004	Don C. STERCAL	Guglielmo di Saint Thierry - I -
19 gen “		“ “ “ - II -
26 gen “		“ “ “ - III -
2 feb “	Sr. M. C. VALLI OSB ap	La beata Giovanna Maria Bonomo
9 feb “	P. A. PIOVANO OSB	La preghiera di Gesù
16 feb “		Alcune esperienze concrete
1 mar “	Sr. M. C. VALLI OSB ap	Claude Martin
8 mar “	Sr. M. BARTOLI OSB ap	La beata M. Gabriella Sagheddu OCSO

15 mar 2004	M. G. ARIOLI OSB ap	Un modello di santità per i laici: Itala Mela e il suo messaggio spirituale
22 mar “		Itala Mela e la spiritualità trinitaria nella tradizione benedettina
<u>2004/2005</u>		
25 ott 2004	P. G. PICASSO OSB	- S. Gregorio Magno e la sua opera nella Chiesa del suo tempo
8 nov “		- S. Gregorio Magno e la sua opera in Italia e in Europa
15 nov “	Mons. E. MAZZA	- S. Gregorio Magno e la liturgia: verità e leggenda
22 nov “		- La dottrina dell'Eucaristia di S. Gregorio Magno
13 dic “	M. G. ARIOLI OSB ap	- trasparenze autobiografiche nel 2° Libro dei Dialoghi di S. Gregorio Magno
10 gen 2005		- La Regola Pastorale di Gregorio Magno: profezia della dottrina sociale della Chiesa
17 gen “	Don C. STERCAL	- La contemplazione cristiana in S. Gregorio Magno
24 gen “	P. A. PIOVANO OSB	- S. Giovanni Climaco
31 gen “		- La paternità spirituale nella tradizione russa
14 feb “	M. I. ANGELINI OSB	- La compassione per tutte le creature negli Apoftegmi dei Padri
21 feb “	Don C. STERCAL	- Aelredo di Rievaulx
28 feb “		- Aelredo di Rievaulx
7 mar “	Sr. M. C. VALLI OSB ap	- Studi e ricerche su Mectilde de' Bar
14 mar “		- Leggere Cecilia Baj: “I trattati sul Cuore amatissimo di Gesù Cristo Redentore nostro”
4 apr “		- Leggere Cecilia Baj: “La vita interna di Gesù Cristo”
11 apr “	Sr. M. BARTOLI OSB ap	- Il fascino della semplicità di cuore; la beata Fortunata Viti
18 apr “	Sr. M.T.BUSSINI OSB ap	- “Solo Dios!”: il beato Rafael Arnaiz Baròn (trappista)
<u>2005/2006</u>		
17 ott 2005	Enrico DE CAPITANI	- L'armonia delle architetture monastiche - I -
24 ott “		“” “” - II -
7 nov “	Fulvio RAMPI	- L'armonia tra Parola di Dio e melodia nel canto gregoriano
14 nov “	Giorgio MERLI	- L'armonia tra Parola di Dio e melodia nel canto gregoriano
22 nov “	Mons. E. MAZZA	- L'armonia degli spazi liturgici - I -
28 nov „		“” “” - II -
12 dic “	P. A. PIOVANO OSB	- L'armonia tra arte e liturgia: l'icona - I -
9 gen 2006	M. G. ARIOLI OSB ap	- Rigore e dolcezza di abba Pacomio
16 gen “	Francesco BOTTURI	- Eternità e tempo nella Regola di S. Benedetto
23 gen “	P. A. PIOVANO OSB	- L'armonia tra arte e liturgia: l'icona - II -
30 gen “	Sr. M.T.BUSSINI OSB ap	- Contemplazione e lavoro nel monachesimo: alcuni momenti storici
6 feb “	P. G. PICASSO OSB	- Il monachesimo, fattore di pace e di armonia nelle tormentate vicende della storia europea nei sec V e VI

13 feb	“	Sr. M. C. VALLI OSB ap	- Unione con Dio e comunione fraterna nella vita cenobitica secondo Agostino
20 feb	“		- Fraternità ed ecclesialità nella comunità monastica agostiniana
6 mar	“	Don C. STERCAL	- Contemplazione trinitaria ed esperienza umana in Riccardo di San Vittore - I -
13 mar	“		“” “” - II -
20 mar	“	Sr. M. BARTOLI OSB ap	- La preghiera di S. Gertrude: armonia tra affetti e oggettività della Parola e del Mistero
27 mar	“	Elena LANDONI	- Lectura Dantis, il canto XXII del Paradiso: “fermar li piedi e tennero il cor saldo”: l’armonia tra STABILITAS LOCI e STABILITAS CORDIS
<u>2006/2007</u>			
23 ott 2006		Mons. E. MAZZA	- Il linguaggio mistagogico della liturgia - I -
30 ott	“		“” “” - II -
13 nov	“	Elena Lea BARTOLINI	- Alle radici del linguaggio liturgico cristiano: i linguaggi della Liturgia ebraica - I -
20 nov	“		“” “” - II -
27 nov	“	P. A. PIOVANO OSB	- Il linguaggio dell’icona: le icone delle feste - I -
4 dic	“		“” “” - II -
11 dic	“	Enrico DE CAPITANI	- Linguaggi di preghiera e d’arte: le miniature dei libri delle Ore e le vetrate delle abbazie - I -
15 gen 2007			“” “” - II -
22 gen	“	Don C. STERCAL	- Il linguaggio della preghiera di S. Anselmo d’Aosta - I -
29 gen	“		“” “” - II -
5 feb	“	Elena LANDONI	- Lectura Dantis, il canto XXIII del Paradiso: la preghiera di San Bernardo alla Vergine
12 feb	“	Sr. Elena FIORI OSB ap	- Il linguaggio della preghiera nella RB
26 feb	“	Sr. M.T.BUSSINI OSB ap	- Il linguaggio della preghiera di S. Colombano
5 mar	“	Sr. M. C. VALLI OSB ap	- Il linguaggio spirituale di S. Ildegarda di Bingen - I -
12 mar	“		“” “” - II -
19 mar	“	M. G. ARIOLI OSB ap	- Il linguaggio della preghiera di Giovanni di Fécamp
26 mar	“	Sr. M. BARTOLI OSB ap	- Il linguaggio della preghiera di Metilde di Hackeborn
<u>2007/2008</u>			
22 ott 2007		Sr. M.T.BUSSINI OSB ap	- Il lavoro e i Padri del deserto
29 ott	“		- Lavoro e relazioni umane nelle Regole di Basilio di Cesarea
5 nov	“	Sr. M. C. VALLI OSB ap	- Il lavoro dei monaci nella concezione di Agostino di Ippona
12 nov	“	Sr. Elena FIORI OSB ap	- I valori umani e spirituali del lavoro nella RB: spunti di attualità
19 nov	“	P. A. PIOVANO OSB	- Lavoro e povertà nel monachesimo russo

26 nov 2007	Don C. STERCAL	- Lavoro e vita quotidiana nella riforma monastica cisterciense
3 dic “	P. A. PIOVANO OSB	- La vita quotidiana in un monastero studita
10 dic “	Giuseppe SUCCI	- I monaci e il lavoro agricolo
14 gen 2008	Sr. M. BARTOLI OSB ap	- I monaci e il lavoro intellettuale :biblioteche e scriptoria
21 gen “		- L’amore per la cultura e la ricerca di Dio nella tradizione monastica
28 gen “	Enrico DE CAPITANI	- L’ospitalità dei monasteri ai poveri e ai pellegrini: aspetti sociali del lavoro monastico
18 feb “	M. G. ARIOLI OSB ap	- L’impegno educativo dei monasteri e le intuizioni pedagogiche della RB
25 feb “	Don Mario TORCIVIA	- Valore e prassi del lavoro nelle nuove comunità monastiche
3 mar “	M. G. ARIOLI OSB ap	- Ordinamenti giuridici, strutture di governo e relazioni umane nella RB
10 mar “	Sr. Myriam FIORI OSB ap	- Ritmi quotidiani, consuetudini monastiche e precetti di “buone maniere” nella RB
7 apr “	Enrico DE CAPITANI	- Il rapporto del monaco con la realtà materiale nella semplice quotidianità: l’alimentazione nei monasteri.
14 apr “		- Il significato dell’abito monastico e la sua evoluzione nella storia
<u>2008/2009</u>		
20 ott 2008	Mons. Enrico MAZZA	- La preghiera di intercessione nella celebrazione Eucaristica
27 ott “		- Storia della preghiera dei fedeli
3 nov “	Dott.ssa CAPPELLETTI	- Le diverse correnti del giudaismo nel I secolo: gli Esseni
10 nov “		- Aspetti e norme di vita degli Esseni: separazione dagli altri Giudei, celibato, comunione dei beni...
17 nov “		- Gli Esseni: aspetti del pensiero religioso, la loro idea messianica
24 nov “	Dott.ssa Claudia MILANI	- Rabbinismo e monachesimo
1 dic “		- La preghiera e l’ermeneutica dei rabbini e dei padri
12 gen 2009	P.Adalberto PIOVANO	- Il ruolo del monachesimo russo nella storia della Russia
19 gen “		- Servizio a Dio e servizio al mondo
26 gen “	Sr. M. Carla VALLI	- Nostalgia della contemplazione e servizio al mondo in san Gregorio Magno - I -
2 feb “		“ - II -

9 feb 2009	Sr. M.Teresa BUSSINI	- Spirito di solitudine e coinvolgimento nel dramma della storia: San Pier Damiani - I -
16 feb “		- “ “ - II -
2 mar “	Sr. Myriam FIORI	- La preghiera di intercessione nella vita monastica
9 mar “		- Intercessione e riparazione nella vita della serva di Dio Caterina Lavizzari
23 mar “	Sr. Maristella BARTOLI	- Solitudine e silenzio: parola di Dio agli uomini, Thomas Merton - I -
30 mar “		- “ “ - II -
20 apr “	M.Geltrude ARIOLI	- L’attualità del messaggio monastico di Jean Leclercq
27 apr “		- L’inculturazione del monachesimo e Jean Leclercq
<u>2009/2010</u>		
19 ott 2009	Mons. Enrico MAZZA	- Religioni misteriche e liturgia cristiana: la teoria di Odo Casel - I -
26 ott “		- “ “ - II -
9 nov “	Sr. Maristella BARTOLI	- I miti classici: profezia dei misteri cristiani - I -
16 nov “		- “ “ - II -
23 nov “		- “ “ - III -
30 nov “	M. Geltrude ARIOLI	- Evagrio Pontico: la cultura antica e quella del suo tempo - I -
14 dic “		- “ - II -
11 gen 2010		- “ - III -

18 gen 2010	Sr. M. Teresa BUSSINI	- San Girolamo e il monachesimo femminile a Roma e in Palestina - I -
25 gen “		- “ “ - II -
1 feb “		- “ “ - III -
8 feb “	Sr. Myriam FIORI	- Il rapporto dialettico tra le filosofie antiche e Cassiano
22 feb “		- Il rapporto dialettico tra e filosofie antiche e la <i>Regula Magistri</i>
1 mar “		- Il rapporto dialettico tra le filosofie antiche e la RB
8 mar “	P. Adalberto PIOVANO	- Le peculiarità culturali del monachesimo russo -I-
15 mar “		- “ “ - II -
12 apr “		- Il monachesimo bizantino tra cultura e spiritualità
<u>2010/2011</u>		
18 ott 2010	M. Geltrude ARIOLI	- <i>La Regula Benedicti</i> tra Oriente e Occidente
8 nov “	P. Adalberto PIOVANO	- La genesi del monachesimo nella Rus’ di Kiev e i suoi rapporti con il monachesimo bizantino
15 nov “	“	- La visione del monachesimo orientale nel mondo latino e del monachesimo occidentale nel mondo ortodosso
29 nov “	M. Geltrude ARIOLI	- La vita benedettina e la sua intrinseca apertura al dialogo ecumenico
13 dic “	Dott. Lorenzo MANCINI	- Il monachesimo e la Riforma
10 gen 2011	“	- Il monachesimo e l’Anglicanesimo
17 gen “	P. Lambert VOS	- L’orientamento dell’Ordine benedettino all’ecumenismo prima della fondazione di Chevetogne

24 gen 2011	P. Lambert VOS	- La personalità e l'opera di L. Beauduin
31 gen “	Sr. Myriam FIORI	- L'apertura all'ecumenismo del Monastero di Grottaferrata: M. Maria Pia Gullini
7 febr “	Sr. Maristella BARTOLI	- L'ecumenismo a Grottaferrata: La beata Gabriella Sagheddu
14 febr “	Fr. Matthias WIRZ	- Fr. Roger Schutz e la visione ecumenica di Taizé
21 febr “	Fr. Guido DOTTI	- Il monastero di Bose e il suo respiro ecumenico
28 febr “	Sr. M. Teresa BUSSINI	- Monachesimo ed ecumenismo nella “ <i>Orientale Lumen</i> ”
14 mar “	P. Adalberto PIOVANO	- Rapporti tra monachesimo cattolico e monachesimo ortodosso

- 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 vita benedettina e la sua intrinseca apertura al dialogo ecumenico (6 pagine) 2010-2011
- Arioli Geltrude, La Regola pastorale di san Gregorio Magno: profezia della dottrina sociale della Chiesa (13 pagine) 2004-2005
- Arioli Geltrude, La Regola di san Benedetto tra Oriente e Occidente (9

pagine) 2010-2011

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, L'ecumenismo s Grottaferrata: la beata Maria Gabriella Sagheddu (14 pagine) 2010-2011
- 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, Monachesimo ed ecumenismo nell' "Orientale Lumen" (15 pagine) 2010-2011
- 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, Il monastero di Bose e il suo respiro ecumenico (8 pagine) 2010-2011
- 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, L'apertura all'ecumenismo del Monastero di Grottaferrata: M. Maria Pia Gullini (9 pagine) 2010-11
- 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
- Mancini Lorenzo, Il monachesimo e la Riforma – Il monachesimo e l'Anglicanesimo (8 pagine) 2010-2011
- 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, *Rabbinismo 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 genesi del monachesimo nella Rus' di Kiev e i suoi rapporti con il monachesimo bizantino (10 pagine) 2010-2011

Piovano Adalberto, La visione del monachesimo orientale nel mondo latino e del monachesimo occidentale nel mondo ortodosso (11 pagine) 2010-2011

Piovano Adalberto, Rapporti tra monachesimo cattolico e monachesimo ortodosso (10 pagine)

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

Vos Lambert, L'orientamento dell'Ordine benedettino all'ecumenismo prima della fondazione di Chevetogne (19 pagine) 2010-2011

Vos Lambert, La personalità e l'opera di L. Beauduin (16 pagine) 2010-2011

Wirz Matthias, Fr. Roger Schutz e la visione ecumenica di Taizé (20 pagine) 2010-2011-05-16

RELATORI DEI CORSI DI CULTURA MONASTICA

P. LUIGI CRIPPA OSB	Abate di S. Maria del Monte - Cesena
P. GIORGIO PICASSO OSB	Monaco dell'Abbazia S.Benedetto - Seregno. Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Cattolica di Milano
P. VALERIO CATTANA OSB	Abate dell'Abbazia S. Benedetto - Seregno
Sr. MARIA CARLA VALLI OSB ap	Monaca del Monastero S. Benedetto - Milano
M. GELTRUDE ARIOLI OSB ap	Priora del Monastero S. Benedetto - Milano
Mons. ENRICO MAZZA	Docente di Liturgia all'Università Cattolica di Milano e al Pontificio Ateneo St. Anselmo di Roma
Prof. GIORGIO MERLI	Maestro di canto gregoriano. Docente corsi "Cantori Gregoriani" a Cremona (direttore Fulvio Rampi)
Fratel GUIDO DOTTI	Monaco del Monastero di Bose
Dott.sa MARIELLA CARPINELLO	Scrittrice, studiosa di spiritualità monastica
P. ADALBERTO PIOVANO OSB	Priore dell'Abbazia SS. Trinità - Dumenza (VA)
Sr. ANGELA CARLEVARIS OSB	Monaca dell'Abbazia St. Hildegard - Eibingen (Germania)
M. ANNAMARIA CANOPI OSB	Abbadessa del Monastero "Mater Ecclesiae" - Isola S. Giulio (Orta)
Don CLAUDIO STERCAL	Direttore del Centro Studi di Spiritualità e docente della Facoltà Teologica di Milano
Sr. MARISTELLA BARTOLI OSB ap	Monaca del Monastero S. Benedetto – Milano
Sr. M. TERESA BUSSINI OSB ap	Monaca del Monastero S. Benedetto - Milano
M. IGNAZIA ANGELINI OSB	Abbadessa dell'Abbazia "SS Pietro e Paolo" di Viboldone - S. Giuliano Milanese (MI)

Prof. FULVIO RAMPI	Direttore dei Cantori Gregoriani
Prof. ENRICO DE CAPITANI	Cantore Gregoriano
Prof. FRANCESCO BOTTURI	Docente di antropologia filosofica all'Università Cattolica di Milano
Prof. ELENA LANDONI	Docente dell'Istituto italianistica all'Università Cattolica di Milano
Prof. ELENA LEA BARTOLINI	Docente presso il Centro studi del Vicino Oriente di Milano
Sr. MYRIAM FIORI OSB ap	Monaca del Monastero S. Benedetto - Milano
Prof. GIUSEPPE SUCCI	Docente di zootecnia speciale all'Università di Agraria di Milano
Don MARIO TORCIVIA	Autore di saggi sulle nuove comunità monastiche
Dott.ssa SILVIA CAPPELLETTI	Ricercatrice di Epigrafia greca e latina presso l'Università Statale di Milano
Dott.ssa CLAUDIA MILANI	Ricercatrice in filosofia della religione presso l'Università Statale di Milano. Membro comitato diocesano ecumenismo ed ebraismo.
Dott. LORENZO MANCINI	Oblato del Monastero S. Benedetto. Docente al Pontificio Ateneo S. Anselmo
P. LAMBERT VOS OSB	Monaco del Monastero di Chevetogne
Fratel MATHIAS WIRZ	Monaco del Monastero di Bose