

l'Ulivo

Rivista olivetana
di spiritualità
e di cultura monastica

2013/2



Monte Oliveto Maggiore

l'Ulivo

Rivista olivetana di spiritualità e di cultura monastica
fondata nel 1926

Direzione e amministrazione:

Abbazia Monte Oliveto Maggiore, I-53041 ASCIANO (Siena)

Telefono: +39.0577.70.76.11

Fax: +39.0577.70.76.70

E-mail: ulivo1926@libero.it

Direzione editoriale: Roberto Nardin (direttore); Bernardo Francesco Gianni (vice direttore); Maria Teresa Saccente (vice direttrice).

Consiglio di redazione: Alessandra Bartolomei Romagnoli, Bernard Buchoud, Mariella Carpinello, Valerio Cattana, Luigi Gioia, Roberto Donghi, Donato Bruno Giordano, Sarah Lacheré, Enrico Mariani, Jean-Gabriel Personnaz, Giorgio Picasso, Giona Ri, Alfredo Simón.

Segreteria di redazione: Bernardo Bergamin, Guglielmo Gambina, Teodoro Muti, Benedetto Vichi.

Direttore Responsabile: Roberto Donghi.

La redazione riceve volentieri libri da recensire, articoli, recensioni o segnalazioni bibliografiche che tuttavia si riserva di pubblicare secondo le necessità editoriali della rivista.

Riviste in cambio, articoli per la pubblicazione e libri per recensione vanno inviati a d. Roberto Nardin, Abbazia di Monte Oliveto Maggiore, I-53041 Asciano, oltre che al recapito di posta elettronica.

Le opinioni liberamente espresse dagli autori dei contributi pubblicati non rispecchiano necessariamente gli orientamenti della rivista.

Iscritto nell'elenco dei periodici della Cancelleria del Tribunale di Siena al N. 385 del 14/3/1978.
Ogni annata della rivista consta di due fascicoli.

Stampa: Edizioni Cantagalli - Via Massetana Romana, 12
I-53100 Siena

SPEDIZ. IN ABBONAMENTO POSTALE
COMMA 20 ART. 2 - LEGGE 662/96
FILIALE DI SIENA

Con licenza dei Superiori

Le incisioni in rame sono tratte da *L'Oliveto illustrato*. Opera del padre D. Bonaventura Tondi da Gubbio olivetano, in Venezia, presso gli eredi di Gio. Pietro Brignonci, 1684.

Abbonamenti

c.c. postale o bonifico bancario intestato a:
Abbazia di Monte Oliveto - 53041 Asciano-Chiusure

c/c postale n. 11952538

Bonifico bancario:

IBAN IT 42 G 01030 71760 000000026468



l'Ulivo

Nuova serie • Anno XLIII

Luglio – Dicembre 2013

Articoli

- 251 OLIVETO GÉRARDIN
Camminare sulla via della salvezza. Leggere e interpretare l'obbedienza negli Apophthegmata patrum (seconda parte)
- 295 ROBERTO DONGHI
«Il vivo imaffio dell'empio».
Lettere di d. Giacchino Aldinucci a d. Orlando Donatelli
- 323 VALERIO CATTANA
Claudio Leonardi e la "fine del monachesimo?"

Note

- 334 MAURO-GIUSEPPE LEPORI
«Ravviva in te il dono di Dio». La veracità della nostra vita
- 347 GIOVANNI PONTICELLI
Non conosco uomo

Indicazioni bibliografiche

- 355 Recensioni e segnalazioni

Supplemento C.I.M.

Il Concilio Vaticano II e il monachesimo in Italia

Camaldoli, 2-5 aprile 2013

- 5* ANDREA GRILLO
*Il contributo monastico alla riforma liturgica.
Prospettive di una relazione complessa tra monachesimo e liturgia*
- 45* MARIA IGNAZIA ANGELINI
Trasformazioni del monachesimo femminile
- 65* ADALBERTO PIOVANO
Monachesimo ed ecumenismo
- 85* MATTEO NICOLINI-ZANI
*I monasteri luoghi di incontro e dialogo:
il dialogo interreligioso monastico*

Oliveto Gérardin

CAMMINARE SULLA VIA DELLA SALVEZZA*

**Leggere e interpretare l'obbedienza
negli *Apophthegmata Patrum***

III – Pratica dell'obbedienza e teologia

III-1. Un inizio di riflessione teologica negli Apophthegmata Patrum?

Presentando la metodologia scelta per la nostra ricerca, abbiamo incontrato il dubbio del padre Guy sulla presenza di una riflessione teologica negli *Apophthegmata Patrum*. Dobbiamo adesso riprendere questo argomento per spiegare ciò che faremo nella tappa seguente del nostro lavoro. Il Guy sembra intendere la teologia soltanto come una «spéculation intellectuelle»¹ che si opporrebbe alla prassi. Sicuramente non si trova una teologia di questo genere. Nonostante ciò, vorremmo mostrare come sia presente un altro tipo di riflessione e di discorso razionale sulla fede, che possa anche ricevere il nome di teologia.

* Viene pubblicata in due parti la tesina presentata dall'autore al Pontificio Ateneo San Anselmo di Roma (giugno 2012) per la Licenza in Teologia, Specializzazione Monastica. La prima parte è stata pubblicata in *l'Ulivo* 53/1 (2013) 125-172 [n.d.r].

¹ J.-C. GUY, *Les Apophthegmata Patrum*, 81.

a. Alcune conclusioni tratte dallo studio condotto finora

Abbiamo cominciato il nostro studio notando che il solo fatto di proporre una raccolta di detti manifesta la volontà da parte dei padri di passare dalla peculiarità delle esperienze ad una certa universalità. Lo studio dei detti, poco numerosi, che presentano un'obbedienza strana, ci ha condotto a due conclusioni. Per primo ci è sembrato che la stranezza era voluta non soltanto per dare un esempio eccessivo, ma anche per provocare la riflessione dell'ascoltatore o del lettore. In secondo luogo, abbiamo visto come lo scopo essenziale fosse un'obbedienza ragionevole, secondo verità, affinché il discepolo conformi la sua prassi a questa verità.

L'esigenza di razionalità è stata confermata nella seconda tappa della nostra riflessione. Labba Poemen afferma infatti la necessità, per il padre spirituale, di una coerenza fra l'insegnamento e la prassi, come Dio stesso è coerente. La stessa unità fra il contenuto intellettuale, la razionalità, e la prassi vale dunque non soltanto per il padre ma anche e di conseguenza per il discepolo che si indirizza a lui per obbedire.

Nella terza tappa, il nostro studio dei detti consacrati a Marco, discepolo di Silvano e a Zaccaria, ci ha condotto a manifestare che l'obbedienza non coinvolge soltanto le due persone umane, ma anche Dio. L'obbedienza fra discepolo e maestro non ha il suo fine in se stessa. È al servizio di un valore superiore ad essa: l'unità, l'amore fra le persone, l'amore di Dio. O le persone sono poste davanti a dei valori che in definitiva sono ciò che Dio è, oppure, attraverso l'obbedienza ad una persona, anche più giovane e con meno esperienza ma abitata dallo Spirito, cercano di obbedire a Dio.

L'obbedienza appare dunque come un mezzo per i padri di avere una prassi razionale, conforme alla verità, e che manifesti Dio.

b. Prassi, Scrittura e teologia: a partire dallo studio di D. Burton-Christie

Vorremmo adesso avvicinare queste conclusioni allo studio di D. Burton-Christie sull'uso della Scrittura da parte dei Padri², ricordandoci che la teologia di questo tempo è essenzialmente interpretazione della Sacra Scrittura³. Secondo lui i Padri cercano di interpretarla con la loro vita, vivendola, mettendola in pratica, per scriverne la verità con la loro vita, la loro prassi:

«Non pochi parlano di raggiungere la parola della Scrittura, nel senso che il contatto con la Scrittura deve condurre, per così dire, a diventare tale messaggio, ad appropriarsi completamente di esso. Questa assimilazione è considerata difficile, ma necessaria per chi vuole davvero capire il senso della Scrittura e tradurlo nella prassi»⁴.

Realizzare la Scrittura permette al monaco, quindi, sia di capire la Scrittura, sia di conformare la propria vita alla verità evangelica per tradurla in prassi.

Da notare poi due conseguenze di questo atteggiamento. Prima il poco gusto dei monaci, e qualche volta la loro sfiducia, riguardo alle speculazioni sulla Scrittura, che nasce dalla «convinzione che mille parole sul significato di un testo non aiutano a chiarirlo quanto giova l'umile tentativo di praticarlo»⁵. Non è esaltazione dell'ignoranza, ma piuttosto umiltà e rispetto davanti a un testo, che d'altro canto «usano con intelligenza e sottigliezza nel loro

² D. BURTON-CHRISTIE, *La parola*, in particolare il paragrafo "Fare la parola", 223-249.

³ Cf. J.-Y. LACOSTE, *Théologie*, in J.-Y. LACOSTE (ed.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 2007 (Troisième édition), 1378: «c'est sous la forme privilégiée de l'exégèse que s'organise la théologie patristique».

⁴ D. BURTON-CHRISTIE, *La parola nel deserto*, 228-229.

⁵ *Ivi*, 232.

insegnamento»⁶. Ciò traduce anche «il loro disagio quando si tratta di affrontare questioni sulle quali non hanno esperienza diretta»⁷. In più, un tale atteggiamento implica la necessità della determinazione a “fare” la Scrittura, che abbiamo notato anche noi.

Questo ragionamento conduce il Burton-Christie a presentare la “rilevanza ermeneutica della prassi”. Nel modo in cui i padri accostano la Scrittura, da un lato sono convinti che il suo insegnamento possa illuminare la loro vita, da un altro sono consapevoli del rischio che comporta il non metterla in pratica, o un modo sbagliato di metterla in pratica: «Non sono rare le forme di inganno che possono impedire ai monaci un accesso adeguato alla Scrittura, la comprensione dei suoi testi e la realizzazione della santità da essi richiesta»⁸. Il mettere in pratica la Scrittura costituisce dunque una chiave tanto per cogliere il senso della vita monastica, quanto per ricercare il giusto significato dei testi. In quel senso l'autore conclude:

«l'ermeneutica del deserto implica un cerchio ermeneutico o una spirale ermeneutica: l'interpretazione scaturisce dalla prassi e conduce alla prassi. Per capire la Scrittura è indispensabile sforzarsi di metterla in pratica. Chi inizia a praticarla, anche se solo parzialmente e imperfettamente, amplia e approfondisce un po' alla volta la comprensione di essa, ed è condotto quindi a livelli sempre più profondi di prassi e di comprensione. Per i padri del deserto la Scrittura si compie se e nella misura in cui è trasformata nella prassi e trasforma la prassi»⁹.

A partire di queste premesse teoriche, il Burton-Christie mostra qualche approccio interpretativo alla Scrittura, e come viene realizzata.

⁶ *Ivi*, 233.

⁷ *Ivi*, 234.

⁸ *Ivi*, 240.

⁹ *Ivi*, 248-249.

c. *Quale tipo di teologia negli Apophtegmata Patrum?*

Da queste premesse possiamo concludere che negli *Apophtegmata Patrum* sono presenti caratteri propri alla teologia, almeno patristica¹⁰. C'è una riflessione il cui argomento principale è Dio, in particolare nella sua relazione con l'uomo. Sebbene questo lavoro razionale inizi nella peculiarità della concretezza, tende all'universalità nella ricerca della verità della fede, e ciò nel seno di un corpo ecclesiale: il movimento monastico cristiano degli inizi. L'impegno a "fare la Scrittura" rimanda al dato rivelato oggettivo, in vista di averne una comprensione più acuta. Questa ermeneutica ci sembra dunque avere lo stesso scopo principale di una teologia, cioè «rispondere alle esigenze intellettuali del credente»¹¹. Finalmente c'è un discorso, l'apoftegma, che abbiamo già visto essere un'opera scritta frutto di studio, se non per tutti i detti, almeno per parecchi più rilevanti.

Il tipo di riflessione è però diverso da ciò che si intende di solito quando si parla di teologia, cioè da una ricerca e enunciazione di idee universali con concetti organizzati in modo sistematico. Gli apoftegmi cercano di descrivere degli atti concreti in modo che siano portatori di un senso universale. Il punto di partenza della riflessione e la chiave ermeneutica utilizzata non sono in primo luogo l'intuizione e il ragionamento teorici, bensì quelli pratici. Il "discorso", l'enunciato, presenta, dunque, una prospettiva diversa: l'interpretazione della Scrittura, del dato rivelato, non è formulata e scritta prima su dei papiri, bensì nella vita.

Nonostante queste differenze, crediamo che questo tipo di riflessione possa e debba essere considerato "teologia". La fede sulla quale riflettono i padri del deserto non è anzitutto considerata un contenuto teorico, delle verità, bensì una prassi, l'esperienza di

¹⁰ Cf. J.-Y. LACOSTE, art. cit., 2. *Les discours patristiques*, 1378-1379.

¹¹ Riprendiamo l'espressione, in una nostra traduzione, a: J.-Y. LACOSTE, art. cit., 2c, 1378.

una relazione vissuta con un Dio personale. La loro riflessione scaturisce da questa realtà vivente¹². O piuttosto, dovremmo dire che per loro il pensiero è prassi e la prassi è pensiero. Il discorso riflessivo è un fare, degli atti, prima di essere una parola. Non si tratta di una esigenza etica di corrispondenza fra il dire e il fare. Siamo in presenza di una verità teologica: l'essere in Cristo del cristiano deve trovare un'espressione teologicamente coerente nel suo agire.

I padri lasciano volutamente la speculazione per interessarsi anzitutto alla prassi, al "fare la Scrittura", anche perché sono posti dinanzi a un problema pratico, a una sfida apologetica. Gran parte dell'ascesi che praticano non è propria del cristianesimo, e deve essere evangelizzata. Religioni pagane o misteriche, credenze della pseudo-gnosi o teorie delle differenti scuole filosofiche, e anche le eresie cristiane, comportano tutte quante una prassi, e richiedono dai cristiani un discernimento dal punto di vista non soltanto teorico, ma anche pratico. La loro è, quindi, una scelta di coerenza teologica fra la fede e il modo in cui hanno scelto di assumere un dato dell'umanità, espresso nella cultura del loro tempo. Tramite il loro modo di vita, questa cultura è messa in contatto con il dato rivelato in un confronto ragionevole che non è tanto speculativo, quanto piuttosto pratico. In ciò i padri si mostrano fiduciosi nella razionalità anche pratica del dato rivelato.

È presente, inoltre, un vero e proprio lavoro intellettuale a partire dalla loro prassi, come abbiamo rilevato, in vista di ciò che potremmo chiamare una teologia applicata. La scelta di trasmettere, di scrivere questi apoftegmi, è di per sé un'opera teologica

¹² Lacoste presenta la stessa idea quando viene a evocare Balthasar e il suo articolo su "Théologie et sainteté", notando: «si on en revient à l'identification patristique de la théologie et de la plus haute contemplation, il faudra alors observer que la théologie s'élabore dans l'expérience des saints aussi certainement et plus que dans celle des docteurs», J.-Y. LACOSTE, art. cit., 5. *Réorganisations contemporaines*, 1382.

ecclesiale. Offrono ad altri il risultato della loro peculiare ricerca. Le prassi giocano in questo caso lo stesso ruolo di quello dei concetti filosofici astratti nella teologia speculativa: sono categorie che permettono di ricevere il dato rivelato nella nostra umanità ed esprimerlo con il linguaggio della loro cultura perché possa essere ricevuto.

Il tipo di discorso che nasce da questo impegno è per forza descrittivo. L'apoftegma è descrizione del modo in cui una verità è stata accolta e iscritta nella vita, nella prassi. Lo scopo non è tanto di enunciare una verità, quanto di mostrarla incarnata in un'azione. Questo tipo di discorso teologico narrativo non è nuovo. È quello che si può trovare nella Bibbia, in una buona parte del Pentateuco, nei libri storici e profetici, o ancora nei Vangeli. La stessa riflessione esistenziale e sapienziale era presente anche nel genere letterario dell'apoftegma, già di uso comune nell'antichità pagana¹³.

Crediamo che l'obbedienza, insieme ad altri temi specificamente cristiani collegati ad essa come la carità e l'umiltà, giochi un ruolo fondamentale nella cristianizzazione della vita ascetica, sebbene non abbiamo la possibilità di dimostrarlo in questo piccolo lavoro. L'ascesi praticata dai padri ci sembra trovare una delle sue prime ragioni di essere nel permettere una liberazione per obbedire a Dio e, quindi, nel manifestare Dio. Infatti, abbiamo già incontrato l'intuizione dei padri secondo la quale l'obbedienza è per loro qualcosa di più dell'aspetto soltanto umano del rapporto tra uno più forte e uno più debole, uno più sapiente e uno principiante, o ancora uno più prudente e uno più immaturo. Seguono la teologia sviluppata da san Paolo nel secondo capitolo della lettera ai Filippesi, teologia ripresa da tanti Padri della Chiesa, che lega l'obbedienza al mistero di Cristo, come dice chiaramente Iperichio 8: «Disse anche: "La gloria del monaco è l'obbedienza. Chi la

¹³ Cf. L. REGNAULT, *Aux origines des Apophtegmes*, in: *Les Pères du désert à travers leurs apophtegmes*, Solesmes 1987, 57-58.

possiede, sarà esaudito da Dio, e con franchezza starà di fronte al Crocifisso, perché il Signore si fece obbediente fino alla morte». Ciò vale a dire che viene legata in modo particolare al tema della salvezza, onnipresente negli *Apophthegmata Patrum*, come nota il Regnault¹⁴, e più fondamentalmente al tema cristologico dell'immagine di Dio, come si può constatare per esempio nel detto Isidoro di Scete 9. In questo modo si potrebbe dire che l'esperienza ascetica, acquistando il ruolo di introduzione nel mistero di Cristo, potrebbe essere considerata ciò che la modernità ha chiamato "luogo teologico", un campo a partire dal quale la conoscenza teologica può essere elaborata, una fonte dove può attingere¹⁵.

Nell'ultima tappa del nostro lavoro, vorremmo dunque manifestare come la prassi dell'obbedienza svolge un certo ruolo di chiave ermeneutica della soteriologia. Appoggiandoci sullo studio che abbiamo sviluppato finora, ci avvicineremo a due figure di particolare rilievo, i padri Antonio e Giovanni Nano. Cercando di capire come l'obbedienza sia trattata dalle raccolte dedicate ad ognuno di questi padri, vedremo che la legano al tema della salvezza, sebbene in modi abbastanza diversi. Con Antonio, vedremo che la salvezza non deve essere cercata nella propria ascesi bensì nell'obbedienza a Dio. Con Giovanni Nano, l'obbedienza si rivelerà a noi una via per entrare nella vita di Cristo.

Ogni volta seguiremo lo stesso metodo. Prima commenteremo in dettaglio il "detto" collocato al primo posto della raccolta, perché più importante. Poi accosteremo a questo detto principale altri detti dello stesso padre che ci permetteranno di ampliare la lettura del detto importante e accoglierne più pienamente il senso.

¹⁴ «Qu'ils parlent ou ne parlent pas, tous les personnages qui y figurent n'ont qu'une préoccupation en tête ou du moins ils l'ont en tête de toutes leurs préoccupations: le salut»: L. REGNAULT, *Les apophthegmes et l'idéal du désert*, 54.

¹⁵ Cf. C. MICHON - G. NARCISSE, *Lieux théologiques*, in J.-Y. LACOSTE (ed.), *Dictionnaire critique de théologie*, 790.

III-2. Salvarsi è obbedire a Dio: la figura di Antonio

a. Antonio 1: "Fa' così e sarai salvo"

Abbiamo terminato il nostro studio sul contesto relazionale dell'obbedienza dicendo che la relazione di cui si tratta non è tanto una relazione con il padre spirituale, bensì una relazione con Dio. Ciò è più chiaro ancora nel caso di Antonio che, considerato come il primo monaco, non aveva nessun padre cui rivolgersi per vivere l'obbedienza. Nonostante la peculiarità di questa situazione, il primo detto a lui consacrato tratta in un certo senso dell'obbedienza, manifestandocene l'importanza essenziale:

1. Un giorno il santo padre Antonio, mentre sedeva nel deserto, fu preso da sconforto e da fitta tenebra di pensieri. E diceva a Dio: "O Signore! Io voglio salvarmi, ma i pensieri me lo impediscono. Che posso fare nella mia afflizione?". Ora, sporgendosi un po', Antonio vede un altro come lui, che sta seduto e lavora, poi interrompe il lavoro, si alza in piedi e prega, poi di nuovo si mette seduto a intrecciare corde, e poi ancora si alza e prega. Era un angelo del Signore, mandato per correggere Antonio e dargli forza. E udì l'angelo che diceva: "Fa' così e sarai salvo". All'udire queste parole, fu preso da grande gioia e coraggio: così fece e si salvò.

Questo detto fa da porta alla raccolta alfabetica e riveste per ciò una importanza rilevante: è stato scelto apposta per dare delle chiavi di lettura e ci mostra il grande Antonio in difficoltà. In questa difficoltà la salvezza è in gioco, e l'obbedienza sarà la risposta. Quel detto comprende tre parti, tre tappe che seguiremo analizzandole: una presentazione del conflitto interiore di Antonio, poi la risposta data da Dio e, finalmente, una conclusione.

La raccolta inizia con l'esperienza monastica basilare dell'accidia. Anche Antonio ha vissuto questa lotta comune ai monaci, e non ha potuto sfuggire alla necessità di trovare una soluzione. Essendo teoricamente il primo monaco, non aveva nessun anziano al quale chiedere consiglio, come i monaci protagonisti degli altri

detti. Si è dunque rivolto direttamente a Dio e nonostante questo legame “diretto” la situazione alla quale Antonio si vede costretto è una vera e propria situazione di obbedienza. La sua domanda a Dio, quindi, mette in luce la richiesta che tutti gli altri giovani monaci fanno ad un anziano e deve servire di esempio per loro. Infatti il modo di formularla è lo stesso in entrambi i casi: “voglio salvarmi, che devo fare?”. Questa domanda dei giovani, sebbene fatta ad un anziano, deve dunque sempre essere intesa come rivolta a Dio.

Importante è anche il contesto nel quale si trova la domanda: una crisi interiore. Ce lo rivela la seconda parte della preghiera di Antonio. La sua accidia viene dalla constatazione di una distanza fra il suo ideale, il suo desiderio più profondo, e i suoi pensieri. Antonio si mostra pronto ad obbedire, anzi, desideroso di obbedire, perché vede che non supererà la lotta contro i pensieri con le sue sole forze. Si rende conto che facendo la sua volontà non ha trovato la strada giusta. Non viene detto da *che cosa*, né *come* voleva salvarsi. Sembra però pensare, all’inizio, che la salvezza desiderata dipenda da lui e dai suoi pensieri umani. Si rende finalmente conto che deve gridare verso Dio per ricevere aiuto.

Questo apoftegma ci sembra essere un paradigma di ciò che abbiamo detto all’inizio sulla necessità di una lettura esistenziale dei detti dei Padri. Infatti, il lettore di questo primo detto è posto di fronte all’esperienza che sta facendo un uomo nella sua impotenza. È un modo molto realistico, vivente, di dare un insegnamento. Non vengono dati all’ascoltatore o al lettore soltanto dei dati intellettuali, bensì un esempio concreto di una situazione in cui sicuramente ogni monaco può riconoscersi. Non gli viene data un’informazione sulla vita del grande Antonio, bensì un modello dal quale possa imparare l’atteggiamento interiore giusto da avere nella propria crisi interiore. Lo scopo non è di spiegare al lettore che cosa sia la salvezza o la vita monastica, bensì prima di tutto di fargli sperimentare *qualcosa* per metterlo in condizione di

imparare a ricevere la vera Salvezza e di capire, in questo modo, di che cosa si tratti.

Vediamo ora la seconda parte del detto, la risposta data da Dio. Antonio è spinto a sporgersi per guardare altrove. Questo sporgersi è probabilmente più interiore che esteriore. Ci sembra voler dire che non cerca la risposta di Dio tanto nelle sue capacità personali, in questi pensieri che gli impediscono di sperare, quanto in qualcosa che è al di là di se stesso. Il suo desiderio e bisogno di obbedire, lo porta a decentrarsi da se stesso per scoprire che la soluzione del problema non deriva dalla propria personale capacità, ma da una risposta di Dio, quindi dall'esterno. È questo spostamento dello sguardo che gli permetterà di accogliere la volontà di Dio.

“*Antonio vede un altro come lui*”: prima di aver spostato lo sguardo da se stesso e dai propri pensieri, Antonio non poteva vedere né sentire la risposta di Dio. Adesso potrà riconoscerla nella possibilità datagli di identificarsi con qualcuno che abbia queste due qualità: essere “*un altro*”, cioè qualcuno diverso ed esterno alla sua crisi interiore, ai suoi problemi, ma “*come lui*”, cioè con cui si possa trovare in affinità, che abbia la stessa esperienza di vita e gli stessi problemi, le stesse battaglie interiori. Questa nota è ancora un’indicazione sul modo in cui devono essere ascoltati o letti i detti. Vogliono ogni volta mettere l’ascoltatore o il lettore in presenza di “*un altro come lui*”, per cui possa vedere un esempio da imitare, secondo il progetto presentato nella prima frase del Prologo della raccolta. Questa imitazione dell’esempio del padre è il primo passo dell’obbedienza, come l’abbiamo visto teorizzato dal padre Poemen.

L’esempio dato ad Antonio non è quello di una lotta sofisticata direttamente contro i pensieri, ma anzitutto quello di una prassi semplice: rimanere seduto a lavorare alzandosi regolarmente per pregare. Anche Antonio “*sedeva nel deserto*” e parlava a Dio, ma non era detto che lavorasse, e la sua meditazione sembrava rivolta a

se stesso, alla propria salvezza, ai propri pensieri, alla propria afflizione. Ci potrebbe essere in questa contrapposizione una nota polemica contro la concezione messaliana della vita monastica: occorre lavorare. Poi, nella soluzione proposta al problema dei pensieri, forse ci potrebbe essere anche una risposta a un'ascesi filosofica o a qualche gnosi intellettualistica. Non è soltanto guardando se stesso, ai propri pensieri che si può calmare l'afflizione interiore, neanche soltanto facendo un lavoro interiore su di sé. Bisogna anzitutto rivolgersi a Dio che salva.

Il piccolo commento che viene dopo ci fa capire che Antonio riconosce in questo esempio la risposta di Dio, benché mediata da un altro. Secondo la tradizione che vede in Antonio il primo monaco, questi non poteva che essere un angelo. Storicamente possiamo anche pensare che si trattasse di un altro monaco, questo non è rilevante nell'interpretazione del "detto". L'importante è vedere che la risposta di Dio non è diretta, ma mediata dall'esempio e poi dalla parola di un qualsiasi messaggero mandato da Lui. Dio non infonde nel cuore o nella mente di Antonio una risposta. Gli offre come esempio un "*altro come lui*" da imitare.

Questa mediazione è importante in quanto lascia uno spazio per l'atto di fede che permette di riconoscere la volontà di Dio in una realtà umana. Questa possibilità è data ad Antonio, e questi avrebbe anche potuto non riconoscerla in questo esempio. Non è detto infatti che Antonio riconosca nell'altro un angelo di Dio, sebbene sia precisato per il lettore o l'ascoltatore. Invece, possiamo vedere come Antonio faccia un atto di fede, riconoscendo la risposta di Dio alla sua domanda. Questa visione di fede è essenziale, poiché permette di dire che la sua obbedienza è rivolta a Dio attraverso la recezione di questa parola e l'imitazione di quest'esempio.

A quest'ultimo sono attribuiti due compiti, didattico e dinamico: "*correggere Antonio e dargli forza*". Abbiamo già accennato alla correzione, dicendo che poteva essere letta come una correzione del modo di concepire la vita monastica. Dal nostro studio risulta

soprattutto che sia la correzione di un'attitudine generale: quella di voler fare da sé, di cercare in sé la soluzione del proprio problema contro i pensieri, per la propria salvezza, invece di rivolgersi a Dio per riceverla nell'obbedienza alla sua parola mediata da un altro. Per quanto riguarda il dare forza, la conclusione del detto ci fa capire di che cosa si tratti.

Arriviamo dunque a questa terza parte, conclusiva, del detto. Viene fatto un parallelismo fra le ultime frasi e quelle due che vengono prima: l'angelo è mandato «per correggere Antonio e dargli forza», e poi Antonio viene «preso da grande gioia e coraggio». Inoltre l'angelo dice a Antonio: «Fa' così e sarai salvo», e di Antonio è detto in parallelo: «così fece e si salvò». Alla fine, rimane per Antonio una soluzione pratica per continuare a vivere, che sembra a prima vista essere soltanto un fare. Questo produce in Antonio la gioia e il coraggio, cioè l'esatto contrapposto dell'accidia, la tristezza che rende tutto pesante e toglie il coraggio di fare qualsiasi cosa. Da dove, però, vengono ad Antonio gioia e coraggio: dal suo fare concreto o dalla sua obbedienza? Probabilmente da entrambi. Antonio gode la gioia di essere stato corretto e di vedere la giusta strada e il suo atto di fede gli conferisce la forza per continuare ad andare avanti. Non cerca più la forza per la lotta contro i pensieri in se stesso, l'ha ricevuta dalla fede in Dio.

È interessante notare che sebbene il problema dei pensieri sparisca dal racconto, non è detto che i pensieri stessi siano spariti. La storia sembra soltanto spostare il problema dai pensieri ad un fare. Questo spostamento non è la cosa più importante, non è il cuore del detto, però ci sembra manifestare che, facendo un atto di fede tramite la sua obbedienza, Antonio sia passato da un atteggiamento di chiusura in se stesso all'umile relazione con Dio. Ciò spiegherebbe meglio perché alla fine venga detto che Antonio si salvò.

Infatti, quale è la ragione di questa affermazione: l'aver fatto tale cosa o la sua obbedienza? Occorre cercare la sicurezza della salvezza nel fatto che Antonio abbia cambiato la sua pratica,

o piuttosto nel fatto che si sia affidato alla parola e all'esempio dell'angelo, cioè che abbia accettato di conformare la propria vita alla volontà dell'inviato del Signore? Il detto, come tale, non offre una risposta esplicita, lasciandoci ad una libera interpretazione. Probabilmente entrambe le risposte saranno giuste, se si vorrà conservare una gerarchia nella loro importanza rispettiva. Ce lo mostrerà il commento di altri detti di Antonio.

b. Altri detti di Antonio

I due detti seguenti offrono una risonanza con il tema della salvezza che abbiamo appena visto, e completano la riflessione. Pur non trattando dell'obbedienza, il detto che troviamo al secondo posto dà un insegnamento essenziale anche per essa:

2. Il padre Antonio, volgendo lo sguardo all'abisso dei giudizi di Dio, chiese: "O Signore, come mai alcuni muoiono giovani, altri vecchissimi? Perché alcuni sono poveri, e altri ricchi? Perché degli empi sono ricchi e dei giusti sono poveri?". E giunse a lui una voce che disse: "Antonio, bada a te stesso. Sono giudizi di Dio questi: non ti giova conoscerli".

Stavolta Antonio non si trova più in difficoltà, bensì si svolge in lui una preghiera meditativa sull'andamento contraddittorio della vita degli uomini. Se nel primo detto era stato invitato a guardare oltre se stesso, in questo secondo è rinviato a se stesso, a occuparsi di quanto lo riguarda e a lasciare a Dio i giudizi sulle cose che sorpassano le capacità della sapienza umana. La ragione invocata è che non giovano: non serve al monaco conoscere queste cose. L'importante per lui è soltanto badare a se stesso, fare ciò che è stato presentato nel detto precedente.

Questo detto sarà stato posto in seconda posizione forse per indicare ciò che non è da cercare nella raccolta dei detti dei padri. Non si troveranno in essi riflessioni sulle cose che toccano i giudizi nascosti di Dio. Il modo in cui bisogna accostarsi ad essi è quello di badare a se stessi: un atteggiamento pratico. Occorre

impegnarsi nella propria vita monastica, come indicato nel primo detto: fare ciò che viene chiesto per essere salvato, ecco l'unico necessario.

Con il terzo detto di Antonio, ci ritroviamo esplicitamente nel contesto dell'obbedienza. Sembra che costituisca un commento del "bada a te stesso" che abbiamo appena incontrato:

3. Un tale chiese al padre Antonio: "Che debbo fare per piacere a Dio?". E l'anziano gli rispose: "Fa' quello che io ti comando: dovunque tu vada, abbi sempre Dio davanti agli occhi; qualunque cosa tu faccia o dica, basati sulla testimonianza delle Sante Scritture; in qualsiasi luogo abiti, non andartene presto. Osserva questi tre precetti, e sarai salvo".

Antonio si trova adesso nella posizione dell'insegnante, dell'interprete della volontà di Dio, nella posizione dell'angelo del primo detto. Gli è rivolta una domanda simile a quella che aveva fatta lui stesso a Dio: "*Che debbo fare?*". Pensiamo che la somiglianza con il primo detto sia voluta, benché i termini utilizzati siano differenti: qui è usata la categoria della φύλαξις, invece del ποιεῖν usato nel primo detto, tutti e due tradotti da Mortari con lo stesso verbo "fare". La struttura del detto però è simile, con la triplice ripetizione di un termine, e la stessa promessa in chiusura del comando: σώζῃ, "sarai salvo". Questa constatazione ci permette di leggere questo terzo detto come un commento e uno sviluppo del primo, e di capire inoltre il legame fra la cosa da fare e l'essere salvo.

Nel primo detto l'esempio dato era un atteggiamento esteriore molto concreto e preciso, un semplice fare. Invece in questo detto, pur presentando un comandamento, la parola di Antonio concentra l'attenzione sulla modalità, sulla qualità di un fare visto molto genericamente, piuttosto che sulla sua esteriorità. Accenna a tre virtù fondamentali della vita monastica: la vigilanza di colui che sta sotto lo sguardo del Signore, il compimento delle Scritture e la perseveranza. Tutto il resto ha poca importanza: l'andare, il fare, il dire, o l'abitare, cioè tutta la prassi monastica esteriore. In questo

modo Antonio ci indica l'atteggiamento interiore che si deve avere quando si obbedisce al comando. In ciò consiste il badare a se stessi raccomandato nel detto 2.

Proprio nel mezzo della serie dedicata ad Antonio, troviamo un altro detto che tratta anch'esso dell'obbedienza e della salvezza:

19. Dei fratelli fecero visita al padre Antonio e gli dissero: "Dicci una parola: come possiamo salvarci?". L'anziano dice: "Avete ascoltato la Scrittura? È quel che occorre per voi". Ed essi: "Anche da te, padre, vogliamo sentire qualcosa". L'anziano dice loro: "Dice il Vangelo: Se uno ti percuote sulla guancia destra, porgigli anche l'altra". Gli dicono: "Ma di far questo non siamo capaci". L'anziano dice loro: "Se non sapete porgere anche l'altra, tenete almeno ferma la prima". Gli dicono: "Neppure di questo siamo capaci". E l'anziano: "Se neppure di ciò siete capaci, non contraccambiate ciò che avete ricevuto". Dicono: "Neppure questo sappiamo fare". Allora l'anziano dice al suo discepolo: "Prepara loro un brodino: sono deboli". E a loro: "Se questo non potete e quello non volete, che posso fare per voi? C'è bisogno di preghiere".

Questo detto ci sembra confermare la nostra interpretazione di Antonio 1, in quanto manifesta la gerarchia che l'anziano vede tra il fare concreto, ciò che si può fare e il volere. Per salvarsi bisogna fare la Scrittura, obbedirle. Se non si può fare tutto quanto è detto di fare, almeno bisogna cominciare. Alla fine, se la più piccola azione che possa manifestare un inizio di compimento della Scrittura non si può fare, vuol dire che il problema è nella volontà. Soltanto allora la salvezza non è più possibile, perché il desiderio delle persone non manifesta il minimo segno concreto che mostrirebbe un vero impegno della volontà. In questa situazione, non c'è più nessun altro ricorso che la preghiera, cioè l'azione diretta di Dio che può convertire i cuori. La parola dell'anziano, che non dà nient'altro che la Scrittura, non serve per la salvezza se non c'è una vera scelta, una vera volontà di cominciare a seguirla e l'atto di fede che si manifesta nella preghiera. Volontà e atto di fede sono più essenziali del fare concreto.

Invece di Antonio nel detto 1, questi fratelli non distaccano il loro sguardo da loro stessi. Sembrano fissi in loro stessi, bloccati dalla loro incapacità. Con la sua parola – come aveva fatto nella sua crisi – Antonio li chiama a sporgersi interiormente, a credere che possono andare oltre la loro difficoltà per cominciare a compiere la Scrittura. Però, non volendo fare questo passo, non possono ricevere la salvezza che dicevano di desiderare.

Ci potrebbero essere in questo detto due riferimenti impliciti al vangelo che confermerebbero questa nostra interpretazione. Non si può dimostrare con certezza che questi rimandi siano presenti, però la prossimità dei temi e la similitudine delle situazioni ci permettono di avvicinare questi testi affinché si chiariscano reciprocamente.

All'inizio e alla fine, la situazione è simile a quella della storia del giovane ricco di *Mt* 19,16-22. Siamo in entrambi i casi in presenza del tema della salvezza, con la ricerca del bene presso un maestro. Questi fratelli vogliono seguire non soltanto la Scrittura, ma anche un maestro umano, come il giovane ricco. Sia Gesù che Antonio rinviano alla Scrittura. Alla fine c'è un fallimento per una ragione simile: non vogliono fare ciò che è detto dal maestro. Viene quindi messo in luce che non c'era una vera volontà di conversione fin dall'inizio. Come il giovane ricco rimane con lo sguardo concentrato su di sé e sulle sue ricchezze, così i fratelli rimangono con lo sguardo fisso sulla loro debolezza.

Ci potrebbe anche essere un rimando sottinteso a *Mt* 17,21, in cui un demone può essere cacciato soltanto con la preghiera. Questi fratelli non sono capaci di compiere la Scrittura perché sono deboli, e nella storia evangelica i discepoli non sono capaci di cacciare il demone a causa della loro ὀλιγοπιστίαν (poca fede). L'atteggiamento dei fratelli provoca l'exasperazione di Antonio, manifestata dalla sua ironia¹⁶, così come il comportamento dei

¹⁶ In ciò la nostra interpretazione della preparazione del brodo è del tutto

discepoli aveva provocato quella di Gesù. Un tale riferimento metterebbe quindi in risalto non soltanto la mancanza di volontà dei fratelli, ma la loro mancanza di fede. Di conseguenza, leggere il detto nella prospettiva di questo brano evangelico, metterebbe in risalto la necessità primaria della fede per compiere la Scrittura ed essere salvi.

Possiamo finire il nostro percorso nei detti sull'obbedienza attribuiti ad Antonio con gli ultimi della raccolta. Come era interessante constatare che quest'ultima cominciava con una immagine del grande Antonio in difficoltà, in lotta contro l'accidia, è altrettanto interessante constatare che il compilatore l'abbia fatta finire con tre detti che insistono sulla necessità dell'obbedienza, poiché Antonio è considerato come la prima figura di anacoreta, di eremita. È probabilmente un segno dell'importanza primordiale dell'obbedienza per qualsiasi asceti.

36. Disse ancora: "Obbedienza e continenza ammansiscono le belve".

37. Disse anche: "Ho visto monaci dopo molte fatiche cadere e uscir di senno perché avevano confidato nella loro opera e trascurato quel precetto che dice: Interroga il padre tuo ed egli te lo annunzierà".

38. Disse ancora: "Quando è possibile, il monaco deve affidarsi ai padri riguardo al numero dei passi da fare e delle gocce d'acqua da bere nella sua cella se in queste cose non vuole cadere".

Questi tre detti ci sembra debbano essere interpretati insieme, nell'ordine, per essere capiti bene. L'ultimo detto, infatti, posto così in evidenza, dovrebbe indicare qualcosa di importante. Ora a causa della sua esagerazione, è un po' difficile da ricevere letteralmente e necessita una interpretazione. Potrebbe certo essere

diversa di quella di D. BURTON CHRISTIE, *La parola nel deserto*, 244, il quale legge questo fatto come una misericordia di Antonio.

soltanto un modo per colpire l'immaginazione, per mostrare la grande importanza di affidarsi in tutto ai padri. Questo scopo è sicuramente presente, però lo fa riprendendo delle prassi degne della legge mosaica per il sabato, e sembra in ciò ricadere nel legalismo vetero-testamentario e in un'obbedienza assoluta e irragionevole. Riguardo a ciò che abbiamo già visto sulla presentazione dell'obbedienza nella raccolta dedicata ad Antonio, crediamo che una tale lettura dell'ultimo detto sia troppo limitata. Dovrebbe perciò piuttosto essere interpretato nella luce dei due detti precedenti che trattano anche loro lo stesso tema, in modo, però, più teorico, teologico.

Il detto 37 mette in risalto che non è la fatica del fare che importa, riprendendo un tema già incontrato nei primi detti di Antonio. Si possono fare tante cose e poi *“cadere e uscir di senno”* se si confida nella propria opera. Nel primo detto, abbiamo visto Antonio stesso minacciato di un tale pericolo. Importa non confidare nella propria opera, come dicevano anche Antonio 2 e 3, con le categorie del *“badare a se stessi”* e del *“vigilare”*. Questo atteggiamento però si incarna qui nella relazione di paternità spirituale, che non era così esplicitamente presente nei primi detti, i quali mettevano piuttosto in evidenza l'obbedienza a Dio.

Interrogare il padre per non cadere è giustificato dalla Scrittura. In *Dt 32,7*, ciò che deve annunciare il padre non è una cosa qualsiasi, ma la storia della salvezza, l'azione del Signore per il suo popolo. I figli sono invitati a ricevere dai padri l'annuncio che il popolo, oggetto della benevolenza di Dio, è caduto nell'idolatria perché ha confidato nella propria forza (*Dt 32,15.27*) e ha mancato di sapienza (*Dt 32,28.29*) invece di appoggiarsi sulla Roccia che è Dio. L'obbedienza al padre viene dunque interpretata nel contesto teologico della storia della salvezza, e quindi un legame è stabilito fra obbedienza a Dio e obbedienza al padre. Il monaco deve aspettare dall'anziano la testimonianza della Scrittura per metterla in pratica, per imparare a obbedire a Dio ed entrare anche lui nella

storia della salvezza, invece di appoggiarsi su di sé come ha voluto fare il popolo.

Abbiamo quindi con questo detto 37 una prima chiave interpretativa dell'ultimo detto, riguardo al mezzo di vivere l'obbedienza. La prospettiva è piuttosto negativa, difensiva: si tratta di non cadere. Vediamo invece nel detto n. 36 uno scopo positivo: ammansire le belve. Mortari¹⁷ e Burton-Christie¹⁸ interpretano questa espressione come un rimando al tema del ritorno alle condizioni paradisiache, avvicinandolo ad altri detti che manifestano lo stesso insegnamento. Per quanto ci riguarda, vorremmo confermare e sviluppare questo stesso tema teologico suggerendo che ci potrebbe essere un riferimento all'interpretazione anagogica fatta da Origene e Didimo il Cieco, nei loro commenti della Genesi¹⁹, della creazione degli animali e dell'uomo che deve dominare su di loro. Il detto dovrebbe dunque essere letto sullo sfondo della teoria origeniana della creazione materiale. Nell'interpretazione spirituale che Origene e Didimo danno del quinto e sesto giorno della creazione, essi presentano le bestie come i pensieri cattivi, sui quali l'uomo è chiamato da Dio a dominare. In questi testi, il tema della continenza e della dolcezza è legato anche alle immagini del cavallo e dei rettili. Un legame è anche fatto fra l'obbedienza e il tema cristologico dell'uomo creato ad immagine di Dio²⁰. Questo detto indicherebbe dunque che l'obbedienza permette all'uomo riscat-

¹⁷ Cf. *Vita e detti*, Introduzione, 44.

¹⁸ Cf. *La parola nel deserto*, 339-340.

¹⁹ Cf. ORIGÈNE, *Homélie sur la Genèse* I,8-16 (SCh 7bis), H. DE LUBAC - L. DOUTRELEAU (edd.), Paris 2003, 44-69; DIDYME L'AVEUGLE, *Sur la Genèse* I,20-31 (SCh 233), P. NAUTIN - L. DOUTRELEAU (edd.), Paris 1976, 116-181.

²⁰ Per uno sviluppo sulla tipologia origeniana degli animali vedere: H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, 197-206. Lo stesso tema dell'immagine di Dio si ritrova collegato con l'obbedienza nella raccolta dedicata al padre Isidoro di Scete, in particolare nel detto n. 9, che converrebbe studiare.

tato da Cristo di vivere la sua vocazione fondamentale di creatura incarnata: lo fa entrare di nuovo nell'ordine cosmologico voluto da Dio, sia quello esteriore di dominazione sugli animali reali, che quello interiore di dominazione sui pensieri carnali.

Questi ultimi detti attribuiti ad Antonio pongono dunque di fronte alla testimonianza delle Sante Scritture²¹ colui che vorrebbe confidare nella propria opera, invece di ricercare l'obbedienza. Questa testimonianza è doppia: si tratta della nostra condizione di creature e della storia della salvezza. Il confronto con la Scrittura avviene però tramite la presenza del padre spirituale, il quale deve essere un mediatore della Parola di Dio che conosca la difficoltà della vita nel deserto per averne fatto l'esperienza. Come i padri del libro del Deuteronomio, trasmette al discepolo la storia della salvezza nella quale lui è entrato prima, facendone conoscere tutti i pericoli. Da ciò deriva l'importanza, per non cadere, di ricorrere ad una relazione di fiducia fin nelle più piccole cose presentata nell'ultimo detto. Il tema dell'obbedienza e del non fidarsi di se stessi fungono dunque da inclusione riguardo alla presentazione della figura del padre dei monaci.

III-3. L'obbedienza come mistagogia, cammino di Salvezza: Giovanni Nano

a. Giovanni Nano 1: il frutto dell'obbedienza

Con il primo detto attribuito a Giovanni Nano siamo in presenza di un classico fra i classici per quanto riguarda l'obbedienza nel deserto. Tralasciamo la questione storica dell'attribuzione di questo detto a Giovanni Nano o a Giovanni di Licopoli, che non serve al nostro scopo²². Prendiamo atto del fatto che gli *Apophtegmata Patrum* lo attribuiscono al primo.

²¹ Vedere Antonio 3.

²² Sulle questioni storiche si può consultare: L. REGNAULT, *Le vrais visages*

1. Raccontavano del padre Giovanni Nano che, ritiratosi a Scete presso un anziano della Tebaide, visse nel deserto. Il suo padre, preso un legno secco, lo piantò e gli disse di innaffiarlo ogni giorno con un secchio d'acqua, finché non desse frutto. L'acqua era tanto lontana che doveva partire alla sera per essere di ritorno al mattino. Dopo tre anni il legno cominciò a vivere e a dare frutti. L'anziano li colse e li portò ai fratelli radunati insieme, dicendo: "Prendete, mangiate il frutto dell'obbedienza".

Di solito questa storia viene letta come l'esempio-tipo dell'obbedienza cieca del discepolo in risposta a un ordine dato come prova da un anziano. Giovanni Cassiano²³ l'ha presentata e interpretata così, con il suo genio letterario nel quadro delle sue scelte teologiche, omettendo significativamente il miracolo finale. Nello stesso periodo, Sulpicio Severo²⁴ ne dà una versione abbastanza simile a quella degli apoftegmi, benché in una forma letteraria più sviluppata, accentuando la dimensione della prova. Ci sembra però che il modo in cui è proposta negli *Apophtegmata Patrum*, pur essendo più sintetico, presenti una riflessione teologicamente più ricca per quanto riguarda l'obbedienza. E questo fatto ci conduce a formulare l'ipotesi che il detto a noi trasmesso in questa forma sia stato il frutto della meditazione e della progressiva elaborazione intellettuale di un evento che forse non aveva inizialmente un'intenzione così ricca di senso.

Perciò, prima di arrivare alla riflessione teologica, la concisione della narrazione finale necessita, per coglierne tutto il senso, una lettura del detto in chiave realistica, esistenziale, per poi poter vedere ciò che si nasconde fra le righe. Ci soffermeremo quindi su

d'un père du désert. Abba Jean Kolobos, in *Les Pères du désert à travers leurs apophtegmes*, Solesmes 1987, 37-53; e: *Commandements du Seigneur et libération évangélique* (StAns 70), J. GRIBOMONT (ed.), Roma 1977, 75.

²³ Cf. JEAN CASSIEN, *Institutions Cénobitiques IV*, 24 (Schr 109), J. C. GUY (ed.), Paris 1965, 154-157.

²⁴ Cf. SULPICE SÈVÈRE, *Gallus. Dialogues sur les "vertus" de saint Martin I*, 19, 1-4 (SChr 510), J. FONTAINE - N. DUPRÉ (edd.), Paris 2006, 176-179.

diversi livelli di lettura: un primo livello, letterale-esteriore, ci permetterà di vedere bene in che cosa sia consistito concretamente l'atto di obbedienza; ad un secondo livello, spirituale-simbolico, o morale, cercheremo di cogliere ciò che abbia potuto vivere ciascuno dei protagonisti di questa sequenza; finalmente un terzo livello di lettura, biblico e cristologico, ci permetterà di presentarne una interpretazione teologica.

In un primo tempo, saremo attenti ai protagonisti di questa storiella, notando che ci sono poche parole, ma diverse azioni che si rispondono, come in un dialogo. Ciò che vivono in concreto i protagonisti sarà la chiave più ovvia di questo livello di lettura.

La prima azione è quella di Giovanni: all'inizio è da solo, e si ritira (ἀναχωρήσας) presso "un anziano". Non c'è la solita richiesta di una parola o di una cosa da fare, il senso però è lo stesso: Giovanni è venuto presso un anziano per imparare come vivere nel deserto. Dal punto di vista del tempo, abbiamo un'azione puntuale, il fatto di ritirarsi, seguita dal lungo tempo di vita nel deserto, che indicano la modalità di questo ritirarsi: si tratta, per lui, di un nuovo modo di vita. Sono interessanti anche le notazioni riguardo al luogo: non basta che sia nominato il luogo di Scete, il detto precisa che il lungo tempo è trascorso nel deserto. Forse non è per caso che, legato al concetto di ritirarsi, ἀναχωρεῖν, venga menzionato questo luogo generico e simbolico: avrebbe infatti potuto essere dato per scontato, poiché tutti sapevano ormai che Scete fosse un deserto.

La seconda azione è quella dell'anziano, che non è più detto "un anziano", ma "il suo padre": una relazione privilegiata è nata fra i due protagonisti. L'azione del padre è strana, ed è accompagnata da una parola che, invece di chiarirne il senso, la rende ancora meno comprensibile. Addirittura questa parola, questo ordine, viene riportata in stile indiretto, come se non avesse grande importanza, mentre la conseguenza pratica per il discepolo è molto impegnativa. Oltre che sembrare irragionevole, l'azione richiesta dal padre è

anche smisurata: un legno secco non fiorirà mai, la misura richiesta per innaffiare è sovrabbondante per ogni pianta che si trovi in un deserto, e le circostanze di luogo che vengono descritte rendono il tutto ancora più smisurato. Si trova nuovamente un doppio livello temporale: l'ordine puntuale avvia un'azione duratura.

La terza azione è quella di Giovanni, da solo. È in gran parte sottintesa. Si tratta di una successione di azioni puntuali durante tre anni: ogni notte, nel buio, camminare su una lunga distanza per innaffiare un legno ogni mattino. Occorre prendere la misura tanto della ripetizione quanto del lungo tempo trascorso, ogni notte, per tre anni. Giovanni però non vive da solo. Qualcosa non è detto, ma bisogna intenderlo: con la sua promessa, l'anziano ha coinvolto se stesso. Non poteva non rendersi conto della fatica che ne sarebbe risultata per il giovane, e sicuramente durante questi tre anni resta coinvolto. Infatti Giovanni non fa soltanto questo. Dal suo padre impara, vivendole, tutte le altre realtà dell'ascesi monastica, e prima di tutto pratica l'apertura dei suoi pensieri al padre spirituale. Anche in questo modo l'anziano coinvolge se stesso in quello che ha chiesto al suo discepolo, per aiutarlo a viverlo.

In questa solitaria camminata notturna, Giovanni è messo di fronte a se stesso, avendo tempo per pensare e pregare, per vivere con se stesso e con Dio. Sicuramente, dopo aver cominciato con ardore, prova anche l'aridità della ripetizione, la stanchezza, lo scoraggiamento nel constatare che il legno non porta frutti, l'incomprensione di fronte all'ordine ricevuto dal padre, forse la rivolta contro di lui. E deve impegnarsi a superare questi pensieri per andare avanti malgrado le sue passioni. Già Sulpicio Severo accennava a tutto questo²⁵. Giovanni si apre probabilmente riguardo a questi pensieri con il padre al quale si è affidato, o a un altro padre, affinché lo aiuti nel lavoro interiore sui pensieri mortiferi, per poter entrare in uno stato di libertà interiore di fronte ad essi.

²⁵ *Ivi*, I, 19, 3.

Finalmente ecco l'inaspettato: la nuova vita e la fecondità del legno. La brevità del detto non ci obbliga a pensare che si sia trattato di un miracolo avvenuto all'improvviso. Probabilmente si deve immaginare la vita tornare pian piano, anche se miracolosamente, fino a dare frutti. Giovanni avrebbe dunque fatto l'esperienza di vedere, giorno dopo giorno, questo legno riprendere vita, e questo lo avrebbe sostenuto nel suo lavoro, nella sua ascesi. Sulla realtà dell'accaduto, qualunque sia stata la sorte del legno stesso, è ragionevole pensare che innaffiando così il deserto durante tre anni ogni giorno, qualche seme sarà sicuramente germogliato e il luogo intorno al bastone sarà diventato come un piccolo giardino.

L'azione finale è dell'*anziano*, della persona sapiente e degna di fede ed è molto simbolica. La comparsa del frutto introduce diversi cambiamenti: un cambiamento di tempo, poiché porta a compimento l'azione di Giovanni; un cambiamento di luogo e di protagonisti, poiché siamo trasportati nell'assemblea dei fratelli, probabilmente quella liturgica dell'Agape domenicale; infine un cambiamento del tipo di azione, poiché abbiamo una parola in stile diretto, un elogio di grande portata spirituale. Il notevole rilievo di questa parola ci invita a cercare un senso più profondo di quello che appare a prima vista.

Occorre, ora, riprendere la nostra lettura in modo simbolico, collocando il tutto nell'ambiente della vita nel deserto, prima di tutto per quanto riguarda il lavoro su di sé, sui pensieri. Giovanni è all'inizio della sua vita monastica, si è ritirato presso un anziano per imparare questo modo di vivere nella fede. Si tratta, quindi, per lui, di un insegnamento introduttivo alla vita monastica, anacoretica²⁶. Possiamo pensare che questo sia dunque un insegnamento simbolico, quasi mistagogico, per far entrare Giovanni nella vita

²⁶ La situazione presentata da Cassiano è molto diversa, vi si tratta, infatti, di una prova a un monaco già avanzato nella vita monastica per verificare la sincerità della sua obbedienza.

monastica con tutta la sua umanità, corpo, anima e spirito. Forse l'azione non è stata pensata in questo modo fin dall'inizio, come lo lasciano intuire i racconti più antichi. Sembra, tuttavia, essere stata riletta in questo modo, come spiegheremo adesso.

Giovanni si reca nel deserto e il padre pianta un legno secco, proprio nel deserto: siamo probabilmente invitati a stabilire un parallelo fra questi due fatti. Non sono precisate le circostanze. Forse l'anziano vorrebbe invitare questo giovane che arriva nel deserto a riconoscersi come un legno secco. Forse Giovanni stesso avrebbe disperato se si fosse visto come un legno secco e avrebbe avuto bisogno di essere consolato dal suo padre spirituale, aiutato a capire meglio il senso della vita alla quale era stato spinto e che aveva scelto. Tutte e due le interpretazioni sono possibili. A questo parallelo, il padre aggiunge una doppia richiesta. Prima chiede un atto di fede e di speranza: credere e sperare che il legno darà frutti. Poi fa una raccomandazione, quella di innaffiarlo ogni giorno, il che implica la fatica quotidiana di andare a cercare l'acqua. Il giovane è quindi condotto da una parte a praticare un lavoro ben concreto, esteriore, che può rappresentare tutta l'ascesi molto concreta e umile della vita monastica, a prima vista inutile e senza speranza, che deve essere ripetuta quotidianamente. D'altra parte, è chiamato ad una disposizione di cuore, la speranza che nasce dalla fede nella parola, che deve controbilanciare l'apparente inutilità della prassi richiesta. Si tratta della fede-speranza che introducono in qualcosa di nuovo, in un nuovo modo di essere, in una nuova vita: il legno secco deve riprendere vita, risuscitare. Il comando del padre si situa dunque ad un doppio livello e di conseguenza anche l'obbedienza del discepolo comporta questo doppio livello.

La prassi richiesta può rappresentare diversi valori della vita monastica. Abbiamo già parlato dell'ascesi, a cui è legato il lavoro manuale o ogni fatica monastica ripetitiva. Giovanni è forse anche introdotto alla pratica della veglia notturna, che era fra i padri un tempo privilegiato per la preghiera. Il cammino esteriore potrebbe

rappresentare il cammino interiore, solitario, nel “buio” che sono le passioni dell’anima turbata dal peccato. L’acqua, lo sappiamo, è ricca di simboli. Potrebbe rappresentare la preghiera con lacrime, tanto raccomandata nella spiritualità dei padri, o anche manifestare il dono dello spirito²⁷ e la grazia del battesimo che devono far rinascere il monaco, il cristiano, ogni mattina. Potrebbe, ancora, riferirsi alla lettura delle Scritture, all’ascolto della Parola di Dio, se ricordiamo l’azione simbolica dell’andare al pozzo, nell’esegesi di Origene in particolare, che abbiamo già incontrata. Infine, l’acqua è collocata insieme all’avvenimento della luce, il sorgere del sole, che può comportare ancora diverse interpretazioni spirituali, parallele a quelle che abbiamo menzionate per l’acqua.

Non è necessario, però, esplicitare con precisione questi simboli per il nostro argomento e per il “detto” in questione, in quanto tutte queste interpretazioni hanno senso. L’elemento importante è dato dall’unione di due componenti che, per l’obbedienza, sono: il fare concreto, da una parte, e la fede-speranza del cuore, dall’altra; o l’ascesi e la preghiera; o la *πρᾶξις* (*prassi*) e la *θεωρία* (*contemplazione*). Il tutto è caratterizzato da una sovrabbondanza che potrà essere interpretata negativamente come una esagerazione, oppure positivamente come la gratuità di un dono di sé al di là di qualunque misura o ragionamento umano.

In seguito, il miracolo può essere interpretato come la manifestazione del cambiamento avvenuto in Giovanni dopo questi tre anni di ascesi e di preghiera nell’obbedienza. Si trova trasformato e ormai risuscitato, entrato in una vita nuova. La vita monastica lo ha fatto passare dalla morte alla vita, ha cambiato il deserto in una nuova terra, fertile e lo fa anche entrare in un tempo nuovo, poiché l’avvenimento del frutto sperato viene a segnare la fine di un periodo e un nuovo inizio.

²⁷ Troviamo questa simbolica nei detti 10 e soprattutto 43 dello stesso Giovanni Nano.

Questo nuovo inizio è manifestato nell'ultima parte. Fra i cambiamenti che accadono alla fine del testo, c'è quello del rapporto alla comunità. Dalla solitudine degli inizi, Giovanni è giunto alla comunione con i fratelli attraverso l'obbedienza. È diventato fecondo per gli altri. Riceve un posto fra di loro che, secondo l'anziano, non è un posto qualsiasi: è quello del Cristo che, obbedendo al Padre, si dà in cibo nell'Eucaristia.

Quest'ultima interpretazione, data dall'anziano stesso, ci invita ad indagare sugli schemi biblici che possono essere presenti come sottofondo in questa storia. Farlo è mettersi sui passi dei Padri che cercavano di leggere tutto con gli occhi della Scrittura. Vedremo che possono corroborare la nostra interpretazione e manifestarne, inoltre, il senso teologico e cristologico. I diversi riferimenti possibili che presenteremo adesso non si escludono gli uni con gli altri, bensì si confermano e si completano a vicenda.

Il simbolo biblico del deserto è un luogo comune nella spiritualità dei Padri del deserto, con il suo contrastato doppio riferimento tanto al luogo della prova, della tentazione, del popolo di Dio e di Cristo, quanto al luogo dell'alleanza, dell'intimità dello stesso popolo con Dio e di Cristo, appena battezzato, con il Padre²⁸. Questo può essere anche applicato al detto che ci riguarda, il quale traccia, per Giovanni Nano, un cammino dalla prova all'alleanza. Inoltre, con questa simbologia, ci troviamo in un contesto teologico che rimanda alla tematica dell'obbedienza, sia quella del Popolo che quella di Cristo, e quindi alla storia della salvezza.

A questa simbologia biblica generale, potrebbe essere aggiunto un collegamento con i vv. 1-8 del capitolo 56 del libro di Isaia, un legame letterale essendo fatto con la seconda parte del v. 3: «Non dica l'eunuco: Ecco, io sono un albero secco». Quest'ultima espressione usata dall'eunuco per designarsi è infatti identica nel testo

²⁸ Cf. L. LÉLOIR, *Désert et communion*, 23-34.

biblico e nel nostro detto: ξύλον ξηρόν. Giovanni, ritiratosi nel deserto, ha scelto di essere «eunuco per il Regno»²⁹, e quindi gli può essere applicata, in una lettura allegorica, una realizzazione di questo oracolo di Isaia. Questo presenta la promessa della salvezza e della rivelazione della giustizia di Dio fatta agli stranieri che praticano la giustizia (v. 1), che aderiscono al Signore per servirlo e amare il suo Nome (v. 6) e la loro introduzione sul monte santo, affinché i loro olocausti possano essere graditi (v. 7). Agli eunuchi è promesso un posto nella casa del Signore e un «nome eterno» (v. 5). Troviamo quindi gli stessi temi del nostro detto, nello stesso ordine: l'obbedienza al comando, la promessa della salvezza collegata a questo comando, l'introduzione nella casa di preghiera e il sacrificio gradito. Secondo il v. 1 del testo di Isaia, bisogna osservare il diritto e praticare la giustizia affinché venga la salvezza del Signore e si riveli la sua giustizia. Così per Giovanni, con tale pratica è venuta la salvezza, manifestata con la vita nuova e la fecondità del legno secco, la quale ha reso tangibile la giustizia del Signore tanto a Giovanni l'obbediente quanto ai fratelli presso i quali l'aveva introdotto l'anziano. Infine, la fama promessa all'eunuco corrisponde al destino di Giovanni Nano: all'inizio è da solo, come uno straniero, alla fine della storia è stato introdotto nell'assemblea dei fratelli. Sappiamo che è poi diventato uno dei personaggi più importanti della storia dei monaci di Scete.

Ci potrebbe essere anche un'eco della fioritura del bastone di Aronne, nel capitolo 17 del libro dei Numeri³⁰, che si colloca anche nel contesto del deserto e della fatica del cammino sulla via della salvezza. Il popolo mormora contro Aronne e Dio giustifica quest'ultimo facendo fiorire il suo bastone e non i bastoni dei capi delle tribù di Israele. Questa fioritura manifesta anche l'obbedien-

²⁹ Cf. *Mt* 19,12.

³⁰ Così pensano gli editori dei Dialoghi di Sulpicio Severo, cf. Sulpice SÈVÈRE, *Gallus*. I, 19, 4, nota 5, 179.

za di Aronne e conferma il suo ruolo di sacerdote per il popolo di Dio. È già presente anche in questo testo la mediazione di un “anziano”, Mosè, il quale pianta il bastone secco e lo presenta germogliato all’assemblea. Ci troviamo quindi in presenza degli stessi temi.

Un altro testo al quale forse potrebbe rimandare la nostra storia è *Ez* 17,24³¹ dove è sottolineata l’azione del Signore che fa seccare o germogliare, che umilia o innalza chi vuole. Si trova anche in questo testo l’espressione ξύλον ξηρόν che fa da ponte letterario. Il contesto di questo versetto è meno vicino al nostro detto, rispetto alla citazione menzionata di *Is* 56. Vi troviamo, tuttavia, la tematica dell’umiliazione dell’orgoglioso e dell’esaltazione dell’umile che corrisponde bene alla figura di Giovanni come presentata nella collezione alfabetica. Dopo aver voluto essere come gli angeli³² è stato umiliato e nel nostro detto, dopo essersi umiliato nell’obbedienza, viene esaltato e «con la sua umiltà fa pendere dal suo dito mignolo tutta Scete»³³.

Infine, un ultimo riferimento all’Antico Testamento, soprattutto al libro di Isaia, potrebbe essere il tema della prima creazione³⁴ e della nuova creazione, cioè del deserto che fiorisce³⁵ grazie alla profusione delle acque nel deserto³⁶ come segno dell’azione salvatrice di Dio. L’albero che produce frutto è infatti una delle caratteristiche del paradiso e la profusione delle acque una caratteristica delle promesse relative al ritorno degli esiliati, alla salvezza. L’obbedienza e l’ascesi della vita monastica sarebbero presentati quindi come il cammino di ritorno nella terra della promessa, nel

³¹ Cf. *ivi*, I, 19, 2, nota 2, 178.

³² Cf. Giovanni Nano 2 che commenteremo in seguito.

³³ Giovanni Nano 36.

³⁴ Cf. *Gen* 1,11-12.

³⁵ Cf. *Is* 35,1-2; 41,18; *Sal* 107,35.

³⁶ Cf. *Is* 35,6-7; 41,18; 43,19s; 48,21; 49,10.

paradiso perso a causa del peccato originale. Come Adamo ed Eva, che per aver mangiato il frutto della disobbedienza nel giardino dell'Eden ne sono stati espulsi insieme a tutta la loro discendenza, così il monaco nel deserto con il lavoro dell'obbedienza trasforma la terra maledetta in giardino, cioè compie l'opera della redenzione, dando da mangiare ai fratelli il frutto della sua obbedienza.

Come abbiamo già suggerito, l'ultima frase è eucaristica, in riferimento al *λάβετε φάγετε* ("prendete mangiate") di *Mt* 26,26 oppure alla formula liturgica in uso quando fu redatto questo apoftegma. Con questa conclusione dell'anziano, il redattore ci invita ad interpretare tutta la storia in chiave cristologica e misterica. Ciò non si opporrebbe a tutto quello che abbiamo già detto. Al contrario, porterebbe a compimento il senso profondo dell'accaduto: Giovanni sarebbe stato fatto segno e partecipe della missione di Cristo, essendosi unito con la sua obbedienza totale, implicandosi con tutto il suo essere nell'azione comandata dall'anziano.

La venuta di Giovanni nel deserto, e con lui di ogni anacoreta, sarebbe allora figura di unione alla venuta di Cristo nel mondo diventato deserto spirituale in conseguenza del peccato, secondo l'interpretazione vetero-testamentaria sopra presentata. Il lavoro dato a Giovanni dal suo padre spirituale, portare l'acqua, essendo un lavoro che facevano gli schiavi nell'antichità, è dello stesso tipo di quello assunto dal Cristo per obbedienza al Padre, nella sua incarnazione, secondo l'immagine utilizzata da Paolo in *Fil* 2,7, il grande testo su Cristo obbediente. Giovanni, dunque, sarebbe stato introdotto con Cristo nella doppia dialettica di abbassamento-esaltazione e morte-vita, che abbiamo già incontrata nei differenti testi dell'Antico Testamento citati come sottofondo possibile della nostra storia.

L'umanità era morta a causa del peccato e la speranza di un suo ritorno alla vita era impossibile dal punto di vista umano, così come quella del legno secco, privato della vita. L'obbedienza di Giovanni nella fede e la speranza, che affronta la notte per innaffiare il

legno ogni mattina, è il contesto in cui ha potuto lasciarsi unire al mistero pasquale di Cristo e al dono dello Spirito che danno vita all'umanità.

Il periodo di tre anni e la promessa del frutto potrebbero essere un riferimento alla parabola del fico di *Lc* 13,6-9, questo albero che non ha dato frutto durante tre anni e per il quale il vignaiolo implora il padrone di dargli un'ultima possibilità di fruttificare. La menzione di questi tre anni nel nostro detto sarebbe quindi un riferimento implicito alla missione di Cristo di cui parla la parabola.

La storia conclude con un genitivo, "*il frutto dell'obbedienza*" che può comportare una doppia interpretazione. Da una parte potrebbe designare il frutto prodotto dall'obbedienza: più che quello del legno tornato alla vita, si tratta della trasformazione avvenuta in Giovanni. Questi tre anni di vita ascetico-monastica nell'unione al mistero di Cristo hanno consentito il passaggio di Giovanni ad una vita nuova, che è il vero frutto prodotto dalla sua obbedienza. I fratelli sono invitati a coglierlo per goderne nella relazione fraterna.

Da un'altra parte, potrebbe designare il frutto che è l'obbedienza: questa azione contemplativa di Giovanni lo ha fatto entrare nel mistero dell'obbedienza di Cristo, e quindi nel mistero della salvezza, del corpo di Gesù Cristo dato come cibo di vita per la moltitudine, il che è manifestato nell'Eucaristia qui evocata. Questo legame fra obbedienza e cibo troverebbe un collegamento in *Gv* 4,34: «Il mio cibo è fare la volontà di Colui che mi ha mandato e portare a compimento la sua opera». Giovanni è stato "cristificato", diventando in questo modo, nel Cristo, fonte di vita per i suoi fratelli.

b. Altri detti attribuiti a Giovanni Nano

Ci sembra interessante rimettere questo primo detto, consacrato a Giovanni Nano, nel contesto del suo cammino spirituale, quale presentato nella raccolta a lui dedicata. Gli elementi importanti

che abbiamo messo in risalto nel nostro commento del n. 1 si ritrovano, infatti, in diversi altri detti e vengono ad ampliare la manifestazione della conversione interiore avvenuta nel protagonista con la sua obbedienza.

Per primo è da considerare il racconto n. 2, che ci presenta un precedente tentativo di Giovanni di dedicarsi alla vita monastica:

2. Raccontavano che il padre Giovanni Nano disse un giorno al suo fratello maggiore: “Vorrei essere libero da ogni preoccupazione come lo sono gli angeli, che non fanno nessun lavoro, ma adorano Dio incessantemente”. Si tolse quindi il mantello e se ne andò nel deserto. Trascorsa una settimana, ritornò dal fratello e bussò alla porta. Questi, prima di aprirgli, gli chiese: “Chi sei?”. Disse: “Sono io, Giovanni, tuo fratello!”. Ma l’altro replicò: “Giovanni è divenuto un angelo, non è più tra gli uomini”. Giovanni supplicava: “Sono io”. Ma il fratello non gli aprì e lo lasciò tribolare fino al mattino. Infine lo fece entrare e gli disse: “Sei un uomo, devi lavorare per vivere”. Allora si prostrò e disse: “Perdonami”.

Questo primo tentativo di vita monastica Giovanni l’ha intrapreso senza l’aiuto di un anziano, ed è finito in un fallimento. Crediamo che tramite il desiderio di Giovanni sia messa in scena la concezione messaliana della vita monastica per deriderla tramite il buon senso e l’umorismo del fratello maggiore³⁷. Probabilmente un tale detto non è stato messo in seconda posizione per caso. Mette infatti in risalto le lezioni del primo sulla vita monastica.

È interessante notare che il racconto si trova in una specie di contrapposizione rispetto al n. 1. Nella trama di queste due storie, ci sono dei legami di opposizione nelle realtà o nei temi: il ritirarsi nel deserto, il tema del lavoro, la tribolazione notturna, il tema del vivere, il tema del culto reso a Dio e il tema della comunione

³⁷ L. Regnault ci vede piuttosto una punta contro Evagrio (L. REGNAULT, *Le vrai visage d’un père du désert*, 52). Però la presenza dei temi della preghiera incessante e del lavoro rinviano piuttosto alle problematiche legate al messalianismo.

fraterna. Ne risulterebbe un invito ad interpretare l'azione dell'anziano nel primo detto come una cura delle illusioni di Giovanni sulla vita monastica per introdurlo nella vita anacoretica autentica. Cercheremo di mostrarne gli elementi riferendoci ad altri detti della raccolta.

Una prima lezione riguarda la vita nel deserto. Il confronto di questi due detti sembra mostrarci che non basta andare nel deserto per essere monaco. Infatti, la vera "anacoresi" comporta l'obbedienza, assente del primo progetto monastico di Giovanni. Si faceva una immagine della "vita angelica" dei monaci come esente da preoccupazioni e tutta dedicata alla preghiera, perché senza lavoro. Ha invece imparato dall'anziano come il lavoro sia necessario al monaco, perché costitutivo della vita monastica, fonte di vita. Più tardi definirà la vita monastica non più come l'assenza di lavoro, bensì come fatica:

37 (Guy 44) Uno degli anziani chiese al padre Giovanni Nano: "Che cos'è un monaco?". Egli disse: "Fatica. Poiché in ogni azione il monaco deve sforzarsi. Questo è il monaco!".

In virtù di questo principio, la preghiera viene prima dell'obbedienza ai fratelli soltanto quando la debolezza impedisce il lavoro, come mostra altrove:

19 (Guy 20) [...] "Se puoi entrare e uscire della tua cella, va'; ma se non puoi, rimani nella tua cella a piangere i tuoi peccati. E se ti troveranno in stato di lutto, non ti costringeranno a uscire".

Il detto che segue sembra dare senso a questa obbedienza ai fratelli in tutto, anche se la situazione può essere spiacevole e forse ingiusta:

20 (Guy 21). Il padre Giovanni chiese: "Chi ha venduto Giuseppe?". "I suoi fratelli", rispose uno. "No! – gli dice l'anziano – la sua umiltà l'ha venduto. Avrebbe potuto dire: – Sono loro fratello, e resistere. Invece, tacendo, egli

stesso si è venduto con la sua umiltà. E la sua umiltà lo ha costituito capo dell'Egitto”.

Giovanni interpreta stranamente questo evento come un atteggiamento attivo, una scelta positiva di Giuseppe a ragione della sua umiltà e non come qualcosa che avrebbe subito passivamente. Può dire di Giuseppe che la scelta dell'umiltà lo fa maestro della sua vita, perché sa quanta fatica ci voglia per tacere umilmente di fronte ad una situazione che sembra ingiusta. Molto probabilmente abbiamo qui il tema assai frequente dell'umiltà che vince le passioni. Tuttavia ci potrebbe essere sottesa una questione teologica. Infatti, da una parte Origene interpreta la dominazione dell'Egitto ricevuta da Giuseppe come dominazione di Cristo su tutte le passioni³⁸, e quindi come opera della salvezza. Da un'altra parte Atanasio interpreta la non resistenza di Cristo di fronte alla morte che gli viene data da altri come qualcosa che conviene all'opera della salvezza³⁹. Ritroviamo quindi in tutto ciò il tema dell'obbedienza-umiltà che conforma a Cristo salvando il mondo.

Una seconda lezione sull'obbedienza che risale dal paragone fra Giovanni Nano 1 e 2 tocca la concezione della vera adorazione di Dio. All'inizio del n. 2, l'adorazione è collegata alla vita angelica concepita come la libertà da ogni preoccupazione in vista della preghiera. Però dopo una settimana viene il fallimento di questo culto angelico. Invece, nel detto n. 1, impara suo malgrado la vera preghiera, la vera adorazione di Dio, come si può vedere alla fine quando viene assimilato a Cristo, nell'Eucaristia, che dà la sua vita per i fratelli. Questa adorazione si impara tramite l'obbedienza; o, piuttosto, la sua obbedienza è il culto perfetto reso nel Cristo, che è anche carità verso i fratelli.

³⁸ Cf. ORIGÈNE, *Homélies sur la Genèse* XV,3 (SChr 7bis), 356-359.

³⁹ Cf. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'Incarnation du Verbe* 22,1-2 (SChr 199), C. KANNENGIESER (ed.), Paris 2000 (2e édition revue et corrigée), 344-347.

Questa carità fraterna è la terza lezione sull'obbedienza che emerge da queste due storie. Secondo il racconto n. 2 la sua esperienza lo aveva fatto passare dalla comunione con il fratello alla solitudine. Dovendo tornare dal fratello, per poter vivere, ha trovato la porta chiusa per colpa sua e si è confrontato alla sua solitudine. Invece, nel n. 1 impara che la vita monastica fa andare dalla solitudine alla comunione tramite l'obbedienza. Aveva prima cercato di vivere per lui, ma poi ha scoperto che occorre vivere per gli altri, e si è trovato a dare ai fratelli il frutto dell'obbedienza.

Ci sarebbero diversi esempi nei quali Giovanni mostra la sua deliziosa carità e conferma la nostra interpretazione. Consideriamone soltanto tre che sembrano più importanti per noi. Nel n. 47 si mostra un monaco totalmente dedicato alla sua comunità, dando, come nel primo detto, il frutto della sua fatica ai fratelli. La carità fraterna sembra diventata il suo modo di interpretare il Vangelo per obbedire ad esso:

47 (Guy 41). Raccontavano ancora di lui che il frutto di tutta la fatica che faceva alla mietitura lo portava a Scete dicendo: "Le mie vedove e i miei orfani sono a Scete".

Infine, i due ultimi detti della serie, come presentata dal Migne e da Guy, ci sembrano importanti anche a causa della loro posizione e del loro tema. Crediamo che debbano essere letti insieme per cogliervi un'altra manifestazione del terzo frutto della sua obbedienza, cioè della carità fraterna. Se nel n. 2 il desiderio di Giovanni, il fondamento della sua scelta monastica, era centrato su di lui, sulla sua libertà dalle preoccupazioni per adorare Dio, in questi ultimi detti possiamo costatare il capovolgimento di questa prospettiva. Non soltanto il suo atto di obbedienza lo ha fatto passare dalla solitudine alla comunione, ma in questo detto vediamo addirittura che la carità è diventata il fondamento della sua obbedienza a Dio:

39 (Guy 46). Il padre Giovanni disse: “Non è possibile costruire una casa dall’alto verso il basso, ma dalle fondamenta verso l’alto”. Gli chiesero: “Che significa questa parola?”. Disse loro: “Il fondamento è il prossimo, che tu devi guadagnare. Questo è il primo dovere dal quale dipendono tutti i comandi di Cristo”.

Ciò si concretizza nella storia raccontata nel n. 40, nella quale Giovanni, ubbidendo ai suoi fratelli, va a cercare una giovane benefattrice caduta nella prostituzione a causa di uomini malvagi, per riscattarla⁴⁰. Vi leggiamo una parabola cristologica e soteriologica. Giovanni è figura di Cristo obbediente mediatore della Salvezza, la donna figura di un’anima caduta nel peccato a causa dei pensieri malvagi. Il primo ha conseguito una libertà interiore grande abbastanza e talmente riconosciuta dai fratelli da poter andare da un’anima ammalata, purificarla con le sue lacrime dalla presenza di Satana in lei, risvegliare l’amore di Cristo e condurla alla penitenza tramite un atto di obbedienza immediato e totale. In un’ora la donna consegue la salvezza, dando a Giovanni una lezione sul vero pentimento.

Conclusioni

Gli *Apophthegmata Patrum* si prestano ad una conclusione? La meditazione necessariamente frammentata che richiede questa raccolta ci pone davanti alla stessa aporia con la quale abbiamo cominciato. Appare di nuovo il rischio, per la nostra riflessione odierna, di disprezzare la molteplicità poco unificata dei punti intravisti o di sopravvalutare le singole perle trovate strada facendo.

Anziché cercare in questi testi delle risposte alle nostre domande odierne, la soluzione del dilemma è forse quella di essere

⁴⁰ Cf. L. REGNAULT, *Le vrai visage d'un père du désert*, 47-51, per un paragone fra le differenti versioni di questa storia, che corrobora la nostra interpretazione.

piuttosto attenti agli spazi lasciati aperti. Infatti, la ricchezza che questo classico può offrire ad ogni epoca risiede, anzitutto, nel suo essere una serie di abbozzi che invitano ad una ricerca. La ricerca è quella atemporale del monaco, del cristiano chiamato da Dio ad uno stile di vita, quello del deserto, di fronte alla nudità della sua umanità spogliata del superfluo. Costui deve rendere conto di questa sua scelta, che è la prima vocazione, tanto per viverla in verità quanto per trasmetterla ad altri.

Per questo viene abbozzata una riflessione. Cercando degli orientamenti in questo deserto più interiore che esteriore, il testo propone delle linee direttrici sintetiche. Tutto ciò si incarna in una forma letteraria che richiede una lettura specifica. Vediamo ora di rivedere criticamente i nostri principi interpretativi.

a. Quale metodo di lettura per questi abbozzi?

Ci è sembrato che due caratteri essenziali siano stati messi al servizio della trasmissione di questa riflessione in ricerca: una elaborazione letteraria peculiare e il carattere doppiamente esperienziale dei testi.

Riguardo all'elaborazione letteraria, la nostra ricerca ha richiesto dei commenti abbastanza sviluppati, meditativi. Abbiamo potuto constatare che diversi apoftegmi non soltanto consentono questo tipo di commento, ma lo richiedono perché se ne possa estrarre la linfa. Vi vediamo anche la traccia di un lavoro redazionale. Il nostro è uno studio ovviamente limitato e quindi bisognerebbe verificare su più vasta scala se tale metodo sia valido soltanto per alcuni detti oppure per una gran parte di essi. Ne risulta la proposta di una strada abbastanza nuova da percorrere. Nel leggere gli *Apophtegmata Patrum* per metterli a profitto oggi, siamo invitati ad accogliere una riflessione sottostante, lasciando il vecchio pregiudizio sulla sfiducia dei monaci egiziani riguardo ad ogni lavoro intellettuale. La cura redazionale applicata a questi

testi testimonia, infatti, un lavoro razionale, una costruzione di ciò che si vuole dire per esprimerlo in un modo giusto.

Di questo “modo giusto” fa parte il carattere esperienziale. Da quanto detto, è evidente che gli *Apophthegmata Patrum* sono nati da un’esperienza. Di conseguenza il lavoro redazionale, anche se non in modo evidente, fa appello all’esperienza del lettore. Abbiamo voluto manifestare questa caratteristica che ci sembra essenziale ancora oggi per trarre giovamento da questa letteratura. I detti dei Padri non sono stati concepiti per una lettura meramente oggettiva, bensì vogliono causare l’impegno del soggetto, la sua partecipazione. Tuttavia, a volte l’esperienza descritta risulta troppo lontana dalla nostra. Nonostante ciò, la stilizzazione del racconto fa sì che possiamo ancora oggi, in molti casi, sentirci vicini a ciò che viene descritto. Occorre confrontarsi con lo stile letterario per sperimentare e accogliere il messaggio tramandato.

Questo messaggio non è un sistema, e nemmeno una serie di verità, di conclusioni. Siamo in presenza di una riflessione in ricerca, nella quale il lettore viene introdotto. Il testo non presenta tanto dei risultati che esigerebbero una adesione, quanto un movimento nel quale vuole integrare altri. Sebbene le circostanze siano differenti, il movimento dell’anima umana rimane lo stesso. Voler provocare qualcosa in essa con tali aneddoti è credere nella forza che può rivestire un modo incarnato di riflettere. Questo metodo ci sembra interessante per una riflessione cristiana sull’esperienza di fede, perché manifesta lo stretto legame fra evento spirituale totalizzante che assume cioè tutto l’uomo e la riflessione sulla fede. L’uno provoca l’altra: evento spirituale di conversione e riflessione sono tutti e due all’origine del detto e il suo scopo.

b. Una ricerca teologica peculiare sull’obbedienza

Siamo in presenza di una riflessione sulla vita ascetica vissuta in modo cristiano. Essa è in elaborazione, in ricerca. I primi passi, le prime esperienze, in qualunque campo, rimangono sempre

fondamentali e non trascurabili per la riflessione successiva. Questi testi ci invitano, dunque, a prendervi parte con tutta la nostra vita, prima nella pratica e, in un secondo tempo, nella riflessione, nella contemplazione, confrontando la personale esperienza con queste singolari e primordiali esperienze. Lo scopo essenziale è l'adeguatezza fra il fare e il pensare: agire bene per pensare il vero e pensare secondo la verità per agire secondo il bene.

Lo strumento concettuale utilizzato negli *Apophtegmata Patrum* per pensare e dire tutto ciò è essenzialmente la Sacra Scrittura. Pochi sono i concetti tecnici di natura filosofica. Abbiamo notato, però, come non si tratti del testo sacro "puro", bensì spesso accompagnato dall'esegesi spirituale di stampo origeniano in uso all'epoca. I padri si inseriscono nella riflessione della Chiesa e, scegliendo di preferenza la Bibbia come guida, mostrano che non si interessano tanto alla tecnica ascetica, sviluppata dalle differenti filosofie, quanto a vivere il mistero della fede.

In altre parole, per quanto riguarda l'obbedienza, dietro la domanda pratica: "Come si vive l'obbedienza nella vita ascetica cristiana?", c'è la questione del senso: "Che cosa si vive nell'obbedienza, qual è il suo legame con il mistero della fede?". La seconda domanda è la più fondamentale, la prima invece dipende maggiormente dalle circostanze. Partendo da un problema pratico, che è la necessità naturale dell'obbedienza, ci troviamo a dover cercare come viverla secondo il Vangelo, la Rivelazione, il Mistero. Si possono (e si devono) trovare dei punti fermi sui quali fondare una ricerca di senso, anche se saranno presenti una diversità di approcci, perché i tempi e le persone sono diversi.

In questo modo, una tale riflessione sull'obbedienza può ancora essere accolta oggi nei campi dell'accompagnamento spirituale e della vita cenobitica. Abbiamo, infatti, incontrato dei punti fermi che rimarranno nel tempo. Un primo punto è la razionalità in cui deve essere sottolineato il suo inserimento nella ricerca di un vivere secondo la verità, nella carità. Fa parte di questo la necessità

teologica di pensare insieme l'obbedienza del discepolo con il ruolo che essa comporta per il maestro o il padre spirituale.

Un secondo punto è la questione della relazione fra obbedienza e asceti. La prima è una delle forme della seconda, oppure è il suo fondamento, o tutte e due? Questa domanda si complica in relazione alle esigenze organizzative della vita cenobitica. La problematica è importante, perché tocca il posto dell'asceti nella fede cristiana, la tensione fra lasciarsi salvare e lottare contro il peccato. Siamo nel campo della teologia della creazione e della grazia, della riflessione sul ruolo dell'uomo nel suo camminare verso Dio.

Un terzo punto fermo è la necessità per un monaco, un cristiano, di avvicinarsi alla pratica dell'obbedienza a partire dal mistero della caduta originale e della Redenzione avvenuta in Cristo. In diversi momenti abbiamo incontrato la consapevolezza dei Padri di vivere nella loro carne il mistero del Figlio incarnato. Egli ci ha redento tramite la carne, noi riceviamo questa salvezza offertaci anche tramite la carne. Siamo nel campo della cristologia: che cosa vuol dire concretamente obbedire "come Cristo" o "in Cristo"? Ci troviamo anche con delle domande di teologia trinitaria: che cosa il praticare l'obbedienza nello Spirito Santo ha da dirci sulla relazione fra il Figlio e il Padre?

Se dovessimo rispondere a queste domande ci troveremmo davanti a un lavoro molto impegnativo che richiederebbe un'indagine più vasta. Dal punto di vista ascetico, pratico, devono essere sviluppati i legami dell'obbedienza con la carità, l'umiltà, la vigilanza o la lotta contro i pensieri. Dal punto di vista teologico, abbiamo trattato il tema della salvezza; occorrerebbe vedere da vicino i suoi legami con altri temi, in particolare quello dell'immagine di Dio, di particolare importanza, che ci farebbero entrare in modo più ampio nel mistero cristiano.

c. Una ricerca a più voci sulla vita monastica

L'ultimo principio interpretativo che abbiamo utilizzato è stato quello di sfruttare la caratteristica organizzativa propria della raccolta alfabetica. In questo, dobbiamo riconoscere di aver proceduto "a tentoni". Sebbene di uso chiaro, quanto ai risultati esso rimane il più fragile dei nostri principi interpretativi. Forse alcuni dei legami che abbiamo fatto fra i detti di uno stesso padre potranno sembrare forzati. Questo modo di procedere è tanto più ipotetico quanto più non si conosce con sicurezza lo stato originario di questa raccolta, l'ordine voluto dal compilatore.

Possiamo, comunque, affermare che qualche risultato positivo c'è stato, e quindi che potrebbe essere interessante prestare maggiore attenzione a questo aspetto, sebbene occorra farlo con cautela. Infatti, abbiamo potuto toccare con mano la diversità delle personalità dei padri già nel fatto che non tutti trattano il tema dell'obbedienza e nella varietà dei modi in cui la trattano. In questo si rivelano modi differenti di accostarsi all'ascesi e alla vita monastica. Abbiamo poi fatto riferimento qualche volta al posto dei detti nelle raccolte, che in certi casi potrebbe non essere casuale. Sono ipotesi che richiederebbero più ampie conferme.

Rimane l'esistenza stessa di questa originale raccolta, opera unica a più di un titolo. La sua organizzazione interna ci mette in presenza di un lavoro ecclesiale, come abbiamo già accennato, in quanto dialogo fra diversi monaci. I problemi della vita ascetica sono posti talvolta in un modo, talvolta in un altro, sicché ciascun lettore può sentirsi vicino ad uno o ad un altro. Non soltanto conserva la sua libertà di giudizio, ma è invitato ad un tale atteggiamento dal fatto che i padri stessi non sono sempre coerenti fra di loro. Questo non costituisce una debolezza dell'opera, bensì uno dei suoi punti di forza ed è anche un esempio per il nostro tempo.

Infatti, la riflessione sull'ascesi in ricerca di oggettività richiede l'impegno del soggetto, come abbiamo visto. Questa situazione paradossale, ma resa inevitabile dall'argomento trattato, necessita

di trovare un equilibrio giusto tramite una conversione. Punto centrale dell'obbedienza è, appunto, la conversione al bene che è insieme conversione alla verità. Tramite l'abbandono della pura soggettività del pensiero proprio e della volontà propria, il monaco, il cristiano, è invitato ad aderire all'oggettività della verità rivelata da Cristo tramite l'opera dello Spirito, nella carità. La fiducia nella validità anche pratica, esistenziale, della Rivelazione permette la ricerca di un modo di vivere spiritualmente sano e valido ancora oggi.

Una tale teologia dell'ascesi ai suoi inizi, nella sua semplicità, ha dunque aperto una strada ancora da percorrere. Nell'opera di evangelizzazione della cultura contemporanea, è necessario il confronto con le forme odierne di asceti o di lavoro su di sé, in particolare con la psicologia moderna. Quest'ultima ci costringe ad entrare più avanti nella complessità dei rapporti interpersonali implicati dall'obbedienza. La crisi della paternità e dell'autorità attraversata nei nostri tempi troverà il suo giusto, evangelico rinnovamento soltanto in un impegno totalizzante, in cui il monachismo ha sicuramente un ruolo essenziale da giocare.

Oliveto Gérardin

oliveto@maylis.org

Moine bénédictin de Monte Oliveto

Abbaye Notre Dame de Maylis

Abstracts

Appoggiandosi sui risultati acquisiti nella prima parte della ricerca, pubblicata nel precedente fascicolo (cf. *l'Ulivo* 53/1 [2013] 125-172), viene ora approfondita la riflessione teologica. L'autore commenta, in particolare, le serie di *Apophthegmata* sull'obbedienza di Antonio e di Giovanni Nano. Nella conclusione si offre un'analisi critica globale alla luce del lavoro compiuto.

Following the conclusions reached in the first part of the research published in the previous edition (see *l'Ulivo* 53/1 [2013] 125-172), we here deepen the theological aspects. The author comments the series of *Apophthegmata* about obedience by Anthony and John the Dwarf. The conclusion offers an overall critical analysis in the light of this work.

S'appuyant sur les résultats acquis dans la première moitié de son exposé (voir *l'Ulivo* 53/1 [2013] 125-172), l'auteur s'attache à mettre en valeur la réflexion théologique contenue dans les *Apophthegmes*. Il commence par une explication théorique de la manière dont il entend "réflexion théologique" dans le cas de ce texte ascétique. Puis il commente ce que les séries dédiées à Antoine et Jean Colobos disent de l'obéissance. Dans les deux cas la première sentence de la série est la plus longuement commentée, puis d'autres sentences attribuées aux mêmes pères viennent en confirmer et compléter la réflexion. Finalement la conclusion revient sur les principes de lecture utilisés pour en faire une analyse critique à la lumière du travail accompli.

Apoiando-se sobre os resultados conquistador na primeira parte da pesquisa, publicada no precedente volume (cf. *l'Ulivo* 53/1 [2013] 125-172), é agora aprofundada a reflexão teológica. O autor comenta, em particular, as séries de *Apophthegmas* sobre a obediência de Antônio e de João, o curto. Na conclusão oferece-se uma análise crítica global à luz do trabalho concluído.

Roberto Donghi

«IL VIVO INNAFFIO DELL'ESEMPIO»

Lettere di d. Gioacchino Aldinucci a d. Orlando Donatelli

La sera del 4 novembre 1952, d. Orlando Donatelli, prefetto dei probandi nel monastero di S. Maria in Campis a Foligno, annotava nel suo diario:

«Oggi ho scritto al P. Vicario¹; era già molto tempo che desideravo fare ciò. L'amicizia con i santi è sempre stata un'ottima cosa, e per questo cercherò di mantenere sempre l'amicizia spirituale con questo santo monaco. Ogni volta che scrivo a lui il demonio mi tenta cercando di farmi mettere in mostra, per essere poi lodato e ammirato. Ho sempre cercato di sfuggire a ciò e di rettificare ogni volta l'intenzione mia: scrivere e ricevere le sue lettere unicamente per andare avanti meglio nelle vie del Signore»².

Dieci giorni dopo, il 14 novembre, annotava: «Ho ricevuto oggi la risposta del P. Vicario. È stata senz'altro la lettera più bella, spiritualmente, che io abbia fin'ora ricevuto. Quale sicurezza di principi, non solo ma anche quale altezza di concetti. La terrò quale strumento sicuro di progresso spirituale e la mediterò spesso»³. Ancora, all'inizio del nuovo anno, il 12 gennaio 1953, scriveva nel

¹ D. Gioacchino M. Aldinucci (1883-1962), vicario dell'abate generale. S.M. AVANZO, *Icone di monaci. Profili di Benedettini Olivetani*, Bologna 2004, 190-196; R. DONGHI, "Mio caro piccolo." *Lettere di don Gioacchino Aldinucci a don Eugenio Porcelloni*, in *l'Ulivo* 42 (2012) 85-105.

² Il "Diario personale" (1951-1953) insieme alle lettere di don Gioacchino Aldinucci è conservato tra le carte di don Orlando Donatelli, nell'Archivio dell'abbazia di Monte Oliveto Maggiore.

³ Vedi lettera II del 10 gennaio 1952.

diario: «Ho ricevuto oggi la lettera del P. Vicario in risposta alla mia. Che uomo di Dio egli si rivela. Quale sicurezza di dottrina egli vi manifesta. Un uomo che parla con convinzione e per esperienza, entrambe vissute. Voglio augurarmi che il Signore lo conservi ancora a lungo»⁴. Di questa corrispondenza epistolare con il suo padre spirituale, don Orlando ha conservato quattordici lettere a lui indirizzate da don Gioacchino, che ricoprono un periodo di cinque anni, durante i quali egli visse lontano da Monte Oliveto. Infatti dopo l'ordinazione sacerdotale, il 25 settembre 1951, riceveva dall'abate generale don Romualdo Ziliani la lettera di obbedienza con la quale veniva assegnato all'abbazia di San Miniato al Monte a Firenze come prefetto dei probandi e, l'anno seguente, il 9 agosto 1952, veniva trasferito nel monastero di S. Maria in Campis a Foligno, con lo stesso incarico, poi, il 15 ottobre 1953, veniva inviato a Roma, nel monastero di S. Maria Nova, per completare gli studi al Pontificio Ateneo S. Anselmo, dove ottenne la licenza in teologia il 16 novembre 1956.

Dino Donatelli era nato a Celle sul Rigo (Siena) il 24 marzo 1927. A 11 anni, entrò nel Collegio monastico di San Prospero a Camogli dove da alcuni anni lo aveva preceduto il fratello Diego, che diventerà monaco olivetano con il nome di don Armando⁵. Terminati gli studi ginnasiali fu inviato all'abbazia di Monte Oliveto Maggiore per intraprendere la formazione alla vita monastica. Il 4 luglio 1943 riceveva l'abito monastico con il nuovo nome di don Orlando Maria e al termine dell'anno canonico di noviziato emetteva la professione semplice, il 26 luglio 1944, nelle mani dell'abate generale don Luigi Perego. Proseguiva poi la formazione con gli

⁴ Vedi lettera III dell'8 gennaio 1953.

⁵ Nato il 14 luglio 1923, aveva fatto la professione semplice il 16 luglio 1941 e quella solenne il 26 agosto 1945. È deceduto nell'abbazia di Monte Oliveto Maggiore l'11 gennaio 2011. Scrittore e pubblicista, dal 1978 era direttore responsabile della rivista *l'Ulivo*.

studi liceali nell'abbazia San Benedetto a Seregno e il 6 aprile 1948 si consacrava per sempre a Dio con la professione solenne, nella chiesa abbaziale di Monte Oliveto Maggiore, mentre il fratello don Armando, ordinato sacerdote il 4 aprile, celebrava in quello stesso giorno la sua prima Messa. Terminati gli studi teologici, veniva ordinato sacerdote da mons. Emilio Giorgi, vescovo di Montepulciano, il 15 luglio 1951. Rientrato a Monte Oliveto, dopo aver conseguito la licenza in teologia al Pontificio Ateneo S. Anselmo, come detto sopra, fu nominato decano dei chierici e insegnante di teologia dogmatica. Nel 1966 veniva assegnato alla piccola comunità che prestava servizio nella parrocchia del Beato Bernardo Tolomei a Siena, affidata dall'arcivescovo di Siena, mons. Mario Ismaele Castellano, ai monaci di Monte Oliveto⁶. Dieci anni dopo, nel settembre 1976, ritornò nell'abbazia di Monte Oliveto, essendo stato eletto dal Capitolo Generale primo definitore e vicario dell'abate generale don Angelo Sabatini, incarico che ricoprì per sei anni. Assunse anche la cura pastorale della parrocchia di S. Michele Arcangelo nel vicino borgo di Chiusure realizzando, nel 1983, una casa di riposo per anziani. Dal 1977 al 1998 è stato redattore della rivista *l'Ulivo*. Ha concluso la sua esistenza terrena nell'infermeria dell'abbazia di Monte Oliveto Maggiore la sera della solennità dell'Epifania, il 6 gennaio 2009, all'età di 82 anni, 65 di professione monastica e 58 di sacerdozio. Riposa accanto al fratello don Armando nella cappella cimiteriale di Santa Scolastica a Monte Oliveto Maggiore⁷.

Dopo aver letto le lettere qui pubblicate sembra quasi impossibile non condividere il giudizio, espresso dal destinatario, nelle pagine del suo diario. Oltre che «sicurezza di dottrina» esse riflettono

⁶ I monaci olivetani vi rimasero dal 29 settembre 1963 al 15 settembre 1993. Cf. PARROCCHIA B. BERNARDO TOLOMEI, *"I tuoi figli come ulivo verdeggiano"*. *Trentatré anni della nostra storia*, Cantagalli, Siena 1996.

⁷ E.C. BOLLA, *Ricordo di don Orlando Donatelli*, in *l'Ulivo* 38 (2008) 664-670.

l'esperienza di un monaco che viveva immerso completamente in Dio e, attraverso la direzione spirituale, invitava il suo discepolo a perseverare con fedeltà nella via intrapresa, «sempre attaccato al Signore, come il polipo al masso» (lettera II), offrendo a tutti, soprattutto ai più giovani – «le tenere pianticelle della Congregazione» – «il vivo innaffio dell'esempio» (lettera XI).

I

I.M.I.B.⁸

Abbazia Monte Oliveto Maggiore

15-3-1952

Mio carissimo don Orlando,

Ho ricevuto la tua e te ne ringrazio di cuore. Non ti preoccupare di rispondere alle mie perché so che sei molto occupato colla scuola. A meno che tu abbia da fare rilievi speciali e chiedere nuovi consigli – è il caso che mi accenni verso la fine della tua – basta una semplice cartolina con: saluto e ringrazio. Ciò mi assicura che la mia è in tuo possesso. Oggi mi limito a poche righe perché sono ancora assai debole causa l'influenza che mi ha presa nel mese scorso.

La tua domanda: come perseverare nel bene – e specie nella osservanza – in mezzo a difficoltà, ad esempio, ad un complesso di circostanze che stimolano a far macchina indietro, a non pigliarsela, a seguire la corrente?

Mio caro, ricorda: la perseveranza nel bene, nella perfetta fedeltà a Dio è un dono speciale di Dio medesimo, distinto da tutte le altre grazie! Occorre dunque implorarlo, direi strapparlo al Cuore

⁸ Sigla con le iniziali di *Jesus, Maria, Joseph, Benedictus, Bernardus* che si metteva all'inizio di una lettera.

di Gesù con preghiera assidua, fervente, umile, fiduciosa, avvalorata dalla valida intercessione della nostra SS. ma Madre Maria.

Occorre riflettere che la santità, la salvezza è personale: *Qui perseveraverit usque in finem salvus erit*⁹ Occorre ricordare e fissare con mente serena, con volontà virile, con cuore saldo la parola di Gesù: *Quid ad te? Tu me sequere*¹⁰, e utilizzare anche il verso dantesco: “Non ti curar di loro, ma guarda e passa!”¹¹.

Pensare con San Gregorio che esser buono tra i buoni, poco merito; esserlo tra i cattivi, tra i fedifraghi, grande, immenso merito, immensa gloria!

Memento semper!

Aff. mo *in Corde Jesu*

D. Gioacchino M

II

I.M.I.B.B.

Montoliveto, 10-11-1952

Carissimo don Orlando,

Graditissima la tua lettera con le buone notizie. Anch'io desideravo di farmi vivo, ma il tempo, purtroppo, non me l'aveva permesso. Sono quasi sempre solo perché il R.mo Padre Abate Generale si assenta. Ora è in Austria e non so quando tornerà. Non ho scritto dunque, ma ti ho sempre ricordato, specie nella S. Messa.

Sono ben lieto e ne ringrazio il Signore, che tu, mio carissimo don Orlando, mantieni ferma la parola – parola d'onore, parola d'oro – data a Gesù nel giorno santo della tua professione monastica e della ordinazione sacerdotale! Gesù benedica, assodi e santifichi la tua buona volontà. E sono sicuro che continuerai, col

⁹ *Mt* 10,22; 24,13.

¹⁰ *Gv* 21,22.

¹¹ DANTE, *Inferno* III, 51.

divino aiuto, in questa via che, sia pure attraverso difficoltà e lotte non lievi, conduce sicuramente a Dio e quindi alla pace e alla felicità eterna.

Il tuo lavoro spirituale deve avere per obiettivo a) la gloria di Dio; b) la tua doppia perfezione: monastica e sacerdotale; c) la salute delle anime. Triplice splendido ideale, che valorizza al cento per cento la nostra vita quaggiù ed ogni sua, anche tenue, attività!

Lo zelo per la gloria di Dio attingilo nel Vangelo, nelle parole e negli esempi di Gesù: «Mio cibo è fare la volontà del Padre, è compiere la missione che Egli mi ha affidato»¹². Su la croce: «Tutto è compiuto, la volontà del Padre è stata da me seguita in ogni sfumatura»¹³. Qui sta la gloria di Dio!

La tua perfezione monastica la trovi magnificamente delineata nella pagine della S. Regola, nella osservanza fedele, fervida dei santi voti. Essi meditati, osservati, amati, conducono il monaco – via retta – sul monte della perfezione.

La tua santità sacerdotale contemplala – con fede e amore – in Gesù Sacerdote eterno! Gusta le sue parole, i suoi atti, il suo zelo ardente per la gloria del Padre, per la salute delle anime!

Questo triplice zelo: la gloria di Dio, la propria e altrui santificazione attingilo più da vicino nel Cuore di Gesù! In Esso arde perennemente un fuoco divino, che penetrando nell'anima, consuma il peccato e accende la sete e la fame della verità e divinizza la povera creatura umana.

Di ciò hai la prova in tutte le anime sante, in particolare nella piccola Josefa Menéndez. Hai visto come il Cuore di Gesù l'ha trasformata col suo amore, facendone una vittima e un istrumento prezioso dei suoi divini disegni! Sono ben lieto che tu abbia letto

¹² Gv 4,34.

¹³ Gv 19,30.

questo ottimo libro: *Invito all'amore*¹⁴. È una nuova commovente rivelazione dell'amore e della misericordia di Gesù per le anime nostre! Lo sto leggendo anch'io. Gesù mi conceda di trarne un reale vantaggio per la povera anima mia!

Coraggio dunque, mio carissimo don Orlando. Sempre forte, sempre attaccato al Signore – come il polipo al masso – sempre buono, più umile, più distaccato da tutto, da tutti, per vivere unicamente per Dio e con Dio!

Ciò, indubbiamente, esige sforzo né piccolo né breve, ma non temere! Dio è con le anime di buona volontà! Esamina serenamente te stesso; vedi di individuare bene tutto ciò che in te può allontanarti, sia pur lentamente, dal tuo divino ideale. Individuato il nemico, combattilo senza tregua, senza pietà, usando la strategia tracciata dai maestri della vita spirituale. Senti difficoltà di fronte a qualche dovere, a qualche sacrificio? Ripeti: Dio lo vuole! Ecco un ottimo – *sit venia verbo* – slogan!

Ti senti spinto a dire, a fare ciò che a Dio dispiacerebbe? Ripeti: Niente contro Dio! Ecco un altro slogan! E poi c'è l'efficace: *age contra!* Con questo semplice metodo progredirai molto nella virtù e sentirai crescere sempre più nel tuo cuore l'ardore del bene.

Potranno affacciarsi alla soglia del tuo spirito tentazioni anzi, moti di scoraggiamento, di stanchezza, di dubbio etc... Non temere! Fa come la piccola Josefa: gettali nelle braccia di Gesù, credi al suo amore, alla sua misericordia! Resterai vittorioso!

Questi consigli che con tanto affetto fraterno ti ho tracciato – sia pure in forma caotica – cerco di seguirli io, ma ho bisogno dell'efficace aiuto delle tue preghiere! Siamo dunque uniti in mutua, fraterna preghiera!

I tuoi ragazzi di Monte Oliveto fanno bene, sono contenti e ti ricordano con vivo affetto. Don Pietro Paolazzi è stato eletto

¹⁴ SUOR JOSEFA MENENDEZ, *Invito all'amore*, Milano 1945².

abate di Seregno¹⁵. Il Signore lo assista! Qui tutto e tutti bene. Il 7 dicembre avremo quattro diaconi¹⁶.

Ti saluto e ti abbraccio *in Corde Jesu*.

Aff. mo D. Gioacchino Maria.

III

I.M.I.B.B.

Monte Oliveto Maggiore, 8-1-1953

Mio carissimo don Orlando,

Ho letto con vivo piacere la tua lettera in data 28. XII. 1952. Rispondo con qualche ritardo dovuto, in parte, ad una indisposizione fisica, che ora, grazie a Dio, è quasi scomparsa.

Ottimo il tuo richiamo su le belle virtù dell'abate Marmion, specie su il suo profondo spirito di fede¹⁷! Ottimo e degno di ogni encomio e del più vivo incoraggiamento il tuo proposito di realizzare, colla divina grazia, nella tua vita monastica e sacerdotale gli esempi del santo abate Marmion. Esempi tanto più interessanti, tanto più incoraggiamenti [sic!] in quanto vengono da un monaco dei nostri tempi, che ha vissuto, più o meno, le nostre difficoltà,

¹⁵ Secondo Definitore ed Economo generale della Congregazione Olivetana, residente a Monte Oliveto Maggiore, eletto abate dell'abbazia San Benedetto di Seregno il 9 novembre 1952, benedetto il 30 novembre successivo nella chiesa abbaziale di Monte Oliveto Maggiore da mons. Ireneo Chelucci, vescovo di Montalcino. Dimessosi per motivi di salute il 16 luglio 1965 e nominato abate titolare di S. Pietro a Civate, morì a Seregno il 26 gennaio 1969.

¹⁶ D. Celestino Pasello, d. Innocenzo Mariani, d. Attilio Villa, d. Albino Cesana, ordinati diaconi il 7 dicembre 1952, seconda domenica di Avvento, da mons. Mario Toccabelli, arcivescovo di Siena.

¹⁷ Columba Marmion (1858-1923), irlandese, abate dal 1909 dell'abbazia benedettina di Maredsous in Belgio, maestro di vita spirituale. Tra i suoi scritti, divenuti classici della spiritualità, la celebre trilogia *Cristo vita dell'anima* (1917), *Cristo nei suoi misteri* (1919) e *Cristo ideale del monaco* (1922). È stato beatificato da Giovanni Paolo II il 3 settembre 2000.

ha subito e superato le prove, le tentazioni, che ogni monaco vero incontra su la via che conduce alla perfezione.

I tuoi vivi richiami alle virtù del Marmion e, soprattutto, il tuo energico proposito di volerlo imitare, hanno giovato assai anche a me ed hanno rinsaldato il proposito di imitarle, in qualche modo, anch'io.

In quello che dici nella lettera, c'è tutto un programma fecondo di perfezione monastica e sacerdotale! E allora, che posso aggiungere io poveretto? Che posso dirti di più e di meglio? Nulla. Sarei come colui che porta l'acqua al mare. Nulla di più, nulla di meglio.

Dunque deporre la penna e fare il muto? Mi pare di indovinare la tua risposta: no, no! Non deponga la penna, ma mi scriva, mi parli perché le parole di uno che mi conosce, mi ama, desidera vivamente il mio bene mi gioveranno sempre anche se nulla dicono di nuovo che io non sappia. La parola di un amico, di un padre che ci ha dato prove di affetto sincero fa sempre bene al cuore ed è sprone a perseverare nel cammino difficile della virtù!

Eccoti allora, mio carissimo don Orlando, qualche mia parola, come Gesù me la ispira e come sgorga dal cuore.

I – *Esto fortis in fide*¹⁸ Hai ammirato, giustamente, questa fede dogmatico-ascetica nell'abate Marmion. Essa è fondamento essenziale della vita soprannaturale, e alimento fecondo di tutte le virtù: esse crescono e maturano col crescere e maturare della fede nell'anima. *Haec est victoria quae vincit mundum: fides vestra*¹⁹. *Sancti per fidem vicerunt regna, operati sunt iustitiam*²⁰.

Questa fede viva, animata dalla carità trasfigura l'uomo: da creatura umana, ne fa una creatura celeste, tutta divina perché diviene tempio vivo dello Spirito Santo, abitazione dell'augusta Trinità! Ottimamente dunque fai, esercitandoti con fervore in questo

¹⁸ Cf. *1Pt* 5,9.

¹⁹ *1Gv* 5,4.

²⁰ *Eb* 11,33.

spirito di fede su l'esempio dell'abate Marmion, che poi è l'esempio di tutti i veri figli di Dio che sentono fame e sete della giustizia ossia della santità.

II – *Esto fidelis usque ad mortem et dabo tibi coronam vitae*²¹! La cosa più difficile nella via della virtù è la costanza! Anche Aristotele lo dice: «È solo dei forti perseverare nelle cose ardue».

Noi povere creature umane siamo deboli per natura. Nell'ordine soprannaturale siamo addirittura zero: *Sine me nihil potestis facere*²²! Come perseverare in opera tanto ardua, tanto contraria alla natura guasta, alle passioni disordinate, tanto ostacolata dal mondo e dal demonio?

Se un profeta Elia esclama: «Basta, Signore, fammi morire!»²³. Se un apostolo Paolo ripete: «Me infelice! Chi mi salverà da questo corpo di morte? La vita mi pesa e vorrei morire»²⁴. Se anime così grandi e consumate nella santità, hanno sentito sì vivamente il terribile peso della prova della lotta quotidiana, che diremo noi, anime fragili e ancora bambine nel combattimento spirituale?

Difficile dunque perseverare nel bene, difficile andare sempre contro corrente, salire, salire senza tregua, a volte senza luce, senza gioia su l'arduo monte della perfezione! Eppure bisogna perseverare, bisogna tenere duro dinanzi a qualsiasi ostacolo, tenere duro contro le seduzioni del mondo, del demonio e della carne. Tener duro ridicendo nel nostro intimo le parole di Paolo: *Omnia possum in eo qui me confortat*.²⁵ Rievocando le parole di Gesù al medesimo apostolo: *Sufficit tibi, Paule, gratia mea; nam virtus in infirmitate perficitur*²⁶.

²¹ *Ap* 2,10.

²² *Gv* 15,5.

²³ *1Re* 18,4.

²⁴ *Rm* 7, 24.

²⁵ *Fil* 4,13.

²⁶ *2Cor* 12,9.

Bisogna tener duro contro tutto e contro tutti invocando la grande massima del Vangelo: «Che giova possedere tutto il mondo se si perde l'anima?»²⁷. Il mondo passa, l'anima è eterna!

Tener duro, pensando a Gesù, che nasce in una stalla e muore su di una croce, dopo aver superato, per amore del Padre e per amor nostro, prove senza nome e senza numero.

Tener duro come hanno fatto, come fanno i santi, i veri figli di Dio, che soffrono, combattono, pregano e muoiono amando e benedicendo la mano che li percuote.

Tener duro imitando – nel bene – la tenacia, la ostinatezza dei settari, dei comunisti, che per un falso, assurdo ideale affrontano sacrifici e sofferenze d'ogni genere.

Tener duro, mio carissimo don Orlando, perché qui è la nostra pace, la nostra vera gloria, la sicura speranza dell'eterna beatitudine.

Perché insisto su questo punto? Tu sei ancora giovane, ora senti in te stesso fervore, entusiasmo, ardore per il bene. È la carezza del buon Padre verso il figlioletto ancora inesperto della vita. Ma attendi! Verrà la prova! Il cielo sereno sarà coperto di dense tenebre, alla gioia, al fervore, all'ardore forse subentreranno la tristezza, il tedio, l'aridità, la nausea. Ebbene, carissimo, allora, soprattutto, bisogna tener duro cioè tenersi attaccato alla croce con Gesù, pregare, pregare, sperare, sperare *contra spem*²⁸, gridare con Giobbe, nel colmo della prova: *Domine, etsi occideris me, in Te sperabo*²⁹! E sarà il preludio della vittoria! *Venient angeli et ministrabunt tibi*³⁰. *Eris benedictus in saecula quia fecisti viriliter*³¹!

Prega per me ed ottienimi la grazia di praticare ciò che con grande affetto, suggerisco a te. Sono contento che costì ti trovi

²⁷ Cf. *Mt* 16,26.

²⁸ *Rm* 4,18.

²⁹ *Gb* 13,15.

³⁰ Cf. *Mc* 1,13.

³¹ Cf. *Gdt* 15,11.

bene e lavori. Il Signore ti assista sempre. Qui, grazie a Dio, tutti bene. Perdonami questa lettera sconclusionata e la pessima calligrafia. Ecco che valgo!

Ti saluto e ti abbraccio con affetto e prego il Signore di benedirti.

Aff. mo confr. *in Corde Jesu*

D. Gioacchino Maria

IV

I.M.I.B.

ABBAZIA MONTE OLIVETO MAGGIORE
(Siena)

13-2-1953

Carissimo don Orlando,

Ho ponderato ciò che mi scrivi riguardo a Giulio³². Se le cose stanno proprio come tu dici, non c'è da tergiversare. Le leggi della Chiesa esigono che il candidato al sacerdozio abbia sufficiente capacità intellettuale per compiere il corso degli studi e sia atto poi ad esercitare con frutto e decoro il sacro ministero. Se Giulio stenta tanto ora nell'apprendere e nel ritenere, che sarebbe domani nelle difficili materie del liceo e del corso teologico?

Se dunque il giovane è ben disposto, se è convinto di poter continuare negli studi, se viene volentieri a Monte Oliveto per iniziare

³² Giulio Liberatore, nato a Colleparado (Frosinone) il 17 settembre 1933, probando a S. Miniato a Firenze e a S. Maria in Campis a Foligno, fu inviato a Monte Oliveto dove fece la vestizione il 6 settembre 1953 con il nome di d. Tarcisio Maria. Emise la professione semplice il 12 settembre 1954 e la professione solenne il 15 agosto 1958. Ordinato sacerdote l'8 luglio 1962 da mons. Mario Ismaele Castellano, arcivescovo di Siena, è stato maestro dei novizi a Monte Oliveto Maggiore e decano dei chierici a Settignano. È deceduto il 24 settembre 2010 nell'abbazia di S. Maria del Pilastrello a Lendinara (Rovigo).

il noviziato di fratello converso, non c'è da perdere tempo. Scrivendo proprio oggi al R.mo Padre Generale a Tanzemberg gli accennavo la cosa e aggiungevo: interpretando il suo pensiero, faccio venire subito il giovane a Monte Oliveto.

Per iniziare il noviziato occorrono questi documenti: 1. Certificato di battesimo; 2. Certificato di cresima; 3. Lettera testimoniale della Curia Vescovile cui appartiene Giulio a norma del canone 544; 4. Una tua relazione dettagliata su la condotta del giovane sia a San Miniato che a Foligno da presentarsi al capitolo conventuale. Tale relazione sia confermata dal Superiore.

Se i tre primi documenti non li ha, sarebbe bene li chiediate subito voialtri per guadagnare tempo. Stando così le cose, potete mandarlo quando credete qui.

Saluti a te e al P. Priore

Dev. D. Gioacchino Maria

V

I.M.I.B.B.

ABBAZIA MONTE OLIVETO MAGGIORE
(Siena)

27-5-1953

Carissimo don Orlando,

Allo spirare del bel mese di Maria t'invio due righe per assicurarti che ti ho sempre presente nelle mie povere preghiere, con vivo desiderio che Gesù e la nostra Madre celeste vivano sempre più intensamente in te: nella mente, nel cuore, nella parola, nell'azione e t'incoraggino ad essere sempre più veracemente degno ministro di Dio, degno figlio del Beato Bernardo.

Tu, carissimo, chiedi per me questa grazia! A ricordo del maggio ti mando il bel canto mariano, opera di un nostro monaco. Si avvi-

cina la grande battaglia³³! Prega e fa pregare e fate, possibilmente, un po' di propaganda!

Qui tutti bene. Ti saluto e ti abbraccio

Aff. mo confr.
D. Gioacchino Maria

VI

I.M.I.B.

ABBAZIA MONTE OLIVETO MAGGIORE
(Siena)

17-12-1953

Carissimo don Orlando,

Avrei voluto farmi vivo prima, ma non sono stato né sto bene. Il giorno 12 novembre u. s. me ne capitò una bella, per non dire assai brutta! Tornando in serata tardi dal bivio, arrivato a Monte Oliveto urtai in un grosso legno, che gli operai avevano messo attraverso alla strada per impedire l'accesso alle macchine, e caddi di piombo all'ingiù. Ferite alla faccia, al naso, alle mani, contusione alle gambe. Le ferite, ormai sono scomparse, ma risento assai notevolmente gli effetti della scossa nervosa alla testa e nella regione cardiaca. Mi farò visitare per sapere l'entità del male. Incidenti stradali a chi non viaggia mai! Pazienza! Prega per me.

Non occorre dirti che ti ho tenuto e ti tengo presente nelle mie povere preghiere, specie nella S. Messa, perché il Signore sia sempre con te, ti sia largo della sua grazia efficace onde tu possa continuare con animo forte e volenteroso nell'opera preziosa della tua santificazione. Non ti raffreddino l'ambiente, gli studi forse defatiganti, il chiasso, gli esempi etc... Ricorda la parola profonda di san Paolo: *Diligentibus Deum, omnia cooperantur in bonum*³⁴.

³³ Le elezioni politiche del 7 giugno 1953.

³⁴ *Rm* 8,21.

Compi meglio che puoi le tue pratiche di pietà, specie la S. Messa e la meditazione. Tieniti abitualmente alla presenza di Dio a mezzo di sante giaculatorie e interne aspirazioni. Desidera veramente e chiedi con ferma fiducia al Cuore di Gesù e al Cuore Immacolato di Maria la tua perseveranza nel bene, la tua e l'altrui santificazione. Questo è tutto dinanzi a Dio!

Per oggi mi fermo qui. Se mi assisterà la salute ti riscriverò a breve scadenza. Ricordami a Gesù: ne ho tanto bisogno!

Saluto e auguro buone feste

Aff. mo D. Gioacchino Maria.

VII

I.M.I.B.

Monte Oliveto Maggiore, 22-2-1954

Carissimo don Orlando,

Spero che don Mario³⁵ ti abbia fatto recapitare la lettera che dimenticò qui e poi mi assicurò che te l'aveva spedita per posta. Non c'era nulla di particolare, ma era almeno un segno sensibile del mio fraterno ricordo e interessamento a tuo riguardo.

Sto ancora poco bene causa la forte bronchite che presi gli ultimi di gennaio. È stato per me un inverno assai penoso questo. Ma tutto alla maggior gloria di Dio! Ti tengo dunque presente e mi auguro che lo studio non abbia a raffreddare in te lo spirito di pietà e la ferma volontà di tendere, con la divina grazia, alla perfezione religiosa.

Per cercare sinceramente Dio, tutto serve in bene. Lo dice l'apostolo: *Diligentibus Deum, omnia cooperantur in bonum*³⁶. Coltiva con impegno lo spirito di fede, che è sorgente di ogni virtù e di ogni opera meritoria. Roma cristiana parlerà certamente al tuo

³⁵ D. Mario Pinzuti, monaco di Monte Oliveto.

³⁶ *Rm* 8,21.

spirito. L'esercito dei martiri gloriosi che costì – anche a pochi passi del monastero³⁷ – dettero gaudiosamente la vita e il sangue per Cristo, ti dice che cosa può la fede viva, potenziata di opere buone e di seria meditazione. *Sancti per fidem vicerunt regna*³⁸!

Ricordami nella S. Messa: ho tanto bisogno del divino aiuto!

Ti saluto e ti abbraccio *in Corde Jesu*

Aff. mo confr. D. Gioacchino Maria.

VIII

ABBAZIA MONTE OLIVETO MAGGIORE

(Siena)

9-12-1954

Carissimo don Orlando,

Grazie vivissime del libretto, che leggerò volentieri e con calma. Avevo letto qualche cosa di questa nuova, preziosa rivelazione, ma non conoscevo i particolari. Quante commoventi invenzioni escogita il Cuore misericordiosissimo di Gesù per farsi amare e così rendere felici le anime in questa e nell'altra vita! Eppure c'è tanta poca corrispondenza, tanta poca generosità anche nelle anime consacrate, cominciando dalla mia povera anima! Bisogna gridare con la voce, con le lacrime, con le opere insieme al profeta: *Converte nos Domine*³⁹!

Ti ricordo con immutato affetto a Gesù. *Ut tu fac similiter*⁴⁰! Saluto e auguro fin d'ora buon Natale e Capo d'anno

Aff. mo D. Gioacchino Maria.

³⁷ L'abbazia di Santa Maria Nova (S. Francesca Romana) al Foro Romano vicino al Colosseo.

³⁸ *Eb* 11,33.

³⁹ *Lam* 5,21.

⁴⁰ Cf. *Lc* 10,37.

IX

I.M.I.B.B.

Vivat Cor Aeterni Regis!
Monte Oliveto Maggiore, 6-1-1955

Carissimo don Orlando,

Viviamo nell'infanzia del nuovo anno! E anche questo par ci dica: vivi anche tu vita di infanzia: vivi la tua infanzia spirituale, tanto bella, tanto serena, tanto gioiosa! Ma più efficacemente dell'anno, questa divina infanzia ce la predica il Bambino di Betlemme, il Bambino dei nostri presepi, tanto affollati oggi dai fedeli. Bello, divino vivere questa infanzia spirituale contemplando con amore Gesù Bambino! Egli, la Sapienza increata, la santità assoluta, si fa piccolo – *Parvulus* – semplice, bisognoso di tutto e di tutti!

In questa visione celeste, sentita, vissuta, amata, cadono infranti tanti idoli, che le passioni e il demonio tentano tenacemente di tenere in piedi sul mistico altare del nostro povero cuore. Idoli adorati, incensati, amati pazzamente da milioni e milioni di cuori! Ed io pure, misero, se mi ripiego sinceramente, anche per breve momento, sul mio cuore, se leggo sinceramente nel fondo del mio spirito vedo, esterrefatto, una moltitudine di questi idoli nefandi, che profanano, dissacrano il tempio santo di Dio! Non li enumero perché troppo noti.

Carissimo don Orlando, imploriamo dal divino Fanciullo, per intercessione della sua e nostra SS. ma Madre, la grazia preziosa della semplicità cristiana, della infanzia spirituale. Essa va a Dio sorridendo, opera soffre muore sorridendo! La sua divisa è: sì, sì; no, no⁴¹. È quella della sincerità, schiettezza, candore. Si oppone all'astuzia, alla doppiezza, alla malizia. Vede in tutto, in tutti il lato buono e vela con dolce carità il lato cattivo o lo interpreta

⁴¹ Cf. *Mt* 5,37.

benignamente. Gesù ce lo ricorda: «Siate semplici come colombe, fatevi piccoli come bambini⁴²; se il tuo occhio è semplice, tutto il corpo sarà luminoso»⁴³!

Semplici, ingenui, spogli di malizia quali teneri bambini! Oggi! In un mondo pieno zeppo di malizia, di ipocrisia, di insincerità! Sì, è possibile con la grazia, con la contemplazione abituale del mistero di Betlemme! E glorificheremo Dio, e gioveremo tanto alle anime. Perché la semplicità cristiana non cerca che Dio e la salute delle anime in tutto, sempre, ovunque, come Gesù.

Semplici e prudenti! «Semplici come colombe, prudenti come i serpenti»⁴⁴. È la parola d'ordine che Gesù dette ai suoi quando li lanciò alla conquista delle anime. La prudenza cristiana – *recta ratio agibilium* – suggerisce i mezzi più acconci per un determinato fine, fa ponderare il *pro* e il *contra*, fa evitare gli scogli e le imboscate nel cammino pericoloso della vita, nei vari rapporti col prossimo.

Carissimo don Orlando, tu hai iniziato con entusiasmo il sacro ministero. Sei e sarai in contatto con le anime. Ricorda la parola d'ordine di Gesù ai suoi cari! Munito di queste virtù il tuo ministero sarà benedetto da Dio. E ti gioveranno assai anche nella vita di comunità!

Ho terminato la lettura del libretto inviatomi. È molto interessante e farà del bene come l'altro: *Invito all'amore*⁴⁵.

Ti auguro ogni bene nel Signore! Ricordami ogni mattina all'altare. Perdona l'orribile calligrafia e abbiti un fraterno abbraccio

D. Gioacchino M. Aldinucci

P.S. Questo sgorbio di lettera non attende risposta. Chiede il tuo quotidiano, fraterno ricordo al Signore. Salutami i cari confr-

⁴² Mt 10,16. Cf. 18,3.

⁴³ Mt 6,22.

⁴⁴ Mt 10,16.

⁴⁵ Vedi sopra nota 14.

telli, in particolare il mio carissimo nipote abate D. Vittorino, che sabato sarà costì⁴⁶.

X

I.M.I.B.

ABBAZIA MONTE OLIVETO MAGGIORE

(Siena)

12-4-1955

Carissimo don Orlando.

Scrivere a te di cose spirituali, è portare l'acqua al mare, perché, come già mi dicesti, sei ben assistito e quindi ben corazzato contro gli eventuali assalti del nemico. Pure t'invio ancora due povere righe, prima perché, una parola buona, fraterna, ispirata dalla carità di Cristo, fa sempre bene all'anima ben disposta, può contribuire a rafforzare i santi propositi di bene, di perfezione che, purtroppo, nella diuturna lotta possono indebolirsi, raffreddarsi. E poi la mia povera parola vuole anche assicurarti che non ti dimentico, non ti perdo di vista!

Che dirti dunque mio caro? Nulla di mio! Ma ricordo a me e a te le parole di Gesù: *Manete in me et Ego in vobis. Ego sum vitis, vos palmites*⁴⁷. *Pax vobis. Sicut Pater misit me, Ego mitto vobis. Accipite Spiritum Sanctum*⁴⁸. *Vos estis lux mundi... vos sal terrae*⁴⁹.

⁴⁶ D. Vittorino Aldinucci (1912-2004) nominato abate commissario del monastero Cristo Re di Gelrode a Lovanio (Belgio), era stato benedetto abate il 21 dicembre 1954 da mons. Mario Toccabelli, arcivescovo di Siena, nella chiesa abbaziale di Monte Oliveto Maggiore. Dal 1962 al 1989 è stato abate dell'abbazia di San Miniato al Monte a Firenze.

⁴⁷ *Gv* 15,4-5.

⁴⁸ *Gv* 20,21.

⁴⁹ *Mt* 5,13-14.

Basta! Ce n'è per un anno di meditazione! Ogni inciso è programma di santità, di fecondo apostolato. Oggi! Oggi, lo sai, non si crede più alla parola, si crede al fatto, all'esempio.

Caro don Orlando, coraggio dunque! Fiducia, fiducia, fiducia nella santità, nel raggiungimento del nostro ideale monastico e sacerdotale!

Sii saggio, sii accorto, serio, illuminato, forte, superiore all'ambiente, alle debolezze, alle mediocrità, alle meschine involuzioni! Ciò vuole l'onore di Dio, cui servi, la nobiltà, la pace, la felicità temporale ed eterna dell'anima tua.

Ricordami sempre nella S. Messa.

Tuo aff. mo conf. *in Corde Jesu*

D. Gioacchino Maria.

XI

I.M.I.B.B.

ABBAZIA MONTE OLIVETO MAGGIORE

(Siena)

29-9-1955

Carissimo don Orlando,

Ti sono debitore di una lettera da Roma e di una cartolina da Lovanio. Grazie infinite del buon pensiero e del grato ricordo di questo tuo vecchio confratello. Benché io sia tardo a scrivere, però ho un ricordo quotidiano, vivo, affettuoso, a Gesù Ostia per te e per gli altri confratelli.

Sono lieto che tu sia stato a Lovanio presso i nostri cari confratelli che, credo, ti avranno fatto cordialissime accoglienze, specie il carissimo Padre Abate D. Vittorino. A tempo e comodo vorrai manifestarmi le impressioni che ne hai riportato e che, indubbiamente, saranno ottime!

Anch'io ero stato invitato a voce e in scritto dal mio caro nipote, ma non ho osato accettare sia per l'età mia, sia per il lungo viaggio,

sia per non uscire da questa sacra solitudine alla quale, ormai, mi sono vivamente affezionato.

Mio carissimo don Orlando, ti penso spesso come si pensa ad una persona amata, ad una persona in cui abbiamo riposto le più vive, rosee speranze! Speranze per la Congregazione, per questa Casa Madre, che ha tanto, tanto bisogno di buoni soggetti che vivano in pieno la propria vocazione monastica e sacerdotale, che siano mistica luce per la loro esemplare condotta, sole celeste per la loro ardente carità fraterna. Troppo necessari tali soggetti ovunque, ma qui in particolare dove crescono le tenere pianticelle della Congregazione e cui è tanto indispensabile il vivo innaffio dell'esempio!

Lo ripeto: nutro vivissima speranza su di te e penso di non ingannarmi! Lavora dunque, carissimo, lavora alacremente ogni giorno, ogni ora, ogni momento al perfezionamento soprannaturale del tuo spirito, a formarti una mente, una volontà, un cuore secondo il Vangelo eterno di Cristo. È il lavoro più nobile, più prezioso, più accetto a Dio di qualsiasi altro lavoro. Lo sai meglio di me!

Tu certamente non hai bisogno dei miei richiami. Solo ti esorto ad essere sempre fermo nei tuoi santi propositi di voler vivere in pieno la vocazione monastica-sacerdotale! È la nostra vera, grande gloria dinanzi a Dio e agli uomini. Non è la scienza – per sé – che converte le anime e le conduce a Dio, è la virtù, è la santità. Il mondo, oggi, non crede né si arrende alle parole dette, ma crede e si commuove dinanzi allo spettacolo della virtù, specie della carità e del distacco dalle cose mondane.

Che il buon Dio conceda a te, a me, a tutti il suo spirito! Che infiammi il nostro cuore del suo amore, che distrugga il peccato e trasfiguri l'anima! Questo il mio fraterno augurio!

Ti saluto e ti abbraccio.

Aff. mo confr. *in Corde Jesu*

D. Gioacchino M. Aldinucci

XII

ABBAZIA MONTE OLIVETO MAGGIORE
(Siena)

14-II-1955

Carissimo don Orlando,

Lessi con vero piacere la tua graditissima lettera e te ne ringrazio. Assai lieto delle buone notizie che ti trovi contento e tranquillo. Questo è segno che la grazia di Dio è in te, opera in te e, per tuo mezzo nelle anime. Ora urge che questa grazia, questa vita divina che è in te e spero che sia anche in me, benché indegno, cresca, vigoreggi sempre più ogni giorno! E giunga – deve! – sino al pieno sviluppo: a quel grado di santità, che il buon Dio ci ha destinato. La grazia è luce, è vita, è forza, è amore! La luce illumina, riscalda e guida! La vita è principio attivo intrinseco per cui l'essere si evolve senza tregua verso la propria perfezione.

La forza è un vigore interiore, una spinta potente a superare ogni ostacolo che si oppone al fine cui essa tende. L'amore è sintesi di luce, di vita, di forza e in più termine di ogni attività, di ogni sforzo, di ogni sospiro e desiderio: è la perfezione, è la beatitudine perché è unione, fusione con Dio sommo bene.

Avanti dunque, mio carissimo don Orlando! Siamo ministri di Dio e dobbiamo, vogliamo essergli fedeli sempre e ovunque *in ac-cepto ministerio implendo*. Siamo ambasciatori di Dio presso il popolo e dobbiamo essere sinceri con questo popolo, con le anime, dicendo a tutti la verità, ripetendo a tutti la volontà del Signore. Siamo figli di Dio e dobbiamo mostrarci tali sempre, ovunque, con tutti. Santamente fieri della nostra divina filiazione, dobbiamo sentirci superiori alle vanità, alle caducità, alle false attrattive e lusinghe del mondo!

Figli di Dio, nati da Dio, amati da lui di un amore infinito, dello stesso amore onde ama il suo Unigenito Figliolo Gesù Cristo. E con Gesù dobbiamo sentire e ripetere – nell'intimo del cuore – :

*Exivi a Patre et veni in mundum, iterum relinquo mundum et vado ad Patrem*⁵⁰. Questa la nostra gloria, la nostra immensa felicità! Questo l'ideale, che deve brillare pienamente nell'intimo del nostro spirito e deve stimolarlo senza tregua, soavemente e fortemente, a realizzarlo perfettamente in se stesso.

È vero: difficile è andare contro corrente! Nel combattimento spirituale – forse più che in quello materiale – l'anima si stanca, si scoraggia, specie quando non risultato positivo [sic!]. Il maligno soffia senza posa su la triplice concupiscenza, che regna in noi e la povera anima oppressa, quasi smarrita, è costretta a ripetere con San Paolo: *Infelix me homo, quis me liberabit de corpore mortis huius*⁵¹? Ma non temiamo. Dio è con noi! *Et si Deus pro nobis, quis contra nos*⁵²! Al demonio, al mondo, alla carne, alle passioni tutte, rispondiamo coi santi: *Non licet!* Dio non vuole! Niente contro Dio, ma tutto per lui! Non temiamo, ma confidiamo, confidiamo fermamente in Colui che ci ha chiamati, ci ama e ci vuol santi! Confidiamo in Colei che è nostra Madre amorosissima e ci tiene per mano e ci difende come nessuna mamma il proprio bambino!

Difficile andare contro corrente! Sì, ma non siamo soli a combattere. C'è la grazia di Dio che combatte in noi, per noi! E con l'aiuto della grazia si vince, malgrado la corrente contraria, malgrado i tanti ostacoli interni ed esterni. È la storia, è l'esperienza che confermano ciò. Milioni e milioni di creature umane hanno raggiunto la vera santità in circostanze e ambienti i più difficili. Giobbe si fa santo in terra pagana, a contatto di amici falsi e di una moglie mondana. David si fa santo in mezzo al fragore delle armi. Luigi IX nel secolo XIII, Pio X nel secolo XX si fanno santi in una corte! Ecco la potenza della grazia, generosamente corrisposta dall'anima!

⁵⁰ *Gv* 16,28.

⁵¹ *Rm* 7,24.

⁵² *Rm* 8,31.

Grazia e buona volontà: ecco, mio caro don Orlando, gli artefici della nostra santità! Non ci machi mai né l'una né l'altra e il problema della nostra vocazione sarà risolto brillantemente. Non pensiamo al domani che non dipende da noi. Diamo a Dio con fede, con amore filiale il momento presente perché questo solo è nostro ed è la moneta con cui compriamo l'eternità beata!

Carissimo don Orlando, forse ti ho fatto una predica, che tu potevi fare molto meglio di me! Non guardare al disordine dei pensieri e la bruttezza della calligrafia. Guarda solo l'affetto vivissimo che ha vergato queste povere righe!

Accetto volentieri di aiutarti per il bene di qualche anima, che tu mi vuoi assegnare, benché io sia tanto indegno. Offrirò il mio mal di testa, che Gesù mi regala assai spesso, e un *memento* speciale nella S. Messa. Tu ricordami ogni giorno a Gesù-Ostia. Con saluti e ogni bene

Aff. mo conf. D. Gioacchino Maria

XIII

I.M.I.B.

Monte Oliveto Maggiore, 27-2-1956

Mio carissimo don Orlando,

Tu, certo, non penserai che io ti abbia perso di vista! No, non lo pensi perché senti che non saresti nel vero! Vorrei che il mio perenne fraterno ricordo si concentrasse in una corrispondenza viva più frequente. È stato, è mio desiderio, ma non vi sono riuscito! Sono qui solo da più di un mese e lo sarò fin verso Pasqua, solo a sorvegliare, a controllare l'andamento di una comunità numerosa. A volte manca il tempo, a volte la forza volitiva di prendere la penna e scrivere.

In questo momento di quiete ti scrivo per dirti che cosa? Quante cose, tanti pensieri attraversano il mio spirito e non so come scegliere! Scelgo quello che mi sembra di più attualità: il mistero

della Quaresima. È mistero perché ignorato, incompreso non solo dalla massa del popolo cristiano, ma dai corpi scelti di Cristo Re: dai sacerdoti, dai religiosi del nostro tempo! Si ripetono, in genere, le belle formule liturgiche del Messale e del Breviario, ma, quasi macchinalmente, in fretta, perché? *Maiora premunt!* Perché? Perché lo spirito è vuoto, il cuore è freddo, la fede bambineggia. Non sia così per me, per te, caro don Orlando. Viviamo la S. Quaresima secondo lo spirito e la volontà della S. Chiesa!

Gesù assomiglia il cristiano, specie il religioso, ad un granello di frumento. Il granello ha in sé un germe vitale, che tende a evolversi, a fecondarsi, a moltiplicarsi. Ma a ciò non giunge se non attraverso ad una misteriosa metamorfosi: morire in seno alla terra, deporre la veste natia e, sotto l'azione della pioggia e del sole sorgere dal seno della terra, dalla sua mistica tomba, pianta verdeggianti, piena di vita e di forza.

Tale il mistero della Quaresima per il seguace di Cristo. Mistero di morte! *Nisi granum frumenti mortuum fuerit...*⁵³ Morte dell'uomo adamitico, carnale, terreno. Come attuarlo? Mediante l'esercizio della penitenza. Penitenza corporale e spirituale. Sottoporre ad una severa e perseverante disciplina i cinque sensi esterni e i quattro interni. Tenerli chiusi abitualmente alle impressioni molteplici del mondo esterno. Con ciò si ha la completezza esterna del monaco, necessaria, ma non principale. Disciplinare le facoltà spirituali dell'anima: l'intelletto e la volontà. Orientarle decisamente ed energicamente verso il loro soggetto essenziale: il vero e il bene, quindi verso Dio, vero e bene supremo. Contemplare Dio: vero supremo. Amare Dio: bene supremo! Vivere Dio, amare Dio in se stesso, negli altri; vedere, amare gli altri in Dio. Far sì che Dio viva in noi da sovrano, eliminando ogni esigenza smodata dell'io, raddrizzando ogni inclinazione, ogni desiderio meno retto, rafforzando ogni giorno in noi questa magnifica vita soprannaturale, da

⁵³ *Gv* 18,24.

poter applicare in pieno a noi: *Vos mortui estis et vita vestra est abscondita cum Christo in Deo. Cum Christus apparuerit vita vestra tunc et vos apparebitis cum ipso in gloria*⁵⁴.

Questo se non erro il contenuto genuino del mistero quadragesimale: morire a sé per vivere e risorgere con Cristo, mediante l'esercizio della vera penitenza.

Carissimo, preghiamo e chiediamo *ad invicem* questa insigne grazia! Io ne ho tanto bisogno!

Con vivo affetto fraterno tuo

D. Gioacchino Maria.

XIV

ABBAZIA MONTE OLIVETO MAGGIORE

(Siena)

10-4-1956

Carissimo don Orlando,

Grazie del tuo scritto. Mi fa molto, molto piacere che sei contento e che hai ferma volontà di mantenerti fedele a Dio, anzi di crescere ogni giorno in questa filiale, devota, fervida fedeltà a Colui, che, senza tuo merito, ti ha scelto tra mille, ad essere suo confidente, suo amico – *vos dixi amicos*⁵⁵! – suo ministro nell'opera sublime della redenzione.

Ne ringrazio di cuore il Signore e lo prego umilmente a concederti la perseveranza nella quotidiana fedeltà alla duplice vocazione!

E tu, carissimo, prega tanto anche per me, che sono ben lontano dalla perfezione che promisi nella santa professione e l'eternità mi si avvicina rapidamente! Nel mese p. v. celebrerò, a Dio piacendo,

⁵⁴ *Col* 3,3.

⁵⁵ *Gv* 15,15.

il mio 50° di sacerdozio⁵⁶. Ricordami al Cuore misericordioso di Gesù Sacerdote.

Con saluti e auguri di bene.

Aff. mo confr. D. Gioacchino M. Aldinucci

Roberto Donghi
donrobertodonghi@gmail.com
Monaco benedettino di Monte Oliveto
Abbazia di Monte Oliveto

⁵⁶ D. Gioacchino Aldinucci fu ordinato sacerdote da mons. Giuseppe Ceppetelli, Vicegerente di Roma, nella Cappella del Pontificio Seminario Romano, il 20 maggio 1906, domenica V dopo Pasqua. Celebrò il 50° anniversario dell'ordinazione sacerdotale a Monte Oliveto Maggiore, il 20 maggio 1956, solennità di Pentecoste.

Abstracts

Viene pubblicato un altro gruppo di 14 lettere di direzione spirituale inviate negli anni 1952-1956 da d. Gioacchino Aldinucci al giovane monaco d. Orlando Donatelli nelle quali, come annotava nel suo diario il destinatario, l'allora Vicario dell'Abate generale, già maestro dei novizi di diverse generazioni di monaci olivetani, si rivela uomo di Dio per sicurezza di dottrina e per esemplarità di vita.

We have published a group of 14 letters (1952-1956) of spiritual direction addressed to the young dom Orlando Donatelli from dom Gioacchino Aldinucci, in which, as the addressee noted in his diary, the then Vicar to the Abbot General, as well as novice master of a number of Olivetan monastic generations, is clearly revealed as being a man of God due his sound doctrine and exemplary life.

Sont ici publiées un autre groupe de 14 lettres de direction spirituelle envoyées dans les années 1952-1956 par d. Gioacchino Aldinucci au jeune moine d. Orlando Donatelli. Dans ces lettres, comme le destinataire le notait dans son journal, celui qui était alors Vicaire de l'Abbé Général, et déjà maître des novices de plusieurs générations de moines olivetains, se montre homme de Dieu par la sûreté de sa doctrine et l'exemplarité de sa vie.

Publicamos um outro grupo de 14 cartas de direção espiritual enviadas nos anos 1952-1956 por D. Joaquim Aldinucci ao jovem monge D. Orlando Donatelli nas quais, como escrevera no seu diário o destinatário, o então Vigário do Abade Geral e mestre de noviços de várias gerações de monges olivetanos, revela-se um homem de Deus pela segurança de doutrina e por exemplo de vida.

Valerio Cattana

**CLAUDIO LEONARDI E
LA “FINE DEL MONACHESIMO?”**

Nella prospettiva del 2015 dedicato da Papa Francesco alla Vita Consacrata¹ ci è parso più che opportuno rimettere a fuoco talune considerazioni, nel nostro caso, sulla vita monastica.

Nel recente volume *Il senso del Medioevo. In memoria di Claudio Leonardi (Rovereto, 14 maggio 2011)*² forse non sarebbe stato completamente fuori luogo una sintesi del suo pensiero sull'attualità o meno di quel Medioevo monastico oggetto dei suoi studi, nelle sue componenti mistiche e ascetiche³. Tanto più che questa sua

¹ A questo proposito cf. R. NARDIN, *Chiamati a essere segno profetico nella Chiesa e per il mondo. L'anno della vita consacrata voluto dal Papa*, in *Avvenire*, 1 dicembre 2013, 2.

Sulla problematica del monachesimo oggi, si possono leggere interessanti spunti di riflessione anche in recenti pubblicazioni quali: AA.VV., *La sapienza del cuore. Omaggio a Enzo Bianchi*, Einaudi, Torino 2013; per il monachesimo femminile, in particolare, MADRE IGNAZIA ANGELINI, *Mentre vi guardo. La badessa del monastero di Viboldone racconta*, Einaudi, Torino 2013 e a cura di MARIA IGNAZIA ANGELINI, *Un'umile fedeltà quotidiana. Parole come benedizione: il vescovo Carlo Maria Martini alla comunità monastica*, Viboldone 2013. Disponiamo ora anche della occasionale ma magistrale visione d'insieme sulla vita consacrata di Papa Francesco: “*Svegliate il mondo*”. *Colloquio di Papa Francesco con i Superiori Generali*, in *La Civiltà Cattolica*, 4 gennaio 2014, 3-17.

² Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2012. E precedentemente *L'esperienza intellettuale di Claudio Leonardi*, a cura di A. PARRAVICINI BAGLIANI - E. MENESTÒ - F. SANTI, con la bibliografia completa degli scritti di Claudio Leonardi e una sua nota autobiografica, Firenze Edizioni del Galluzzo 2011.

³ Si veda, intanto, E. BIANCHI, *Il monachesimo alle soglie del duemila*, in *Monachesimo e Terzo Millennio*, Abbazia di Praglia 1998, 132, alla nota 17.

visione era stata replicata e motivata anche a livello giornalistico, a distanza di una ventina di anni⁴.

In questi due momenti per così dire “triadici” (entrambi con lo schema: botta – risposta – replica) si inseriscono, sia pure a diverso livello, due monaci benedettini: d. Gregorio Penco, monaco benedettino sublacense dell’abbazia di santa Maria di Finalpia (SV)⁵ e d. Giovanni M. Ponticelli, benedettino olivetano dell’abbazia di Monte Oliveto Maggiore (SI).

Il punto di partenza del professor Leonardi è il concetto stesso di santità. «La santità – scrive il predetto – è il processo di incorporazione dell’uomo in Cristo per Spirito al Padre»⁶. «Per molti secoli la santità ha avuto per modello la figura del monaco. Se ora questa figura può considerarsi esaurita, dal secolo IV al secolo XX si è potuta esprimere solo per mezzo della santità monastica»⁷ che Leonardi pone in termini di “divinizzazione” per cui «la santità non consiste in un entrare-in-possesso di Dio, ma nell’essere-posseduto». «Si può parlare di storia della santità come storia del linguaggio cristiano della santità [...] Il linguaggio monastico è stato preceduto dal linguaggio martiriale [...] Il cristiano è chi subisce dolore e morte, ma nella morte scopre pienamente la vita»⁸. «Il monaco è il perfetto seguace di Cristo perché vince il mondo morendo al mondo»⁹. Per cui

⁴ Cf. C. LEONARDI, *Quale futuro per i monaci?* in *Avvenire*, 19 settembre 1979, 18, con replica di d. Giovanni Ponticelli, *Il futuro del monachesimo*, in *Avvenire*, ottobre 1999, 25, e controreplica di Leonardi sulla stessa pagina di *Avvenire*.

⁵ A proposito della sua recente morte, l’11 dicembre 2013, si veda il ricordo di d. Mariano Dell’Omo, *È morto Gregorio Penco. Il segreto è l’empatia*, in *L’Osservatore Romano*, 14 dicembre 2013.

⁶ C. LEONARDI, *Dalla santità “monastica” alla santità “politica”*, in *Concilium* 15 (1979) 84.

⁷ *Ivi*, 84.

⁸ *Ivi*, 85-86.

⁹ *Ivi*, 87.

«la figura monastica con i suoi meriti e i suoi limiti è la sola figura della santità che possa esprimere la divinizzazione nell'epoca costantiniana; ha necessariamente dominato la storia della perfezione fino ad oggi quando si esaurisce il tempo della cristianità»¹⁰. «Un tempo è finito, il modello monastico non è più perseguibile, il rapporto con la storia non più proponibile in termini di cristianità»¹¹.

Ma «Il nuovo modello di santità non potrà rinunciare al frutto del modello martiriale-monastico, la mistica, non potrà per ciò essere semplicemente politico: sarà escatologico; l'escatologia apre il silenzio della mistica alle parole della profezia. Il nuovo modello non chiede la separazione dal mondo, e dunque neppure la conquista del potere del mondo; chiede la presenza nel mondo per svelare al mondo la pienezza teandrica della seconda venuta [...] non come la profezia monastica che indicava alla storia la meta-storia, al presente il futuro [...] ma che vede già la storia nel compimento escatologico»¹².

Questa analisi complessiva del Leonardi costituì uno stimolo alla riflessione che trovò anche in d. Gregorio Penco una voce competente su un argomento «ricco di rapidi passaggi dal piano storico a quello attuale, dalla rievocazione del passato alla considerazione del presente, un profilo storico-ideologico del significato della "santità monastica" [...] con "situazioni e condizioni" che nel periodo medioevale hanno favorito al massimo la realizzazione mentre "paiono essere meno corrispondenti e adeguate al successivo evolversi della Chiesa e della società una volta declinati gli ideali, i valori e i bisogni da cui un simile genere di vita ed un simile "stile" di santità avevano tratto origini»¹³.

¹⁰ *Ivi*, 88.

¹¹ *Ivi*, 95.

¹² *Ivi*, 96-97.

¹³ Cf. G. PENCO, *Medioevo e santità monastica: un'equazione?* in *Studi medievali* 24 (1983) 389.

D. Penco avvertendo quanto «sia sempre rischioso – anche se comprensibile e in certo senso inevitabile – interrogare il passato dietro il richiamo di interessi immediati o di sollecitazioni più prossime»¹⁴, sviluppa le sue considerazioni a partire dall'affermazioni del Leonardi: «Un tempo è finito, il modello monastico non è più perseguibile, il rapporto con la storia non è più proponibile in termini di cristianità»¹⁵.

Analizza, pertanto, nell'articolo sopra citato, le radici storico-ideologiche del monachesimo, enuclea il concetto di teologia monastica (vita profetica - vita apostolica - comunanza di ideali e di beni - martirio e penitenza pubblica unitamente al tema del deserto) riscoperta con particolare interesse e impegno dagli studiosi del nostro tempo¹⁶. Ma, a fronte delle predette motivazioni spirituali vanno evitati per il Penco due estremi: «Il primo consisterebbe nel considerare l'ideale monastico come qualche cosa di totalmente disincarnato [...] il secondo, al contrario, consisterebbe nel considerare questa stessa tradizione come pienamente debitrice di tali condizionamenti al punto di essere, fuori di essi, priva di una propria autonomia e specificità»¹⁷.

Da questa premessa d. Penco tende a confutare l'ipotesi secondo la quale il movimento monastico sarebbe talmente legato agli sviluppi e all'indole stessa della società cristiana da scomparire col declino di quest'ultima¹⁸, concludendo: «ma ciò che rimane difficile è individuare delle linee costanti che entrino sempre e dappertutto in una simile visuale interpretativa e la confermino in maniera univoca»¹⁹. Propone quindi tutta una serie di prese di po-

¹⁴ *Ivi*, 389.

¹⁵ C. LEONARDI, *Dalla santità "monastica" alla santità "politica"*, 95.

¹⁶ G. PENCO, *Medioevo e santità monastica: un'equazione?*, 391.

¹⁷ *Ivi*, 391.

¹⁸ Cf. G. LEONARDI, *Dalla santità "monastica" alla santità "politica"*, 95.

¹⁹ G. PENCO, *Medioevo e santità monastica: un'equazione?*, 393.

sizioni (vedi ad esempio i Vallombrosani e la Pataria; le fondazioni tra Basso Medioevo ed Età Moderna che nulla hanno da spartire con i poteri politici) «della lunga e complessa vicenda storica del monachesimo in quanto istituzione legata ad una determinata società», e viceversa «con la forte funzione oppositiva che il monachesimo ha talvolta assunto nei confronti del potere politico»²⁰.

«Altro e più lungo discorso richiederebbe poi la considerazione del monachesimo orientale per il quale i parametri utilizzati per la nostra società occidentale si rivelano ancor meno validi, date le peculiari condizioni in cui esso è venuto a trovarsi, sia nei Paesi a regime marxista, sia nei Paesi a maggioranza mussulmana»²¹.

«Al di là di troppo rigide schematizzazioni e contrapposizioni – continua il Penco – che non tengono sufficientemente conto della complessità dei fattori in gioco e delle loro varianti [...] bisogna tenere presente che mai la “santità monastica” ha potuto affermarsi allo stato puro, in condizioni, cioè, in cui essa riflettesse pienamente, dal proprio punto di vista le caratteristiche di tutta una società e della stessa Chiesa [...] Ma soprattutto mai il monachesimo ha considerato se stesso come una società di perfetti: a correggere espressioni entusiastiche e ammirative, legate a determinati schemi letterari, erano sempre presenti i testi realistici della Regola benedettina con i suoi richiami [...] a tutte le possibili debolezze umane»²². E ancora: «Senza dubbio, è stato in gran parte per mezzo del monachesimo che l'Occidente è divenuto la *Christianitas*, ma ciò non ha impedito che nell'ambito di quest'ultima mantenessero tutta la loro importanza correnti non cristiane o ereticali, nei cui confronti altre istituzioni (non monastiche) sarebbero state chiamate a prender posizione [...] Ciò deve indurci a

²⁰ *Ivi*, 394. Si veda l'ampia bibliografia richiamata anche in J. LECLERCQ, *Il pensiero che contempla*, Milano 2013.

²¹ *Ivi*, 394, nota 12.

²² *Ivi*, 399-401.

considerare tali istituzioni e le relative estrinsecazioni come qualche cosa di molto più mosso, più sfumato, suscettibile di attese e di sviluppi imprevisti, partecipe di antico e di nuovo, debitore al passato ma anche aperto al futuro»²³.

All'esposizione di d. Penco fa immediatamente seguito sullo stesso numero di *Studi medievali* la replica del Leonardi che ribatte la *Fine del monachesimo*, nel senso che il monachesimo avrebbe esaurito la sua funzione storica, quella di modello di perfezione. «Il modello monastico – afferma il Leonardi – non mi pare oggi perseguibile nella tradizione cristiana come un modello di valore universale [...] Non mi pare che l'uomo contemporaneo [...] possa più pensare un modello di perfezione che contempra il separarsi materialmente dalla comune condizione in una condizione sociale privilegiata [...] nel senso di sottrarsi anche solo per un momento a spartire la vita di tutti [...] Il monachesimo è alla fine, non perché ha fallito il suo compito, ma semplicemente perché l'ha esaurito [...] una risposta databile e datata»²⁴.

Gli altri 800 anni pertanto che seguono il tempo della *Christianitas* «sono – parole testuali – la storia di un residuo del monachesimo!» I nuovi modelli – secondo Leonardi – vanno da Francesco d'Assisi al martirio di Romero. «La fine della cristianità coincide con la fine del modello monastico». E conclude: «non penso di persuadere p. Penco né forse nessun altro con le mie ipotesi, che senza dubbio avrebbero bisogno di più convincenti elaborazioni. Ma non si tratta tanto di persuadere, ma di poter in qualche modo discutere»²⁵.

Ed è quanto tutti noi desideriamo. Ma, al di là delle singole competenze, si tratta, forse, anche di sensibilità diverse.

²³ *Ivi*, 400-401.

²⁴ C. LEONARDI, *Fine del monachesimo*, in *Studi medievali* 24 (1983) 402-404.

²⁵ *Ivi*, 405.

Quasi 20 anni dopo, sia pure a livello giornalistico, ricompare l'interrogativo di Claudio Leonardi: *Quale futuro per i monaci?*²⁶, probabilmente concepito in risposta alla pubblicazione *Monachesimo e Terzo Millennio*²⁷, edita dall'abbazia di Praglia con quattro interventi sul tema da parte di «monaci noti per la loro competenza teologica, storica e nel campo della spiritualità»²⁸. Le loro conclusioni, pur con proposte attuative più adeguate, sono tutte sviluppate sul valore della vita monastica anche nel contesto della Chiesa del Terzo millennio.

Leonardi, tuttavia, torna puntualmente ad insistere su una visione del monaco, da lui non condivisa, secondo la quale «perfetto cristiano è solo colui che rinuncia alla patria, al sesso e al denaro, e per amore di Dio si isola dal consorzio civile, in solitudine (l'eremita) o in comunità con altri (cenobita), per costruire in terra come una cellula di paradiso; è colui che per poter amare pienamente Dio conduce una vita separata e diversa da quella degli altri uomini»²⁹.

In questo medesimo torno di tempo ancora un monaco, d. Giovanni M. Ponticelli dell'abbazia di Monte Oliveto Maggiore (SI), replicava sullo stesso *Avvenire* col titolo *Il futuro del monachesimo*³⁰, particolarmente sulla base di documenti pontifici (riflesso della sua formazione giuridica) in cui si illustra tutta la fecondità spirituale della vita contemplativa pur in presenza di fragilità comuni a tutti gli uomini. Ma, sullo stesso numero del quotidiano citato, veniva inserita una ulteriore replica del Leonardi nei termini seguenti: «Reverendo padre, io non sostengo che il monachesimo sia un fenomeno non-cristiano, che sia, come ella dice, una con-

²⁶ Cf. *Avvenire*, 19 settembre 1999, 18.

²⁷ Cit. alla nota 3.

²⁸ *Ivi*, 7 (d. Gregorio Penco, d. Ghislain Lafont, Enzo Bianchi, d. Bruno Marin).

²⁹ Cf. *Avvenire*, 19 settembre 1999, 18.

³⁰ Del 28 ottobre 1999, p. 25.

tro testimonianza a Cristo. Ci mancherebbe. Intendo piuttosto dire che il monachesimo va compreso nella sua ragione storica [...] Per questo mi sono chiesto quale futuro abbia il monachesimo in analogia al fatto, a noi noto, che esso ha avuto un' origine [...]»³¹. L'equivoco consiste proprio nel fatto di ritenere i monaci gli unici gestori della santità, cosa che mai nessuno e in ogni tempo ha mai pensato. Probabilmente il prof. Leonardi in tutta questa *querelle*, iniziata venti anni prima, si è lasciato troppo suggestionare dalla secolarizzazione che, questo sì, desertifica i valori ... e i monasteri!

Forse il problema vero non sta tanto nell'indubbio valore della vita monastica ma in una forma attuativa più aderente al nostro tempo.

In questa prospettiva ci pare di grande interesse – accanto agli altri preziosi interventi nel volumetto *Monachesimo e Terzo Millennio*³² – la conclusione tratta da Enzo Bianchi con una suggestiva *ars moriendi* che rende più vivo e palpitante il soffio dello Spirito.

«Non spetta certo al monachesimo da solo – scrive Enzo Bianchi – dare risposte: solo la Chiesa nella sua totalità e nel suo essere “nel mondo ma non del mondo” potrà darle. Ma ai monaci è richiesta lucidità su ciò che essi sono e sulla autenticità della loro identità: semplici battezzati che conducono una vita comune nel celibato e nella radicalità della *sequela Christi*»³³.

A questo proposito Enzo Bianchi parla di capacità di far lutto, di *ars moriendi* appunto, ossia di lasciar morire nella vita monastica ciò che non è più in grado di trasmettere vita ... Ossia vigilare a che l'apparenza, la *silhouette* monastica non serva da paravento a una qualità della vita inesistente³⁴.

«E questa vigilanza passa innanzitutto attraverso un discernimento delle vocazioni e un rifiuto di accogliere chiunque uni-

³¹ *Ivi*, 25.

³² Cit. a nota 3.

³³ *Ivi*, 133.

³⁴ *Ivi*, 115-116, 124-125, 144-145.

camente per rimpolpare gli organici di una comunità. Non sto parlando di qualità morali, ma della necessaria consapevolezza che per assicurare un domani alla vita monastica non basta accogliere chi magari si dimostra pieno di zelo ma privo di spessore umano e di intelligenza spirituale. Quest'ultima non va assolutamente confusa con le doti intellettuali: si può benissimo fare vita monastica seria senza essere intellettuali [...]» viceversa

«se, pur di avere novizi, si accettano candidati senza spessore umano di intelligenza e comunione [...] Se, per esempio, si accolgono senza discernimento persone con fragilità psichiche, il loro numero tenderà a crescere per simbiosi, finendo facilmente per paralizzare la vita comune rendendo impossibili riunioni comunitarie, incontri fraterni, assunzioni di responsabilità.

Se in una comunità monastica aumentano a dismisura i fratelli che non amano leggere, che non sono attirati dalla lectio divina sulla Bibbia, che non frequentano i padri della Chiesa, che non si interessano di liturgia, il monastero non potrà sostenersi dignitosamente e non assicurerà trasparenza e significato alla sua testimonianza: all'orizzonte si profilerà non solo la crisi, ma la decadenza. Altre forme di vita cristiana e di vita religiosa, maggiormente legate a una funzione, a un compito preciso da svolgere, possono consentire che un certo spessore di formazione e una certa qualità di interessi riguardino solo alcuni membri della congregazione, ma non il monachesimo e meno ancora il monachesimo dei prossimi decenni. Nel contesto culturale odierno, e in particolar modo nel mondo giovanile, tutto deve essere giustificato, tutto deve avere una sua giustificazione nel presente e in prospettiva futura, non ci si può appellare semplicemente al passato, al "si è sempre fatto così". O chi ha responsabilità in una comunità monastica è capace di dare una giustificazione alle varie osservanze – e una giustificazione apportatrice di vita e di senso – oppure i giovani vivranno quelle osservanze come giogo oppressivo e, non appena possibile, se ne sbarazzeranno, rendendo ingovernabile qualsiasi comunità. Questo è vero a tutti i livelli: dalla liturgia, all'abito, allo stile di vita, al regime alimentare, alle consuetudini. A detta dei sociologi, si tratta di una delle sfide più difficili da raccogliere per gli anziani: provenienti da un mondo culturalmente più omogeneo, dove la tradizione di quel che si era sempre fatto veniva accolta senza difficoltà, si ritrovano disarmati nel dover rendere conto delle ragioni che stanno alla base di ogni consuetudine. Occorre

rivedere con autorevolezza carismatica il rapporto tra significato e significante, interrogarsi sulla capacità di veicolare un messaggio che alcuni gesti hanno perso, saper trovare modalità cangianti per esprimere valori permanenti: sfida difficile ma ineludibile»³⁵.

Allora tra la considerazione sulle radici e i valori datati della vita monastica di Leonardi e quella contrapposta di d. Penco, tra il tentativo di sintesi di d. Ponticelli e le modalità cangianti per valori permanenti di Bianchi, si colloca la prospettiva purificata di una vita monastica presente e futura: i valori se sono veramente evangelici non avranno mai scadenza.

Ma, certamente, il problema che sta a monte si annida sullo sfondo di una selvaggia secolarizzazione che minaccia le stesse radici della nostra civiltà.

Valerio M. Cattana
valeriocattana@libero.it
Monaco benedettino di Monte Oliveto
Abate emerito dell'abbazia di Seregno

³⁵ *Ivi*, 135-137. In linea con l'*ars moriendi* di Enzo Bianchi si pone la stimolante pubblicazione di Madre Ignazia Angelini già citata, *Mentre vi guardo. La badessa del monastero di Viboldone racconta*. Per un recupero purificato dei valori tradizionali rimane sempre insostituibile l'opera di J. Leclercq richiamata alla nota 20, come pure si vedano i recenti contributi: V. CATTANA, *Il monaco benedettino dom Jean Leclercq nel centenario della sua nascita (1911-2011)*, in *Cor unum* 2 (2011) 82-86 e G. MEIATTINI, *Attualità della storia. P. Jean Leclercq vent'anni dopo*, in *La Scala* 67/4 (2013) 263-272.

Abstracts

L'autore prende spunto dalla provocatoria e famosa nota dello studioso recentemente scomparso Claudio Leonardi per la quale il monachesimo, essendo legato ad un modello di cristianità del passato, sarebbe destinato alla fine ormai prossima, per presentare le obiezioni, altrettanto note, di due monaci: d. Gregorio Penco e d. Giovanni Ponticelli. Nella sua tesi, l'autore ribadisce che i valori del monachesimo, se sono veramente evangelici, non avranno mai termine.

Provoked by the late Claudio Leonardi's well-known note stating that since monasticism is tied to a Christian model of the past, it isn't expected to exist much longer, the author presents the well-known objections made by two monks: dom Gregorio Penco and dom Giovanni Ponticelli. In his thesis the author highlights that if it is true that monasticism is based on evangelic values, then it will never end.

L'auteur prend occasion de l'affirmation bien connue et provocatrice du chercheur récemment disparu Claudio Leonardi pour lequel le monachisme, étant lié à un modèle de chrétienté appartenant au passé, serait destiné à une fin désormais prochaine, pour présenter les objections, connues par ailleurs, de deux moines. D. Gregorio Penco et d. Giovanni Ponticelli. Dans sa thèse, l'auteur répond que les valeurs du monachisme, si elles sont vraiment évangéliques, ne passeront jamais.

O Autor, tomando em consideração a provocativa e famosa nota do estudioso Cláudio Leonardi, morto recentemente, na qual o monaquismo, sendo ligado a um modelo de cristianidade do passado, seria destinado a um final eminentemente próximo, para apresentar as objeções, tanto quanto notórias, de dois monges: D. Gregório Penco e D. João Ponticelli. Na sua tese, o autor ressalta que os valores do monaquismo, se são verdadeiramente evangélicos, não terão fim.

Mauro-Giuseppe Lepori*

«RAVVIVA IN TE IL DONO DI DIO»**

La veracità della nostra vita

La veracità della vocazione

Siamo tutti coscienti che la nostra vocazione ha una veracità. Cioè un modo di concepirla e di viverla che sia vero, autentico. Siamo coscienti che la chiamata a seguire una vocazione secondo un particolare carisma esige da noi una veracità, esige da noi un adeguamento di noi stessi, della nostra vita, della vita delle comunità e di tutto un Ordine, a un “ideale” che ci è proposto e donato. Se spesso non tutti si rendono conto coscientemente di non essere veraci rispetto alla loro vocazione, vediamo che la non veracità è comunque risentita da ognuno se non altro come insoddisfazione, scontentezza, che spesso fugge in veracità illusorie, autonome, menzognere.

La veracità è definita come la corrispondenza alla verità. Questo aspetto della corrispondenza mi sembra importante, perché ci ricorda che la verità non è mai qualcosa di sospeso nel vuoto, non è qualcosa in sé e per sé. La verità è una realtà che “ci corrisponde”, e quindi una realtà “a cui corrispondere”, a cui “rispondere”, cioè verso la quale essere responsabili. E questo vale soprattutto quando è in gioco la vita, la verità della vita. Non serve chiedersi cos’è

* Abate Generale Cistercensi.

** Prolusione al Capitolo Generale Straordinario della Congregazione Benedettina di S. Maria di Monte Oliveto, Abbazia di Monte Oliveto Maggiore, 26 agosto 2013.

la verità, come Pilato, se non si assume la responsabilità verso di essa. E Gesù ci ha rivelato che la responsabilità verso la verità vuol dire ormai la responsabilità verso la sua Persona, verso il dono che Egli ci fa di se stesso fino alla morte in Croce.

Il carisma originario

Per vivere una vocazione con veracità è allora importante ricondurci sempre alla realtà originale della nostra chiamata, alla realtà originale della nostra forma di vita. È quello che chiamiamo *carisma*. Ma il carisma dei carismi per noi, per tutti, è Cristo stesso che ci chiama, Cristo stesso che ci incontra, ci guarda, ci chiama, ci chiede qualcosa. Il carisma non è mai un dono dello Spirito concepito come una realtà a sé stante. Il carisma è quel modo particolare con cui lo Spirito Santo ci dona di incontrare Cristo e di iniziare un'amicizia con Lui. Se non si ritorna sempre di nuovo al carisma essenziale del rapporto con Gesù Cristo che ci introduce al rapporto col Padre, svuotiamo il carisma dello Spirito che lo anima, perché lo Spirito Santo è essenzialmente l'amore, la comunione fra il Padre e il Figlio.

San Paolo esprime bene questa concezione carismatica e cristologica della vocazione quando chiede a Timoteo: «Ravviva in te il dono di Dio» (2Tm 1,6). Nel caso di Timoteo si tratta del dono del presbiterato ricevuto per imposizione delle mani di Paolo. Ma ogni vocazione è un "dono di Dio" che la Chiesa ci trasmette. E la nostra libertà è chiamata a sempre ravvivare in noi il dono di Dio della vocazione e missione della nostra vita.

In 2 Timoteo 1,6, Paolo letteralmente dice: «ravviva la fiamma [anazopyrein] del carisma di Dio che è in te». In latino si parla addirittura di "risurrezione" del carisma: «*admoneo te ut resuscites gratiam Dei quae est in te*».

L'idea di "ravvivare una fiamma", di "risuscitare", ci rende coscienti dell'importanza della responsabilità che abbiamo nei

confronti del dono della nostra vocazione, di ogni vocazione, sia personale che comunitaria, della vocazione di ogni movimento o famiglia religiosa che lo Spirito suscita nella Chiesa. La vocazione è un carisma, una grazia, un dono di Dio, ma siamo chiamati, esortati, a ravvivare questa fiamma. Preferisco l'immagine di "ravvivare una fiamma" a quella di "risuscitare", perché la risurrezione richiede il potere di ridare vita a qualcosa di morto, invece ravvivare una fiamma vuol dire ridare ossigeno e combustibile a una fiamma che non è spenta, di cui rimane sempre almeno la brace ardente sotto la cenere. Perché ogni dono di Dio è qualcosa di definitivo: "I doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili", scrive Paolo ai Romani (11,29). Ma la nostra libertà, a cui ogni dono di Dio è affidato, è responsabile se il dono arde o rimane sotto la cenere. Siamo responsabili di permettere al carisma di ardere, di essere fiamma, e non solo brace. Siamo responsabili che il carisma viva veramente.

Il dono di Dio è un po' quello che Cristo nell'Apocalisse chiama «primo amore» (*Ap* 2,4) rivolgendosi alla Chiesa di Efeso, la fiamma del primo amore che abbiamo abbandonato e che siamo costantemente chiamati a ravvivare. Come? Lo dice Gesù poco dopo alla Chiesa di Laodicea: «Sii zelante e convertiti. Ecco: sto alla porta e busso. Se qualcuno ascolta la mia voce e mi apre la porta, io verrò da lui, cenerò con lui e lui con me» (*Ap* 3,19-20).

Insomma, bisogna aprire la porta a Cristo, perché ci sia quella ... corrente d'aria che ravvivi la fiamma del primo amore, del dono di Dio che ci ha accesi all'inizio, che ha acceso all'inizio il nostro Ordine, che ha acceso all'inizio la Chiesa il giorno della Pentecoste.

«Sii zelante e convertiti. Ecco: sto alla porta e busso. Se qualcuno ascolta la mia voce e mi apre la porta, io verrò da lui, cenerò con lui e lui con me».

Gli elementi che ravvivano la fiamma del dono di Dio sono lo zelo e la conversione che permettono alla parola e alla presenza di Cristo di entrare e operare nella nostra vita, nel nostro cuore, nelle nostre comunità. È solo così che la nostra vita e vocazione

ritrovano la loro veracità, perché si rianimano alla fonte del dono di Dio, alla fonte della presenza di Cristo e del Vangelo.

Vediamo chiaramente, anche a 50 anni dal Concilio, che il rinnovamento della veracità della nostra vita religiosa è sempre da riprendere. Il Concilio ha lanciato un lavoro di rinnovamento che non era solo per alcuni anni o decenni di post-Concilio, per alcune riforme esteriori che si sono fatte più o meno in fretta, come l'adattamento delle Costituzioni. Il Concilio ha invitato a ravvivare la fiamma del dono di Dio che è la nostra vocazione, e questo lo si deve sempre fare ritornando all'origine, all'inizio, al primo amore, o piuttosto ritornando al primo Amato, al primo annuncio, al Vangelo.

La veracità della fede

Dicevo sopra che la veracità è la corrispondenza alla verità. Se per noi la verità è Cristo, la veracità della nostra vita è tutta nella nostra fede in Lui, nell'"Amen" che diciamo a Cristo. San Benedetto chiede, nel capitolo 11 della Regola, che la domenica l'abate legga il Vangelo «mentre tutti stanno in piedi con venerazione e timore» e che «alla fine della lettura tutti rispondano: Amen!» (RB 11,9-10).

Questo "Amen" espresso di fronte alla Parola del Vangelo, letto la domenica da colui che rappresenta Cristo nella comunità, stando in piedi con atteggiamento di venerazione e timor di Dio, questo "Amen" sintetizza tutta la veracità della nostra vita e vocazione. È un "Amen" però che deve diventare la sostanza e il compito di tutta la nostra vita, l'espressione suprema e integrale della nostra libertà.

Nel Prologo della Regola, S. Benedetto esplicita maggiormente cosa significhi questo "Amen" al Vangelo di Cristo. «Cinti dunque i fianchi con la fede e il compimento delle buone opere, inoltria-

moci per la sua strada, sotto la guida del Vangelo, cosicché ci sia dato di vedere Colui che ci ha chiamati nel suo Regno» (Prol. 21).

Dire “Amen” al Vangelo, vuol dire seguire Cristo stesso, ascoltandolo, vedendolo, per entrare nel suo Regno. Il Vangelo è Cristo che guida la nostra vita con verità e carità. Non ci può essere verità di vita senza questa sequela, senza seguire questa strada.

Metanoia e sequela

Ma quand'è allora che si vive con verità e veracità la fede nel Vangelo? Qual è la caratteristica fondamentale della vita evangelica? In che senso i santi, pur tanto differenti l'uno dall'altro, hanno vissuto il Vangelo, e l'hanno vissuto alla lettera? Qual è la caratteristica della vita evangelica verace che possiamo vivere oggi, come 2000 anni fa, o ai tempi di Benedetto, dei primi Cistercensi o di san Bernardo Tolomei?

Nella vita di ogni santo c'è un'irruzione del Vangelo di Gesù Cristo, o del Vangelo che è Gesù Cristo, del Verbo della Vita incarnato, che segna come un sobbalzo di conversione, per cui dopo quell'irruzione, la vita non è più la stessa. Magari, anzi certamente non diventa subito migliore, ma non è più la stessa. Si verifica infatti nella persona un cambiamento di coscienza della vita, della propria vita, del suo senso, della sua missione. È un momento di *metanoia*, che, come sapete, è un termine del Vangelo che alla lettera è più intenso del termine “conversione”.

Μετάνοια è composto dalla preposizione *μετά* (dopo, con) e dal verbo *νοέω* (percepire, pensare). Si tratta di un cambiamento di giudizio, di pensiero, una conversione spirituale, del cuore. Ed essa è infatti il primo e fondamentale effetto che il Vangelo dovrebbe avere su di noi, come lo prova la primissima parola di Gesù nel Vangelo di Marco: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi (*metanoieite*) e credete al vangelo» (Mc 1,15).

Subito dopo questa proclamazione del Vangelo e dell'esigenza relativa della *metanoia*, Marco racconta la chiamata dei primi discepoli: «Passando lungo il mare della Galilea, vide Simone e Andrea, fratello di Simone, mentre gettavano le reti in mare; erano infatti pescatori. Gesù disse loro: “Seguitemi, vi farò diventare pescatori di uomini”. E subito, lasciate le reti, lo seguirono» (Mc 1,18).

Credo sia importante, per capire cosa implica seguire Gesù nella vita evangelica, non disgiungere la chiamata generale alla *metanoia* dalla chiamata particolare alla sequela, in questo caso per diventare pescatori di uomini. Ho l'impressione che spesso, noi che siamo coinvolti in una forma vocazionale particolare e, soprattutto, dobbiamo formare altri a viverla, dimentichiamo che non c'è sequela se prima, se anzitutto, non c'è *metanoia*, se non c'è un impatto interiore del Vangelo di Gesù Cristo. Quando Gesù grida “*Metanoieite!*”, non chiede altro che una posizione del cuore che è più un desiderio che un cambiamento. È come fissare lo sguardo altrove, tenderlo verso un'altra meta. E questo è sempre possibile; questo è possibile subito se uno incontra veramente Gesù. Invece la sequela, Gesù sa che si compie solo col tempo e per opera della grazia. Infatti dice: “Seguitemi, vi farò diventare...”. Promette quello che farà Lui. Ma il consentire ad iniziare questo cammino dietro di Lui è possibile solo se l'incontro con Lui sta già provocando una *metanoia*, un'attrazione del cuore verso un altro senso della vita, un'attrazione del cuore verso una novità che il Vangelo ci propone con la forza e la persuasione che è propria alla persona di Gesù.

Il centro irradiante dell'opera di Dio

Sappiamo che per san Benedetto *metanoia* evangelica vuol dire umiltà, quel percorso o processo di conversione che descrive nel Capitolo 7 della Regola. Ora, il frutto maturo di questo processo è descritto nel monaco del dodicesimo gradino dell'umiltà,

totalmente umile, nel cuore e nel corpo, *ad intra* e *ad extra*. Non mi soffermo sulla sua descrizione, ma penso che in questo gradino dell'umiltà san Benedetto ci offra il punto di partenza per una riflessione sulla Regola e sulla vita. Mi colpisce infatti la frase in cui Benedetto elenca i momenti e i luoghi in cui il monaco umile esprime la sua umiltà: «durante l'Ufficio divino, nell'oratorio, nel monastero, nell'orto, per via, nei campi, dovunque» (RB 7,63). In latino: «*in opere Dei, in oratorio, in monasterio, in horto, in via, in agro vel ubicumque*».

Questa lista non è fatta a caso: ha un ordine, e questo ordine è un ordine di irradiazione: c'è un centro, e poi dei cerchi concentrici sempre più allargati. Il centro è l'Ufficio divino, l'*Opus Dei*, i cerchi si dispongono con ordine a partire da esso: l'oratorio, il monastero, l'orto, poi la strada, poi i campi, e infine c'è un *ubicumque*, un dappertutto, cioè idealmente tutto il resto dello spazio del mondo.

In questa breve frase penso che possiamo vedere una chiave di interpretazione e di comprensione di tutta la Regola, e della concezione che san Benedetto ci trasmette della vocazione monastica e del suo significato per il mondo. Il monaco veramente umile incarna ed esprime in modo perfetto questa vocazione. Noi dobbiamo guardare questa icona di verità di vita per capire come dobbiamo vivere tutta la Regola e lasciarci formare da essa per incarnare anche noi questa verità di vita che si irradia umilmente ovunque siamo, fino al mondo intero.

La Regola, infatti, nel suo insieme, descrive i vari cerchi che san Benedetto elenca qui, e come dobbiamo viverli. C'è il centro dell'Opera di Dio, dell'Ufficio, della preghiera comunitaria e personale; poi il primo cerchio che si forma attorno a questo centro è la chiesa, l'oratorio del monastero. Poi c'è il monastero come casa in cui i monaci vivono, meditano, dormono, mangiano, accolgono, ecc. Segue l'orto, cioè il giardino interno, o anche gli spazi di lavoro dentro la clausura del monastero. Quando si esce dalle mura

del monastero ci si trova *in via*, sulla strada pubblica, quindi nel cerchio in cui si incontrano persone estranee. Segue il cerchio dei campi, cioè delle terre di campagna che appartengono al monastero fuori dalle mura, spesso anche in luoghi distanti dal monastero. Infine c'è, come dicevo, un *ubicumque*, un dovunque, in cui possiamo vedere idealmente tutto lo spazio del mondo, lo spazio in cui normalmente i monaci non vanno, ma che san Benedetto non esclude dall'irradiazione che il monaco umile incarna.

La Regola ci vuole insegnare a vivere con verità in questo spazio ideale di vita che ha un centro e che si irradia da questo centro al mondo intero.

Ora, se osserviamo bene la lista di cerchi che elenca Benedetto, vediamo che c'è una differenza sostanziale fra il punto centrale e i cerchi: tutti i cerchi sono dei luoghi, degli spazi, architettonicamente o geograficamente identificabili: la chiesa, il monastero, il giardino, la strada, il campo, il mondo. Il centro invece non è propriamente un luogo, ma un'azione, un evento, qualcosa che avviene: è l'opera di Dio. Al centro dell'irradiazione del monaco umile c'è l'opera di Dio, un'opera che fa Dio. Certo, l'Ufficio divino è recitato in un luogo, nel coro, e san Benedetto avrebbe potuto fare la sua lista mettendo al centro l'oratorio, cominciando dall'oratorio dove si celebra l'Ufficio. Invece distingue: comincia dall'opera di Dio, poi parla dell'oratorio, ecc. Non è tanto la chiesa come luogo, come spazio e edificio, il vero centro di irradiazione del monaco umile, ma la preghiera monastica come opera di Dio, che, al limite, come lo dirà altrove, può essere celebrata anche nei campi o per strada (cf. *RB* 50).

L'opera di Dio, l'*opus Dei*, se si comprende l'espressione alla lettera, vuol dire Dio che opera, Dio che fa qualcosa. Questo vuol dire anzitutto che Dio è presente, e che è presente come Dio vivo, creatore, onnipotente, che è in azione, che opera. Questo significa che al centro della nostra vita Benedetto pone il Signore che opera. L'irradiazione in tutti gli ambiti della vita del monaco umile non è

qualcosa che fa il monaco stesso, non è frutto della sua opera, ma è un irradiazione dell'opera di Dio. Per questo è necessaria una reale umiltà e obbedienza, perché questo irradiazione è possibile solo se al centro c'è Dio, e non l'uomo, ed è possibile solo se ad irradiarsi non è l'opera dell'uomo, ma l'opera di Dio. Perché questo irradiazione avvenga, è necessaria l'umiltà di mettere Dio e la sua opera al centro della vita, al centro di se stessi, al centro di quello che si è e che si fa. Tutto il percorso dei gradi di umiltà descritto nel Capitolo 7 della Regola vuole proprio condurci a diventare delle persone totalmente incentrate su Dio e la sua opera, e quindi delle persone che permettono a questo centro di irradiare in tutti gli ambiti e spazi della vita umana.

L'operaio di Dio

Nella Regola S. Benedetto usa un termine che mi è sembrato sempre strano, finché non ho preso meglio coscienza della centralità irradiante del concetto di opera di Dio. È il termine "*operarius* – operaio".

Fino a poco tempo fa questo termine mi dava fastidio, perché mi sembrava peggiorativo. Quando leggevo nel Prologo della Regola che Dio cerca nella folla un «suo operaio – *operarium suum* a cui grida: "C'è un uomo che vuole la vita, che desidera vedere giorni felici?"» (cf. Prol. 14-15), mi dicevo sempre che Benedetto ha scelto un termine infelice. In fondo avrei preferito il termine "servo", che è più biblico, o semplicemente il termine "uomo". Sarà l'influenza delle ideologie moderne, fino al '68, ma l'idea di "operaio" per me implica quella di "padrone", e se Dio cerca operai, e se ha operai "suoi", vorrebbe dire che è un padrone, un "borghese". Era un'impressione epidermica, d'altronde poco intelligente perché san Benedetto ha utilizzato questo termine un millennio e mezzo prima della rivoluzione industriale e delle lotte operaie.

Meditando sull'opera di Dio, mi sono reso conto di colpo che l'*operarius* è letteralmente "colui che opera", che compie un'opera. Se san Benedetto ha utilizzato questo termine è appunto in riferimento all'*opus Dei*. Dio cerca il "suo operaio" nel senso che cerca uomini e donne che compiano la Sua opera, che incarnino l'opera di Dio. Allora adesso quasi mi dispiace che Benedetto utilizzi questo termine solo tre volte, anche se tutte significative.

La prima è appunto all'inizio, quando dice che la nostra vocazione nasce con la ricerca di Dio in mezzo alla folla di un operaio che desidera la vita e la felicità (Prol. 14-15). Si capisce allora che l'opera che Dio vuole compiere e alla quale ci chiama a collaborare è la felicità della nostra vita, la pienezza della vita umana in Cristo, quindi la vita di figli di Dio.

Le altre due menzioni dell'operaio nella Regola sono nel capitolo 7 sull'umiltà. La prima è nel sesto gradino dell'umiltà, in cui l'umiltà consiste nell'essere contenti di tutto, anche di ciò che è senza valore e senza onore. E questa contentezza in tutto è possibile se il monaco considera se stesso «un operaio cattivo e indegno» (7,49). San Benedetto mette sulle labbra di questo monaco, che si ritiene un cattivo operaio, le parole del salmo 72: «Sono ridotto al nulla e nulla so, come una bestia sono diventato dinanzi a te, e sono sempre con te» (RB 7,50; Sal 72,22-23).

Essere un operaio cattivo e indegno, alla luce della citazione del salmo, non significa tanto essere un operaio che non lavora, ma che si lascia caricare dal giogo per fare l'opera umile che un altro dirige. *Iumentum* è la "bestia da soma", che può portare il giogo, che porta i pesi senza lamentarsi, perché non si sente degna di fare altro, di fare di meglio che servire. Normalmente questa bestia è l'asino. Ho incontrato un abate che aveva come motto abbaziale: "*Sicut asinus* – come un asino". Perché no?

Nel contesto di tutto il sesto grado di umiltà, l'operaio è quindi colui che è contento di fare l'opera di un altro, e la citazione del salmo 72 fa capire che è l'opera di Dio. Facendo l'opera di Dio, il

monaco sta vicino a Lui, è sempre con Lui, soprattutto se porta il giogo di Cristo, e lo porta con Cristo.

Ma è alla fine del capitolo 7 sull'umiltà che si svela la vera opera dell'operaio del Signore. San Benedetto dice che una volta saliti tutti i gradini dell'umiltà, «subito il monaco raggiungerà quell'amore di Dio che, giunto a pienezza, dissipa ogni timore» (RB 7,67). È l'amore filiale che rimpiazza il timore servile. È come se nell'umiltà perfetta sia dato al monaco di vivere con perfezione l'adozione filiale che il Padre gli accorda in Cristo attraverso lo Spirito Santo. Tutto quello che fa gli pare facile e leggero, perché ormai, più che dal dovere, è mosso dall'amore. Non è più un giumento, un asino, una bestia da soma, ma un figlio del Padre, unito a Gesù, in cui agisce lo Spirito Santo. Infatti, Benedetto conclude così il capitolo 7: «Queste cose si degnerà il Signore di manifestare per opera dello Spirito Santo nel suo operaio (*in operarium suum*), ormai puro da vizi e peccati» (7,70).

Poteva usare altri termini, dire “nel suo monaco, ormai puro da vizi e peccati”, o “nel suo figlio”, “nel suo servo”... No, utilizza ancora il termine “*operarius*”: colui che opera, colui che compie un'opera. È l'operaio del Signore, che ama Dio e non teme più, colui in cui si compie il cammino monastico e ascetico dell'umiltà.

E ora capiamo che è questo operaio amante e fiducioso che Dio cerca nella folla per condurlo in monastero e fargli fare un cammino che lo porti dall'operare per dovere come un giumento ad operare da figlio di Dio. Ma rimane operaio, e questo ci ricorda che la sua grande vocazione è quella di essere trasparente all'opera di Dio, di servire l'opera di Dio, di permettere all'opera di Dio di compiersi in lui e attraverso di lui, come l'opera del Padre si è compiuta attraverso e in Gesù, e attraverso Gesù nel mondo.

Alla fine del capitolo 7 dell'umiltà, nel passaggio che ho appena menzionato, appare la Trinità, perché si parla della carità di Dio-Padre, dell'amore di Cristo, e si allude all'azione, all'opera dello Spirito Santo (cf. 7,67-70). L'operaio purificato dai vizi e dai peccati

è dunque l'operaio dell'Amore trinitario, della Comunione del Padre, del Figlio e dello Spirito che si apre all'uomo. Dio opera amando, l'opera di Dio è la carità, la comunione. Il monaco è chiamato ad essere operaio della carità di Dio, ad incarnarla, a servirla, a diffonderla attraverso la sua opera di operaio.

È questo che pochi versetti prima annunciava il passo del dodicesimo gradino dell'umiltà di cui parlavo: «nell'Opera di Dio, nell'oratorio, nel monastero, nell'orto, per via, nei campi, dovunque» (7,63).

È il monaco "operaio del Signore", il monaco chiamato, formato e purificato per incarnare e irradiare l'opera di Dio in tutti gli ambiti della vita. È lui il soggetto che irradia l'opera di Dio. La irradia essendo formato da essa, modellato da essa. È l'operaio di un'opera: anche la sua identità è tutta definita dalla parola "opera", e dal genitivo "di Dio". L'opera di Dio lo definisce così tanto che anche lui è "di Dio", è l'operaio che Dio dice "suo" (Prol. 14 e 7,70), e che sta sempre con Lui (7,50). Fra Dio che opera e il suo operaio c'è una comunione di opera e di vita, una comunione di amore.

Quando Benedetto ci dice, riguardo all'Ufficio divino: «Nulla si deve anteporre all'Opera di Dio» (43,3), dovremmo pensare a questo suo operaio che è tutto definito dall'opera del Signore. Quando diciamo che nulla va anteposto, preferito, all'Opera di Dio, cominciamo a pensare alla puntualità, alla qualità, all'attenzione che siamo chiamati a portare alla preghiera comune del monastero. E va bene. Però direi che c'è come un livello più profondo che il monaco definito come operaio di Dio, operaio dell'opera di Dio, ci richiama: il livello dell'identità. L'operaio, dicevo, è definito dall'opera; e l'operaio di Dio è definito dall'opera di Dio. Allora potremmo porci una domanda che forse non ci siamo mai posti: Siamo *definiti* dall'opera di Dio? L'opera di Dio, a cominciare dall'Ufficio divino, definisce la nostra identità? E cosa vuol dire questo, cosa significa essere definiti dall'Ufficio, dalla liturgia comune, dalla preghiera, dall'Eucaristia in quanto momenti e gesti

in cui Dio opera, è presente e opera in modo specifico in mezzo a noi e nel mondo?

Penso che le nostre comunità e i nostri Ordini dovrebbero partire da qui per rinnovarsi nella veracità del carisma di san Benedetto e ravvivarne la fiamma, incentrati sull'opera salvifica di Dio nella liturgia comune e tesi ad irradiarla umilmente fino ai confini del mondo.

Mauro-Giuseppe Lepori, O. Cist.
ag@ocist.org
Abate Generale Cistercensi
Piazza del Tempio di Diana, 14
00153 Roma

Giovanni Ponticelli

NON CONOSCO UOMO
Breve panoramica esegetica
e una interpretazione personale

La Vergine Maria rispose all'inviato celeste: «Com'è possibile? Non conosco uomo!» (Lc 1,34)

Prima di affrontare la questione che mi sono proposto, credo necessario chiarire la portata di alcune parole-chiave, nel testo greco, nella Volgata e in lingua moderna italiana, nonché le varie interpretazioni, che ne sono state date. Non solo, ma anche l'interpretazione del Magistero, in questo caso non infallibile. Tutto questo, per capire, in qualche modo, quale fosse la posizione della SS. Vergine al momento dell'Annunciazione, dinanzi a Dio e alla società.

«Vergine promessa sposa di un uomo [...]» (Bibbia C.E.I. 1971 e 2007):

- a) greco «πρὸς παρθένον ἐμνηστευμένην ἀνδρὶ».
- b) Volgata: «ad virginem desponsatam viro ...».
- c) Bibbia interconfessionale in lingua corrente (1994): «da una fanciulla che era fidanzata con un certo [...]».
- d) Bibbia di Gerusalemme (1948): «à une vierge fiancée à un homme [...]».
- e) TOB (Traduction Œcumenique de la Bible - 1972): «à une jeune fille accordée en mariage à un homme [...]». In nota si osserva: «Le mot grec “παρθένος” désigne une jeune fille vierge. Il a longtemps été traduit ici par “vierge”, tout court».

A questo punto ci domandiamo: qual era la posizione di Maria? Fidanzata, promessa sposa, già sposa?

Il commento al Vangelo di Luca di Giuseppe Huby S.J. si afferma

«L'angelo Gabriele si presenta ad una vergine fidanzata ad un uomo chiamato Giuseppe, fidanzata, ma non sposata. Infatti [...] è verosimile che al momento in cui riceve la visita dell'angelo, Maria non fosse stata introdotta nella casa di Giuseppe, la qual cosa sembra essere stata una delle cerimonie proprie del matrimonio. San Matteo ci suggerisce d'altronde che la concezione miracolosa di Gesù precedette questa introduzione: "Sua madre Maria, essendo promessa sposa di Giuseppe, prima che andassero a vivere insieme si trovò incinta per opera dello Spirito Santo" (Mt 1,18)¹».

Il beato Giovanni Paolo II affronta l'argomento con grande lucidità.

«L'uomo "giusto" di Nazareth possiede soprattutto le chiare caratteristiche dello sposo. L'evangelista parla di Maria come di "una vergine, promessa sposa di un uomo ... chiamato Giuseppe (Lc 1,27) [...] I Vangeli pongono dinanzi a noi *l'immagine dello sposo e della sposa*. Secondo la consuetudine del popolo ebraico il matrimonio si concludeva in due tappe: prima veniva celebrato il matrimonio legale (vero matrimonio), e solo dopo un certo periodo, lo sposo introduceva la sposa nella propria casa. Prima di vivere insieme con Maria, Giuseppe era già il suo "sposo"; *Maria, però, conservava nell'intimo il desiderio di far dono totale di sé esclusivamente a Dio*. Ci si potrebbe domandare in che modo questo desiderio si conciliasse con le "nozze". La risposta viene soltanto dallo svolgimento degli eventi salvifici, cioè dalla speciale azione di Dio stesso. Fin dal momento dell'annunciazione Maria sa *che deve realizzarsi il suo desiderio verginale col donarsi a Dio in modo esclusivo e totale proprio divenendo madre del Figlio di Dio*. [...] Le parole dette a Giuseppe, [...] [riferite da Matteo (Mt 1,20)], spiegano il mistero della sposa di Giuseppe: Maria è vergine nella sua maternità. In

¹ Studium, tradotto dal francese, Roma 1956, 15.

lei “il Figlio dell’Altissimo” assume un corpo umano e diviene “il Figlio dell’uomo”².

La struttura del matrimonio ebraico nel tempo del I secolo, così come spiegato dal Sommo Pontefice, trova piena conferma nel periodo medievale, quando la tesi dell’Università di Bologna, per la quale il matrimonio è costituito dal consenso delle parti (“rato”) finì per prevalere su quella dell’Università di Parigi, per la quale l’atto costitutivo era il successivo rapporto coniugale (“rato e consumato”). Tutto questo è confermato dall’attuale Codice di Diritto Canonico, che, al can. 1057, stabilisce: «L’atto che costituisce il matrimonio è il consenso delle parti manifestato legittimamente tra persone giuridicamente abili».

Interpretazioni del consenso di Maria

Vogliamo vedere ora, come è stata interpretata la profonda intenzione di Maria nel dare il suo consenso al matrimonio con Giuseppe. Certo, l’iniziativa della famiglia doveva essere determinante, ma, penso, non fino al punto di ignorare ed annullare la volontà della ragazza, come avveniva nei secoli precedenti nell’Antico Testamento³. Ma come si amalgamava il consenso di Maria con il suo indirizzo verso la verginità permanente?

Si è già visto che secondo Giovanni Paolo II, Maria conservava nell’intimo il desiderio di far dono totale di sé esclusivamente a Dio. Desiderio o ferma volontà? Fino al punto di un vero e proprio voto di verginità? I pareri degli interpreti sono diversi e molteplici.

La risposta di Maria all’angelo «Come è possibile? non conosco uomo» (Πὼς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω). Volg.: «Quomodo

² GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Redemptoris custos* (15-08-1989), 18: EV II/ 2416-2417.

³ R. DE VAUX, *Il tipo di matrimonio israelitico*, in ID., *Istituzioni dell’AT*, Marietti, Torino 1964, 36 e ss.

fiet istud, quoniam virum non cognosco?», viene interpretata dalla Bibbia di Gerusalemme in modo dubitativo: «L'espressione afferma l'assenza di relazioni coniugali come un fatto e forse ("peut-être") come una risoluzione già presa».

La Bibbia CEI 2007 commenta: «Quella di Maria non è un'obiezione motivata da incredulità; ella chiede piuttosto a Dio quale sia il suo volere in questa maternità».

Nella stessa linea è un commento al Vangelo di Luca di Huby:

«Non è un dubbio, non domanda prove [...] Solamente essa esprime il desiderio di essere informata su di un punto che ha diritto di conoscere. Avendo la ferma volontà di restare vergine, cosa che lascia supporre una promessa fatta a Dio e gradita a Lui. Maria non vede distintamente come potrà divenire la madre del Messia»⁴.

La Bibbia interconfessionale traduce: «Come è possibile questo, dal momento che io sono vergine?».

La Bibbia TOB dà la stessa traduzione e quindi commenta: «in questo contesto "conoscere" ha il senso biblico di avere relazioni coniugali. Si suppone talvolta che la domanda di Maria significhi: non voglio conoscere uomo; si ammette allora la sua volontà di conservare la sua verginità; ma il presente del verbo indica uno stato, non una volontà».

Per concludere questa carrellata esegetica, uno sguardo su quanto riferisce il Grande Commentario Biblico. La difficoltà, si afferma, è il quesito di Maria all'Arcangelo Gabriele. Alcuni studiosi non cattolici arrivano a dire che si tratta espedienti letterali, modellati su paralleli veterotestamentari. Senonché, un'opinione comunemente sostenuta da esegeti cattolici, vigorosamente proposta da esegeti di alto valore, come M. J. Lagrange, S. Lyonnet ed altri, ritiene che Maria avesse fatto un voto di verginità già prima del suo fidanzamento con Giuseppe e questi avesse accettato il

⁴ Studium, Roma 1956, 21.

matrimonio a questa estremamente insolita condizione. Altri pensano che Maria avesse deciso di fare il voto di verginità al momento dell'annunciazione o a motivo del segno richiesto in Isaia 7,14 («la vergine concepirà e partorerà un figlio che chiamerà Emmanuele») oppure a causa dell'impellente necessità del mistero della divina maternità⁵.

I turbamenti di Maria

C'è da notare un fatto: i turbamenti di Maria al momento dell'annunciazione sono due: il primo, per lo spavento che coglie Maria per il fatto stesso dell'apparizione angelica. Già la moglie di Manoach e madre di Sansone (cui era stato fatto un annuncio simile) riferiva al marito: «Un uomo di Dio è venuto da me; aveva l'aspetto di un angelo di Dio, un aspetto terribile» (*Gdc* 13,6). Eppure Gabriele parla con gioia: «Rallegrati», e aggiunge «piena di grazia: il Signore è con te». «A queste parole ella fu molto turbata e si domandava che senso avesse un saluto come questo» (*Lc* 1,29). L'arte l'ha rappresentata, non molte volte, in questa reazione di grande timore. Il secondo turbamento deriva dalle successive parole dell'Arcangelo, che le dice chiaramente che sarà madre dell'atteso Messia. Maria è perplessa perché pensa che la sua inclinazione alla verginità sia stata ispirata da Dio; ed ora le si presenta un'altra forma della volontà di Dio. Ma non dubita, come aveva fatto Zaccaria (*Lc* 1,18), non chiede un segno. Lei è già pronta a fare, e già con gioia incipiente quello che, in un modo o nell'altro, il Signore le chiede. Solo che le sta tanto a cuore la verginità che osa chiedere una spiegazione, nonostante il primo timore. La spiegazione dell'Angelo la rassicura: sarà madre e insieme conserverà la sua verginità, perché nulla è impossibile a Dio. Anche qui

⁵ *Grande Commentario Biblico*, Queriniana, Brescia 1973, 979.

l'arte la rappresenta, più di frequente, in atteggiamento raccolto, pensoso, se non addirittura in preghiera.

A questo punto esplose la sua gioia e non si preoccupa di qualsiasi conseguenza: nei confronti di Giuseppe, delle due famiglie, della gente, di quello che potranno pensare, dubitare, fino a calunniarla. A queste conseguenze avrebbe potuto provvedere il Signore. Non le ha detto Gabriele che nulla è impossibile a Dio? Ed allora: "Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum".

Le cose che Gabriele dice a Maria sono veramente grandiose. Oltre la maternità verginale, l'annuncio comincia con un invito alla gioia, "rallegrati"! «Hai trovato grazia presso Dio; il figlio sarà grande e sarà chiamato Figlio dell'Altissimo; il Signore gli darà il trono di Davide suo padre e regnerà per sempre sulla casa di Giacobbe e il suo regno non avrà fine» (*Lc* 1,30-33).

Maria capisce bene che si tratta del Messia, preannunciato più volte dai profeti. In particolare, in questa plurisecolare tradizione c'era il solenne oracolo di Isaia sulla vergine che concepirà e partorerà un figlio che chiamerà Emmanuele (*Is* 7,14), ripreso da Matteo, che aggiunge il significato di questo nome: «Dio con noi» (*Mt* 1,22-23). Si sa che il profeta non usa la parola specifica per indicare la vergine, ma usa la parola *almâ* che significa giovane donna in età da marito che può essere o non essere vergine⁶. D'altra parte, un'altra lunga tradizione riferiva la presa di coscienza verso la "vergine", che culminava nella traduzione della parola in "parthenos", (*παρθένος*), usata nella versione greca dei LXX del III secolo a. C.. Anche la discendenza del Messia da Davide era ben conosciuta. Maria può capire che il Messia salverà il popolo di Israele, come l'angelo dice in sogno a Giuseppe (*Mt* 1,21). Forse Ella intuì anche di più: che salverà tutti gli uomini, perché più volte nell'AT si prevede una salvezza universale (es. *Is* 49,5-6; *Sal* 117/116); di tutti gli uomini, di tutti i tempi (*1Tm* 2,4; 4,10), passati, contemporanei,

⁶ Grande Commentario Biblico, 349.

futuri, compresi perfino Seon, Re degli Amorrei, e Og, Re di Basan e tutti i caduti dell'anatema.

Quello che Maria non poteva capire erano le parole "Figlio dell'Altissimo", o almeno si poteva intendere che questo figlio era voluto da Dio e concepito per mezzo dello Spirito Santo. Era invece preclusa la qualità più alta dello stesso Figlio, e cioè la sua natura divina, come quella del Padre e dello Spirito Santo. Si sa che in libri di pietà di cento anni or sono si arrivava ad affermare che Maria fosse dotata della visione beatifica fin dal suo concepimento. Si tratta di esagerazioni che il Concilio Vaticano II ha voluto correggere nel Cap. VIII della *Lumen gentium* trattando della beata Maria, Vergine e Madre di Dio, nel mistero di Cristo e della Chiesa.

Il Concilio, infatti, afferma che la beata Vergine «ha avanzato nel cammino della fede (*in peregrinatione fidei processit*)»⁷. Questa affermazione è stata poi ribadita dal Papa Giovanni Paolo II nella sua enciclica sulla Vergine Maria⁸. E trova conferma nell'episodio di Gesù, ritrovato dai genitori fra i dottori del tempio. Al rimprovero della madre il ragazzo dodicenne risponde: «Perché mi cercavate? Non sapevate che io mi devo occupare di quanto riguarda il Padre mio?». E l'evangelista prosegue: «Essi però non compresero ciò che aveva detto loro» (*Lc 2,49-50*). Ed è evidente il motivo; perché ancora non era stato rivelato il mistero del Dio Uno e Trino. Più tardi sarà proprio quel figlio a rivelarlo.

Qualcuno arriva a ritenere che Maria abbia compreso la natura divina del Figlio solo con la luce della Pentecoste. Altri pensano invece che per Maria fosse tutto chiaro al momento in cui stava sotto la Croce partecipando intensamente alla passione e del Figlio suo.

⁷ CONCILIO VATICANO II, Costituzione *Lumen gentium* (21-11-1964), 58: EV 1/ 432.

⁸ Giovanni Paolo II, Enciclica *Redemptoris mater* (25-03-1987), 2: EV 10/ 1275.

Conclusione e interpretazione personale

Dopo avere scorso questa lunga carrellata sulle opinioni degli esperti esegeti su diversi aspetti dell'Annunciazione, vorrei concludere con una mia interpretazione personale delle parole di Maria a Gabriele: "Non conosco uomo", che non ho trovato in altri commenti. Lo faccio sommessamente, ragionando non da studioso, ma da povero cristiano come io sono. Accogliendo tutto quanto ci dicono gli esegeti vorrei aggiungere: ogni consacrazione a Dio richiede un sacrificio e Maria, vivendo nel suo tempo, doveva sentire una propensione, come generalmente sentivano le ragazze sue coetanee, al matrimonio e alla maternità. D'altra parte capisce che Dio la invita eccezionalmente alla verginità. Per questo pensa che sia quest'ultima la volontà di Dio, che deve prevalere sul suo naturale desiderio di nozze e di maternità. La spiegazione di Gabriele la ricolma di gioia ineffabile, perché il suo naturale desiderio, a cui era pronta a rinunciare, si accorda benissimo con la volontà di Dio, che la vuole madre, rimanendo intatta nella sua verginità. Nelle parole del *Magnificat* vi vedo compresa questa gioia, e questa gratitudine, in tutto tale aspetto compiuto.

Si dirà: ma in Maria tutto è eccezionale. Rispondo: è vero, basti pensare alle grandi prerogative di cui il Signore l'ha dotata, riferite dall'Arcangelo, cui si devono aggiungere le verità dogmatiche pronunciate dal Magistero in tempi più vicini a noi: l'Immacolata Concezione (Pio IX nel 1854) e l'Assunzione al cielo in anima e corpo (Pio XII nel 1950). Mi sembra che l'ipotesi da me proposta ce la fa sentire più umana, immersa nella cultura della società e della sinagoga del suo tempo. Senza, con questo, diminuire le sue doti uniche di cui il Signore l'ha arricchita.

Giovanni Ponticelli
 abbazia@monteoliveto maggiore.it
 Monaco benedettino di Monte Oliveto
 Abbazia di Monte Oliveto

RECENSIONI E SEGNALAZIONI

GIAMPIERO BELTOTTO, *Silenzio amico. La bellezza della clausura al tempo di internet*, Marsilio, Venezia 2012 (Gli specchi), 267 p.

Apparentemente il titolo di questo prezioso volume sembrerebbe una contraddizione. Cosa hanno a che fare la clausura ed il silenzio con internet, ossia con la globalizzazione della comunicazione e il “rumore” (virtuale, ma non solo) portato al parossismo?

Eppure fede e internet non sono necessariamente nemici (il papa emerito Benedetto XVI era approdato su *Twitter* quasi in contemporanea all’uscita del libro). Anzi, è proprio dal silenzio della clausura che può venire l’anima per vivificare il materialismo (siliceo) e la banalità della rete.

Ben venga dunque questa proposta che l’Autore, giornalista, attua intervistando le monache trappiste di Valserena.

Nuova sorpresa: chi si aspetta di trovare religiose del tutto ignare del “mondo”, si trova ben presto spiazzato. A parte i titoli accademici di cui non poche sono fornite, le trappiste hanno un occhio “sapienziale” con cui valutare e riconoscere nei fatti e nella storia una Presenza, e comunque non sono cresciute solo a *Vite dei Padri* e sermoni monastici (a p. 108 si trova perfino una citazione del grande Tolkien!).

l’incontro con l’Avvenimento di Gesù di Nazaret non le ha distolte dal prestare aiuto al mondo.

Diceva una volta il cardinal Biffi in un suo aureo libretto, che il motto degli apostoli di tutti i tempi è “salviamo il mondo”, e quello degli asceti “fuggiamo il mondo”, senza che le due cose non possano eventualmente comporsi (basti pensare ai celeberrimi stiliti, consiglieri teologici di ecclesiastici e principi).

Ed ai lettori meno “provveduti” pensa l’Autore, che, *per accidens*, delinea anche il *proprio* cammino spirituale, fornendo un percorso di vita “nel mondo”, non meno esemplare di quello ascetico delle monache (davvero esemplare: un libro nel libro, si potrebbe dire, con “reduplicazione” del momento sapienziale). Infatti gli ottimi *excursus* socio-politico-religiosi dell’Autore sugli ultimi decenni, ricchissimi di dati e di spunti di “teologia della storia” (come in ogni buona apologetica), aprono alcuni capitoli.

I titoli scelti per raccogliere i pensieri delle monache sono significativi: 1. La scelta, 2. La quotidianità, 3. Il mondo, 4. La rete, 5. La chiesa, 6. La ricerca della felicità, 7. La centralità della bellezza.

E cosa contengono questi pensieri? Sono pieni di serenità, consapevolezza della bellezza della propria decisione esistenziale, fedeltà alla Regola, moderazione (a parte la levata alle 2.40 per la preghiera notturna...), comprensione per le scelte di chi è rimasto nel “mondo”, valorizzazione della chiamata alla santità di ognuno, nessun disprezzo per ciò a cui si è rinunciato, solo la consapevolezza di una motivazione più Alta.

Stupendi sono i testi inviati via *mail* alle monache (direzione spirituale “telematica”) da persone assetate di spiritualità, lasciati nella freschezza della loro eventuale “sgrammaticatura”, e tanto più carichi di senso religioso di certi maldestri tentativi contemporanei di commistione con il “mondo”. Si tratta di gente che “non ne può più” del materialismo mondano, e che desidera invece l’ossigeno della contemplazione. E chi, meglio delle trappiste, potrebbe provvedere?

La loro *discretio*, la loro pacatezza, la loro sapienza, la loro saggezza sono i migliori antidoti per la nostra epoca impregnata di relativismo. “Ritorno all’essenziale”, così titolava anni fa un mensile cattolico a proposito di un articolo dell’allora Cardinale Ratzinger. I tempi sono passati, ma l’appello è ancora attuale, e le monache lo raccolgono e lo applicano.

Impossibile riassumere i contenuti di messaggi di per sé pregnanti come *apoftegmi* dei Padri (con un ovvio cambiamento di genere letterario): occorre una lettura diretta.

Mettiamoci in ascolto della clausura: il “grande silenzio” sapienziale della Trappa ha da dirci e parlarci (anche via *mail*) molto di più dell’eccesso mediatico a cui siamo oggi sottoposti.

Enrico Mariani

ANNA MARIA CÀNOPI, *Fondati sulla roccia. La fede nel quotidiano*, Paoline, Milano 2012 (Nel tuo nome, 56), 96 p.

Nell’anno della fede, non poteva mancare il contributo della Madre Anna Maria Cànopi, abbadessa dall’Abbazia benedettina *Mater Ecclesiae* sull’Isola di San Giulio, vero punto di riferimento per la spiritualità benedettina contemporanea.

Con stile sapienziale sono analizzati, in 30 brevi (ma corpose) meditazioni, i principali passi biblici che si riferiscono alla fede.

I testi scritturistici da cui partono le meditazioni sono accuratamente scelti anche tra gli episodi meno noti, che mette conto riferire. Ad esempio, il commento sapienziale alla vicenda del profeta Elia che salva la vedova di Sarepta di Sidone dalla carestia mostra come l’obbedienza della fede permetta all’evento di salvezza (preannunciato dall’uomo di Dio) di realizzarsi (p. 26).

Oppure, si pensi alla citazione dal profeta Aggeo in cui si parla dell’invito rivolto a Zorobabele e Giosuè (rispettivamente capo politico e religioso del popolo tornato dall’esilio in Babilonia), a confidare nell’aiuto del Signore, per quanto le difficoltà appaiano, a viste umane, insormontabili (p. 35).

Naturalmente, non mancano passi più noti, ad esempio la celeberrima definizione della fede come “fondamento di ciò che si

spera e prova di ciò che non si vede”, secondo la lettera agli Ebrei (p. 37), passo che lo stesso Dante ha chiosato nel canto XXIV del *Paradiso*.

Particolarmente ricca dal punto di vista sapienziale è la meditazione sul *fiat* di Maria, massimo segno di affidamento di una creatura a Dio (pp. 40-42). Analoga considerazione si può fare sulla confessione di fede di Pietro in Mt 16,16 (p. 52).

Il ruolo dei consacrati come modello del credente che si affida totalmente alla chiamata del Signore è sottolineato nella meditazione sulla guarigione del paralitico, in cui Gesù stesso ammira la fede di coloro che gli hanno portato il malato (pp. 49-51).

Non manca certamente un invito, e *contrario*, a “non disperare”, ma a perseverare nel rapporto filiale con Dio caratterizzato da fede e fiducia (p. 57).

L'Autrice, in sostanza, invita il lettore a compiere il “salto della fede” (p. 59), a partire dal riconoscimento dello stato di necessità in cui l'uomo si trova, che lo apre alla ricerca di Dio e all'affidamento a Lui (p. 62).

D'altra parte, la fede non è un salto nel buio, perché l'indagine speculativa porta l'uomo a capire che il suo *telos* è oltre la sfera mondana (pp. 7-9). Tutto questo però non deve limitare la ricerca di senso all'ambito esclusivamente razionale.

L'episodio dell'incredulo Tommaso, ad esempio, chiarisce che “non dobbiamo quindi cercare segni esteriori, né continuamente riporre la nostra fiducia nei sensi e nella ragione umana, ma appoggiarci sulla parola di Dio, affidarci allo Spirito Santo che non si vede, ma se impariamo ad ascoltarlo nel silenzio ci rivela la volontà di Dio” (p. 71).

Tutta questa riflessione meditativa deve naturalmente tradursi in atti di vita pratica e di scelte quotidiane, perché, come insegna San Giacomo, la fede senza le opere è “morta” (pp. 85-87).

Non si può che raccomandare la lettura di questo piccolo capolavoro sapienziale che unisce profonda conoscenza del testo

biblico, intensa spiritualità monastica, *discretio* benedettina, e consapevolezza delle maggiori urgenze che le sfide della nostra società impongono ai credenti.

Enrico Mariani

PAOLO EVERGHETINÓS, *Esempi e parole dei santi padri teofori*. Traduzione, introduzione e note di M. Benedetta Artioli della Piccola Famiglia dell'Annunziata, Volume I, Edizioni Scritti Monastici, Abbazia di Praglia 2012 (Scritti monastici, 35), XXXI - 519 p.

Autore di questa stupenda raccolta di insegnamenti spirituali dei Santi Padri è il monaco Paolo (p. VIII), fondatore e superiore del Monastero della Madre di Dio Benefattrice (*Everghétis*, da cui il suo soprannome) presso Costantinopoli, monaco dal 1049 e morto nel 1054.

Quest'opera ha una storia singolare. Date le difficili vicende della Grecia, soprattutto sotto la dominazione ottomana, il testo rimase manoscritto, tramandato per secoli come un condensato di vita spirituale. Solo nel 1783 fu pubblicato a Venezia da Nicodemo Aghiorita, che lo unì alla più nota *Filocalia*.

Il contenuto, molto più ampio, è quello classico del "repertorio" monastico. Le citazioni sono tratte dagli Autori classici come Antonio, Pacomio, i vari Arsenio e Pafnuzio, ma anche da un "occidentale" come San Gregorio Magno, noto in Oriente come *Il Dialogo (sic)*, con riferimento alla sua opera principale.

L'opera completa comprende ben quattro volumi (quello qui presentato è il primo), con 50 argomenti (o temi) per volume.

Il testo è ispirato alla severità ascetica dei Padri, ma è anche improntato a grande misericordia: comprensivo con i peccatori,

è veramente “terribile” con chi non si pente o rimane attaccato ai beni terreni.

Non mancano episodi curiosi, ad esempio quello del diavolo tentatore lodato dai demoni per aver fatto cadere in peccato un monaco (il suo più acerrimo nemico), impresa “difficilissima”, e certo superiore ai cataclismi (dettagliatamente narrati) prodotti dai suoi “colleghi infernali”.

Si possono esaminare più in dettaglio alcuni contenuti.

Il primo “tema” dà per così dire il tono a tutta la raccolta: *Non bisogna mai disperare di sé, quand'anche uno abbia molto peccato, ma piuttosto sperare la salvezza tramite la penitenza.*

I punti successivi riguardano l'uso saggio del tempo per la penitenza, ma anche la gradualità nel suo esercizio, senza però dimenticare il momento della morte e del giudizio.

Ben tre meditazioni sono riservate all'aldilà, senza nascondersi il pericolo del giudizio (si veda ad esempio il n. 10: *Dopo il suo esodo dal corpo, l'anima è accolta nell'aria da un temibile esame, perché gli spiriti malvagi le vengono incontro e cercano di impedire la sua ascesa.*)

In sostanza, non si nasconde lo sforzo necessario per procedere nella vita spirituale, ma si considerano anche aspetti di moderazione, ad esempio nei temi 15 (*È necessario che quanti hanno rinunciato al mondo non abbiano rapporti con i parenti secondo la carne e non abbiano attaccamento per loro*) e 16 (*Bisogna amare ugualmente, come tutti gli altri fratelli, anche i parenti secondo la carne, quando anch'essi seguano la stessa condotta di vita: se però seguono la via opposta, bisogna fuggirli in quanto pericolosi*).

La vita comunitaria monastica è oggetto di disposizioni severe (17: *Colui che rinuncia al mondo deve spogliarsi di tutto; e come ci si debba regolare con ciò che gli appartiene. Nel cenobio la proprietà personale è un'evidente rovina*).

Un altro argomento fondamentale è quello dell'obbedienza, che deve portare il monaco ad eliminare la propria volontà. Il monaco non cercherà mai di risolvere le difficoltà da sé, ma si rivolgerà

sempre ad un anziano. Nulla è permesso, senza il consenso del padre spirituale.

Le indicazioni al riguardo sono molto pratiche e per nulla superficiali. Si consiglia addirittura di valutare se un padre spirituale è “competente”, per evitare che un “direttore di coscienza” troppo severo (di solito per presunzione ed eccessiva stima di sé) faccia precipitare il discepolo nella disperazione.

Con molto buon senso, si invita anche a discernere fra “consiglio” e “comando” (p. 197). Non tutte le indicazioni provenienti dal padre spirituale hanno lo stesso peso.

Ovviamente, oltre alla custodia della propria interiorità, occorre porsi nelle condizioni «ambientali» idonee. Ecco perché si impone a «chi vuole salvarsi» di stare lontano dagli «uomini negligenti» e dal «chiasso» (p. 206), e anche dagli amici perché, si afferma nel tema n. 24, *Quelli che hanno rinunciato al mondo non devono assolutamente immischiarsi negli affari di questa vita, anche quando lo ritengano ragionevole, ma affidarsi anche per questi alla Provvidenza.*

Date queste premesse, non stupisce che si trovino molte indicazioni sulla *selezione* dei candidati alla vita monastica (n. 26).

Innumerevoli poi sono i riferimenti ai padri spirituali ed anche alla necessità per i principianti di vivere in comunità, senza la presunzione di darsi subito alla vita eremitica.

Gli ultimi temi sono dedicati principalmente all'umiltà.

Non si può che auspicare una veloce pubblicazione dell'intera opera, in modo da apportare un sostanzioso contributo alla nuova evangelizzazione che può trarre linfa vitale dalle fonti monastiche e patristiche.

Enrico Mariani

DOM GUILLAUME, *Un cammino di libertà*. Commento alla Regola di san Benedetto (or. fr. *Sur un chemin de liberté*, 2006), (I Pellicani/Monastica), Lindau, Torino 2013, 550 p.

Il “cammino di libertà” proposto dal volume è scandito alla luce della Regola scritta da un abate, san Benedetto, per dei monaci di molti secoli fa. A prima vista, quindi, potrebbe sembrare ardito riflettere su una Regola di vita i cui destinatari sono lontanissimi dal contesto culturale contemporaneo e per di più, soprattutto oggi, costituiscono una piccola e marginale porzione del popolo di Dio che è la Chiesa. Inoltre non mancano ottimi commenti all’importante codice benedettino all’interno di una pubblicistica facilmente disponibile.

Queste considerazioni rendono merito a p. Guillaume perché oltre a mostrare come la Regola sia un significativo modello ispirativo per la vita cristiana che supera i secoli e che lo rende ancora attuale, legge quel testo a partire non solo dall’esperienza spirituale vissuta dentro la tradizione della Chiesa e del monachesimo, ma dalla personale adesione alla vita monastica, di cui l’autore mostra un ricco vissuto filiale, da monaco, e paterno, da abate. È la fine sensibilità dell’autore, quindi, che ci permette di cogliere l’attualità del messaggio della Regola, non solo per coloro che hanno abbracciato la vita monastica, ma anche per tutti i battezzati che intendono riscoprire il senso profondo della propria appartenenza a Cristo nella mediazione della Chiesa.

Non si deve dimenticare, infatti, che la spiritualità monastica ha come criterio di fondo la stessa spiritualità cristiana e che essere monaco non significa far parte di una élite solitaria e irraggiungibile tra i discepoli del Signore, ma portando a compimento il battesimo – ossia la configurazione al mistero pasquale di Cristo come ci ricorda l’apostolo Paolo (cf. *Rm* 6,1-11) – il monaco è e vuole essere un semplice cristiano. Questo comporta che se il monaco è colui che intende vivere intensamente il Vangelo, proprio per

questa radicalità, la vita monastica diventa un costante richiamo a porre solo Dio come assoluto, senso e centro della vita. È qui che si pone l'attualità del volume di p. Guillaume per il contesto culturale contemporaneo in cui, invece, come assoluto, senso e centro della vita si è posto l'"io", esiliando Dio (forse) in cielo, ma di sicuro lontano dalla terra.

L'uomo ha esiliato Dio perché pensava di diventare libero, libero di decidere cosa è il bene e il male, nonché libero di costruire il mondo a propria immagine e somiglianza. Illudendosi di diventare Dio prendendone il posto, l'uomo ha finito per diventare schiavo di se stesso, del proprio arbitrio scambiato per libertà, del proprio egoismo scambiato per autorealizzazione, dei propri idoli scambiati per verità.

Solo lasciando spazio a Dio sulla terra, che è soprattutto il cuore dell'uomo, l'uomo scoprirà il vero senso della libertà in cui realizzare in pienezza la propria umanità. È questo orizzonte di libertà come risposta al dono di Dio che costituisce il filo rosso del sapiente commento che p. Guillaume ha voluto offrire attraverso una serie di riflessioni da assaporare lentamente, come piccoli sorsi quotidiani di acqua zampillante e che costituiscono un vero balsamo salutare per l'anima alla ricerca di Dio.

Roberto Nardin
(Presentazione del volume, pp. 5-6)

PIERRE MIQUEL, *Cercare Dio. La via monastica*, Edizioni scritti monastici Abbazia di Praglia 2012 (Scritti monastici, 33), 391 p.

Realizzare un "manuale" di vita monastica in cui i monaci vengono presentati come i protagonisti del *quaerere Deum*. Questo è l'impegnativo compito che si è assunto, e che ha brillantemente portato a termine, l'Autore di questo veramente aureo volume,

indispensabile per una riflessione sul monachesimo contemporaneo. Con numerosissime citazioni dei Padri, specialmente orientali, anche i meno conosciuti, viene infatti qui delineato un profilo convincente della vita monastica. Non si nascondono le perplessità e le incertezze emerse nel corso dei secoli, ma si risolvono i dubbi alla luce della *discretio*. Soprattutto sono da apprezzare, nei primi capitoli, gli ampi brani tratti dagli scritti dei Padri, soprattutto orientali, in quanto il monachesimo delle origini è ancora troppo poco conosciuto nei suoi riflessi sull'oggi e nella sua perenne attualità.

Il Capitolo I (*Conversione e vocazione*) si focalizza sul concetto di "monaco", a partire dall'etimologia, da *monos*, solitario. Il monaco, infatti, è chiamato a fare unità, a vivere una vita unificata. Segue una puntuale trattazione del contenuto dei voti monastici.

Il Capitolo II (*La vita del monaco*) è molto interessante, perché considera aspetti abbastanza "problematici" della vita monastica, come i sogni, la malattia, la vecchiaia e la morte. L'Autore distingue, in particolare, tra malattie pneumatiche o spirituali, malattie psichiche e fisiche. La letteratura dei padri in materia è comunque nutrita, a partire dagli scritti di Giovanni Cassiano, con le finissime disquisizioni su temi quali l'*akedia*.

Stimolanti sono le pagine sulla malattia, in cui Miquel afferma che il monaco dovrebbe "accogliere" la malattia come una forma di ascesi (p. 127). D'altra parte, anche il sottoporsi con umiltà alle cure mediche rientra nel precetto dell'obbedienza.

Con il capitolo III (*Scogli della vita monastica*) si passa dalle situazioni difficili "involontarie", come la malattia, ai problemi più pratici, che però il monaco può essere in grado di controllare.

Vengono così considerati, ad esempio, il disprezzo del mondo (che non deve mai essere eccessivo), o le difficoltà provenienti dall'"idioritmia". Al di là del termine forbito, si tratta semplicemente di quel "fare sempre le stesse cose" che, a volte, nella clau-

sura monastica, può diventare un peso, se non è supportato da una adeguata ascesi.

Con molto senso pratico (uno dei paragrafi si intitola “Consegne per la traversata del deserto”) l’Autore mette in rilievo l’importanza dell’amicizia per la “sopravvivenza” in comunità. Si tratta, anche qui, di un tema ben noto alla tradizione monastica (si pensi al grande Elredo).

Il Capitolo IV (*Vita monastica e cultura teologica*) si occupa del rapporto tra i monaci e gli studi, ambito sempre fecondo.

Miquel propone un “monachesimo umanista”, in cui la *Lectio divina* e la cultura moderna possono dialogare e collaborare. Molto utile risulta la sezione sulle “Bibliografie” (pp. 247-252), con un elenco di testi utili per la riflessione, che spaziano dalla monastica alla patristica, estendendosi alla spiritualità cattolica, ecumenica e addirittura monoteistica ed “esotica”.

In breve, l’apporto delle scienze umane agli studi monastici è visto come proficuo, senza dimenticare che monachesimo e teologia sono “alleati”, ma che la vera teologia monastica, in primo luogo, è *ars amandi* (p. 267), contemplazione di Dio nella carità. In questa direzione si colloca anche la riflessione teologica in ambito ecumenico.

Il Capitolo V (*Il monaco e Dio*) collega il cammino di fede del monaco per giungere a Dio (indicato con alcuni simboli classici) con le fonti bibliche. In primo luogo, viene considerato l’arco, già segno biblico di riconciliazione dopo il diluvio, poi ben presente negli apoftegmi dei Padri, laddove si afferma che il monaco non deve essere, appunto, un arco teso che si spezza per “eccesso” di ascesi (p. 282). Ancora, la scala è un simbolo che accomuna Giacobbe e Giovanni Climaco.

Più singolare è il simbolo dell’ancora (comunque ben noto in epoca paleocristiana) che rappresenta speranza, sicurezza e salvezza. Infine, si considera la ruota (p. 291), simbolo presente in Dorotheo di Gaza, con una interpretazione raffinata: i raggi collegati con

il mozzo della ruota sono figura dei monaci che più si avvicinano a Dio (il Centro), più si avvicinano tra loro.

Non poteva poi mancare un'apposita sezione (Capitolo VI: *Il monachesimo al femminile*) dedicata alle "consorelle", con una prospettiva insolita, ossia l'esaltazione della "femminilità" delle religiose, che non devono "copiare" i modelli monastici maschili, ma sviluppare il proprio "genio" (per usare la terminologia del beato Giovanni Paolo II). Del resto, il celebre scrittore Léon Bloy sosteneva che «più una donna è santa e più è donna» (p. 331). In altre parole, la consacrazione religiosa non sminuisce per nulla l'identità della religiosa.

Miquel non si nasconde le difficoltà (un paragrafo è intitolato *Rischi e grandezze della verginità*), e neppure l'antitesi tra claustralità e claustrofobia (*sic*), ma la *discretio* tipicamente benedettina provvede a mantenere i giusti equilibri tra asceti e natura umana.

Segue un paragrafo molto importante sul simbolismo della verginità in sant'Ambrogio. Ovviamente, il *topos* di riferimento è quello del Cantico: fontana sigillata, porta chiusa, giardino recintato (p. 347).

L'ultimo capitolo (VII: *Un monachesimo per l'Occidente*) chiude splendidamente il volume con un'ampia trattazione dedicata alla figura di san Benedetto, mettendone in rilievo la centralità nella storia dell'Europa e della sua cultura.

In definitiva, Miquel è riuscito ad offrire una visione "a tutto campo" del monachesimo contemporaneo, mettendone in luce le risorse e le virtualità indispensabili per rispondere alle sfide della società contemporanea, in un rapporto non di contrapposizione, ma di interazione, alla luce dei valori perenni della Regola benedettina.

Enrico Mariani

BIBLIOGRAFIA OLIVETANA

a cura di Roberto Donghi

Per ricordare il VII Centenario degli inizi di Monte Oliveto (1313-2013), la rivista del Centro Storico Benedettino Italiano *Benedictina*, ha dedicato l'intero fascicolo 1, gennaio-giugno 2013, in onore di d. Giorgio Picasso, Direttore scientifico della stessa rivista, per i suoi 80 anni, ad un'ampia miscellanea di Studi Olivetani «che ripercorre praticamente tutti i sette secoli della gloriosa storia della congregazione fondata da san Bernardo Tolomei († 1348)», come scrive il Redattore d. Giovanni Spinelli nell'Editoriale e ben evidenziato dall'indice dei tredici contributi che qui riportiamo: MAURO TAGLIABUE, *Origini e primordi dell'ordine di Monte Oliveto rivisitati alla luce di due inediti privilegi del card. Giovanni Caetani Orsini legato pontificio nella Tuscia (1362-1344)*, 11-42; MARIA CHIARA BILLANOVICH, *Documenti trecenteschi sul monastero di S. Maria della Riviera prima della riforma olivetana*, 43-63; MARIANO DELL'OMO, *Montecassino e le origini di S. Maria di Monteoliveto a Napoli*, 65-85; RENATO D'ANTIGA, *Documenti sulla presenza olivetana nel monastero di S. Elena a Venezia*, 87-106; ANGELO PASSUELLO, *L'abbazia di S. Pietro apostolo a Villanova presso San Bonifacio (VR) in periodo olivetano (1562-1771)*, 107-135; GIOVANNI SPINELLI, *Gli olivetani nella gerarchia ecclesiastica*, 137-152; ROBERTO DONGHI - ENRICO MARIANI, *Testimonianze per la santità di Bernardo Tolomei in un Necrologium del Seicento*, 153-172; GIOVANNI BRIZZI, *Per l'iconografia di santa Francesca Romana. Nuove ricerche*, 173-202; MAURO MAZ-ZUCOTELLI, *L'astrologia recuperata: due manoscritti inediti del medico e matematico olivetano Giovannibuono De Bonitatibus (1635-1716)*, 203-246; GIANCARLO ANDENNA, *Gli olivetani a Novara al termine dell'antico regime (1782-1805)*, 247-252; ANNAMARIA VALLI, *Per un ritratto spirituale dell'ab. Celestino M. Colombo: lettere alle monache di Teano*,

253-290; FAUSTINO AVAGLIANO, *Lettere inedite di d. Placido Lugano a d. Ildefonso Schuster (1905-1911)*, 291-310; VALERIO CATTANA, *Domenico Giulioti e santa Francesca Romana*, 311-319.

I quindici misteri del Rosario, ricamati su stoffa di velluto in altrettanti riquadri da suor Maria Gabriella Valla (1931-2008), tra il 1985 e il 1990, collocati in un corridoio interno del monastero delle monache benedettine olivetane di San Giacomo a Palo del Colle (Bari), sono stati pubblicati in un elegante opuscolo con un'introduzione e una nota biografica sull'Autrice. I quindici misteri del Rosario rappresentano il naturale proseguimento di quella operazione contemplativa avviata con le quattordici stazioni della *Via Crucis*, realizzate in precedenza e collocate nella chiesa del monastero: DONNA MARIA GABRIELLA VALLA, *I misteri del Rosario*, a cura di Dino Tarantino, Palo del Colle, Monastero delle Monache Benedettine Olivetane, 2013, 47 p.

Del pittore caravaggesco Francesco Parone, originario di Milano, attivo a Roma nei primi anni del Seicento, rimangono oggi a Roma solo le due tele a S. Maria sopra Minerva con *San Francesco* e *Santa Francesca Romana e l'angelo*: ANDREA DONATI, *Per Francesco Parone milanese*, "Valori tattili", numero 00, gennaio - giugno 2011, 81-91, figg. 1-2, propone come datazione dei due quadri, posti ai lati dell'icona della Vergine, nella cappella Maddaleni - Capodiferro, l'anno 1617 o quelli immediatamente successivi.

Tra la fine del Seicento e per tutto il Settecento i Venuti furono, insieme ai Tommasi, la famiglia che maggiormente si distinse a

Cortona nel panorama del mecenatismo e del collezionismo artistico, con committenze ad artisti famosi, spesso non toscani, di opere destinate tanto ad edifici religiosi della città che alla propria dimora. Tra questi, il bolognese Vincenzo Torrigiani che ha affrescato, nella galleria della villa Venuti di Catrosse a Cortona, diverse “vedute” su muro «che individuano l’altro polo della sua attività, quella di pittore vedutista assai apprezzato a Firenze». Una “veduta” ritrae il *Convento di San Michele in Bosco a Bologna*, complesso monumentale nella sua città d’origine, dove egli stesso, su committenza dei monaci olivetani di quel celebre monastero, dipinse una prospettiva, divenuta assai celebre per essere inserita in una raccolta di vedute di Bologna incise da Friedrich Bernard Werner nel 1732: SUSANNA BURICCHI, *I Venuti, mecenatismo e collezionismo di una famiglia cortonese*, in *Arte in terra d’Arezzo. Il Settecento*, a cura di Liletta Fornasari e Riccardo Spinelli, Edifir, Firenze 2007, 241-242, fig. 296.

L’antica abbazia benedettina di San Venanzio di Ceparana con tutti i suoi beni fu unita, con bolla di papa Eugenio IV del 22 aprile 1441, al monastero di San Venerio nell’isola del Tino a Porto Venere (La Spezia). I monaci olivetani, trasferitisi dall’isola alle Grazie, sempre nel comune di Porto Venere, nel 1716 avviarono le pratiche per alienare i beni dell’abbazia di Ceparana poiché trovavano difficoltà, data la lontananza, a riscuotere i canoni d’affitto. Il testo del contratto di vendita della “tenuta” di Ceparana da parte dei monaci dell’abbazia di Nostra Signora delle Grazie a Porto Venere al nobiluomo Francesco Giustiniani per lire genovesi 2468, redatto dal notaio Matteo Vassallo di Genova, il 17 marzo 1717, è stato trascritto da una copia autentica, conservata nell’archivio privato della famiglia Giustiniani, e pubblicato da MASSIMO BATTOLA, *Giu-*

stiniani in Lunigiana, Associazione Pubblica Assistenza, Ceparana 2013.

Per ricordare l'ottavo centenario della traslazione delle reliquie di Sant'Elena, madre dell'imperatore Costantino, da Costantinopoli a Venezia, avvenuta, secondo la tradizione, il 21 maggio 1211, la parrocchia di Sant'Elena Imperatrice nell'omonima isola della laguna veneta, già sede di un monastero olivetano dal 1407 al 1805, ha ristampato un agile volumetto, edito per la prima volta nel 2003, che ripercorre a grandi linee la storia della chiesa e del monastero dalle origini ai giorni nostri. Dopo anni di abbandono, iniziati i lavori di restauro nel 1928, la chiesa del monastero è stata eretta in parrocchia il 24 dicembre 1930 e affidata alla cura pastorale dei Servi di Maria. Il campanile, demolito dopo la soppressione, ricostruito con il concorso economico dei parrocchiani, è stato benedetto, con il nuovo concerto di sette campane, il 22 giugno 1958, dal patriarca di Venezia Angelo Giuseppe Roncalli, che il 28 ottobre di quello stesso anno veniva eletto papa con il nome di Giovanni XXIII, come ricorda una lapide posta nella cappella di Santa Francesca Romana: *Sancta Helena, Santa Lena, Sant'Elena. Un'isola, un monastero, una comunità. Mille anni tra storia, arte, leggenda e cronaca*, Venezia 2011, 52 p.

Una mostra fotografica sugli affreschi eseguiti da d. Ambrogio Fumagalli nella chiesa del monastero di San Prospero a Camogli (Genova), è stata allestita in una sala dello stesso monastero, aperta dal 14 settembre al 31 dicembre 2013. L'artista olivetano fu chiamato nel 1964 dall'allora priore d. Emiliano Landra ad affrescare la piccola chiesa del monastero con episodi della vita del santo titolare. In circa due mesi portò a termine il lavoro affrescando

la parete centrale, sopra il presbiterio, con *San Prospero approda a Camogli* e *La morte di San Prospero sulla via Romana*. La parete destra con *La partenza di San Prospero da Tarragona*, con un suo autoritratto, e quella di sinistra con *Episodi della vita di San Bernardo Tolomei*. Il ciclo di affreschi fu inaugurato il 13 settembre 1964, dopo i Vespri della festa di San Prospero, con discorso di d. Felice Cozzi, alla presenza della comunità monastica, delle autorità, della mamma e di alcuni parenti del monaco pittore. Nella mostra sono esposti i bozzetti e i disegni preparatori degli affreschi, conservati nell'archivio del monastero: *Padre Ambrogio Fumagalli pittore olivetano (1915-1998)*, a cura di Ilaria Brigati, Pier Luigi Gardella, Alessandra Molinari, Camogli 2013, 12 p.

La chiesa di San Pellegrino alla Sapienza a Siena, già Santa Maria, attualmente officiata dalla comunità ortodossa sotto il nome di Santa Anastasia romana, presenta un'interessante decorazione interna dovuta a maestranze senesi e forestieri che si trovavano ad operare nella città toscana nel terzo quarto del Settecento. Uno spoglio sistematico della documentazione relativa al fondo dello Studio Senese, ha reso possibile la ricostruzione puntuale di tale rinnovamento. Tra le grandi sculture di santi e beati senesi collocate nelle nicchie laterali che completano la decorazione all'interno della chiesa, opera del senese Giuseppe Maria Mazzuoli, nella nicchia a sinistra dell'altare maggiore, si trova la statua in stucco di *San Bernardo Tolomei*, eseguita nel 1772, come indicato nel libro che il santo tiene aperto tra le mani e come è confermato dal libro dei pagamenti in data 29 luglio 1772: SILVIA RONCUCCI, *Tra rococò e gusto neoclassico. La decorazione interna di Santa Maria della Sapienza a Siena*, in *Paragone* 64 (2013), n. 107 (755) 64-85.

Sulla lunga vicenda artistica di Domenico Riccio detto il Brusasorzi nel “cantiere” del monastero olivetano di S. Maria in Organo a Verona, si sofferma MARINA STEFANI MANTOVANELLI, *Domenico Brusasorzi. Aggiunte e riprese di una identificazione*, in *Studi di Storia dell'Arte* 23 (2012) 55-102. Il Brusasorzi dipinse dieci portelle degli armadi della sacrestia (definita dal Vasari la più bella d'Italia per le splendide tarsie di fra Giovanni) con *Paesaggi*, chiudendo, in piccoli riquadri come miniature, ampie visioni di località note del veronese, con presenza di una natura viva e alle volte sconvolta dalla tempesta. Nel 1553 decorò con una serie di affreschi la cappella della Maestà, anticamente detta “della Muletta”, con episodi della vita di Cristo.

Il calligrafo e miniatore Erasmo di Ambrogio della Strada di Milano il 20 marzo 1461 sottoscriveva una convenzione con il Capitolo della cattedrale di Mantova con la quale si impegnava nella confezione di due libri corali con il salterio, inni e antifone. Il salmista doveva essere realizzato su pergamena non peggiore del campione presentato e non troppo scura, doveva essere consegnato rilegato e coperto, «adornato di fora de bello fornimento secondo che sono li più belli libri de li frati de Sancta Maria de Gradaro». Guido di Lorenzo Frisoni, tagliapietre, si accordava nel 1476 con i monaci olivetani del Gradaro per la realizzazione di sette colonne con basi e capitelli, al costo di tre ducati l'una. Le colonne dovevano essere «in eodem modo, forma, qualitate et condicione ac de lapide simili» ad altre già fatte dallo stesso Guido nel monastero, ancora esistenti nei lati settentrionale e occidentale del chiostro: STEFANO L'OCASO, *Fonti archivistiche per le arti a Mantova tra medioevo e rinascimento (1382-1459)*, Gianluigi Arcari Editore, Mantova 2005, 83, 110-111.

La rivista *Novara* è, mensile di cultura del territorio, anno 3, n. 10, novembre 2012, ha dedicato un numero speciale al complesso architettonico di Santa Maria delle Grazie, più noto come la chiesa di S. Martino perché situato nell'omonimo quartiere cittadino, già abbazia dei canonici lateranensi dal 1473 e, per pochi anni, dal 1782 al 1805, sede di una comunità di monaci olivetani che l'ottennero in cambio dei monasteri di Breme e Precipiano, dove fu abate d. Bernardo Malaspina. Le notizie, non sempre esatte, che si leggono nella rivista, vanno integrate con il puntuale contributo di GIANCARLO ANDENNA, *Gli olivetani a Novara al termine dell'antico regime (1782-1805)*, *Benedictina* 60 (2013) 247-252.

Nel contributo di JACOPO CURZIETTI, *La Confessio di santa Francesca Romana in S. Maria Nova al Foro Romano. Documenti inediti e riflessioni su Gian Lorenzo Bernini e la sua bottega (1625-1652)*, in *Studi di Storia dell'Arte* 23 (2012) 159-172, sulla scorta di una nuova documentazione, ritrovata nell'Archivio di Stato di Roma, vengono ripercorse le fasi esecutive della costruzione della *confessione* di santa Francesca Romana, finanziata dalle Oblate di Tor de' Specchi, nella basilica di S. Maria Nova, riscritta una nuova cronologia e individuate gran parte delle maestranze. Grazie sempre a nuovi documenti d'archivio vengono identificate diverse opere del Bernini e della sua scuola tra il 1625 e il 1652. In particolare la decorazione della cappella Raimondi nella chiesa di S. Lorenzo in Montorio è sicuramente degna di nota: è ormai possibile conoscere con precisione la storia dei lavori svolti tra il 1640 e il 1643 e quantificare la somma dei soldi spesi dal committente.

In vista del giubileo del 1650 i monaci olivetani del monastero di San Bernardo d'Arezzo, fondato nel 1333 da san Bernardo Tolomei sui ruderi dell'antico anfiteatro romano, oggi sede del Museo Archeologico, realizzarono, nel 1647, sulla parte meridionale dell'anfiteatro adibita a monastero, con una spesa di quasi mille scudi, un doppio loggiato con una planimetria poligonale a *tetrattico* che segue la curva ovale delle gradinate. L'innovativa impostazione del corpo di fabbrica concavo che appare come un vero e proprio *teatro monastico*, è ben evidenziata da una veduta acquerellata, eseguita nel 1786 da Domenico Montauti, conservata nella Biblioteca Consortile di Arezzo, con la seguente didascalia: *Veduta del celebre Anfiteatro Aretino in Toscana di figura ovata serviva come dicesi per i Giuochi Navali e per disciplinare la gioventù nella Naumachia come si vede dalla scaturigine dell'acque che ancora vi abbondano e molto più perché depressa l'Idolatria e le scellerataggini vi trionfa la Croce col Monastero de' Monaci della Nobil Congregazione di Mont'Oliveto Maggiore dedicata al Patriarca S. Bernardo a spese del Beato Bernardo Tolomei... Religiosus et Reverendus Vir Frater Bernardus Domini Mini de Tholomeis de Senis Abbas Monasterii de Sancta Maria de Monte Oliveto emit locum qui dicitur Parlagi... Acquistato dalla Nobil Famiglia degli Azzi... Mense Maii 1333 inceptus est locus S. Bernardi Ordinis Montis Oliveti et celebrata est ibi Missa ubi prius vocabatur – i Parlagi – et ibi stabant publicae meretrices civitatis: MARIA LUISA MADONNA, *Arezzo nel Seicento: architettura e città*, in *Arte in terra d'Arezzo. Il Seicento*, a cura di Liletta Fornasari e Alessandra Giannotti, Edifir, Firenze 2003, 257-270.*

La tela con *Santa Francesca Romana e l'angelo* eseguita nel 1654 da Carlo Maratti, detto Maratta, acquistata sul mercato antiquario romano dall'amministrazione comunale di Ascoli Piceno nel 1916 per la Pinacoteca Civica, è stata esposta nella mostra "Da Rubens

a Maratta” allestita a Osimo dal 29 giugno al 15 dicembre 2013. Una scheda descrittiva di Stefano Papetti è inserita nel catalogo della mostra: *Da Rubens a Maratta. Le meraviglie del barocco nelle Marche. 2. Osimo e la Marca di Ancona*, Catalogo a cura di Vittorio Sgarbi e Stefano Papetti, Silvana Editoriale, 2013, 144-145.

Una nota storica sulla parrocchia di S. Maria in Campis a Foligno (Perugia), sede di un monastero olivetano dal 1582 al 1810 e dal 1903 al 1983, si legge nel volume di DANTE CESARINI, *Brevi note storiche sulle parrocchie della diocesi di Foligno con un'appendice sulle aggregazioni laicali*, Diocesi di Foligno, Foligno 2013, 53-57. Tra i parroci olivetani del secolo scorso viene ricordato in modo particolare d. Domenico Schenardi (1951-1971) per le molte opere di restauro e di abbellimento della chiesa e del monastero, come il rinvenimento di alcune pitture di Niccolò di Liberatore detto l'Alunno, la costruzione di un nuovo campanile, il ciclo di affreschi del chiostro con episodi della vita di San Bernardo Tolomei di Lino Dinetto (1962) e gli affreschi, nella cappella dello stesso santo, di d. Ambrogio Fumagalli (1957). I lavori di restauro furono coronati dalla consacrazione della chiesa, il 10 aprile 1965, dal vescovo di Foligno, mons. Siro Silvestri. Ulteriori approfondimenti sono facilitati dalle indicazioni bibliografiche che accompagnano ogni gruppo di notizie. Nell'introduzione al volume, tra gli scrittori di storia locale viene citato anche d. Placido Lugano, primo parroco olivetano di S. Maria in Campis dopo il ritorno dei monaci nel 1903, che pubblicò due saggi sulle chiese della diocesi di Foligno.

Nel volume 78 del *Dizionario Biografico degli Italiani* pubblicato dall'Istituto della Enciclopedia Italiana (Roma 2013), segnaliamo le seguenti "voci" attinenti alla nostra bibliografia:

DANIELE SANGUINETI, *Navone, Pasquale*, 56-57. Scultore genovese del Settecento, tra le sculture in legno a lui attribuite anche una *Annunciazione* per la chiesa dell'ex abbazia olivetana di S. Maria di Finalpia.

MAURO MUSSOLIN, *Neroni, Bartolomeo (detto il Riccio)*, 282-286. Artista originario di Montecchio, nel contado pisano, ma operante a Siena, fu miniatore, pittore, architetto civile e militare, scenografo e regista di complesse opere di pittura, scultura e intaglio. Tra le sue prime opere pittoriche documentate, sono i cinque antifonari miniati per l'abbazia olivetana di Finalpia, oggi alla Biblioteca Berio di Genova, databili tra il 1531 e 1532; una delle miniature reca il suo autoritratto, un giovane intento a miniare con la scritta FACIEBAT e la firma MAGISTER BARTHOLOMEUS DICTUS RIXIUS SENENSIS MINIAVIT. Tra il 1532 e il 1534 dipinse alcune opere nel contado intorno a Monte Oliveto Maggiore e nel 1534 il *Commiato di Mauro e Placido* a conclusione delle *Storie di san Benedetto* dipinte da Luca Signorelli e dal Sodoma nel chiostro grande dell'abbazia. Sempre al suo pennello si deve il più maturo affresco di *Cristo e l'adultera* per la sala capitolare di Monte Oliveto e la pala del *Paradiso*, oggi alla Pinacoteca Nazionale di Siena, per la chiesa delle monache olivetane di Ognissanti a Siena. Non vengono invece segnalate altre tre opere del Riccio eseguite nell'abbazia di Monte Oliveto Maggiore: il soffitto affrescato della sala capitolare, l'*Adorazione dei magi* e *Cristo che sale al Calvario*.

MAURO MINARDI, *Niccolò (Niccolò) di Liberatore detto l'Alunno o Niccolò da Foligno*, 404-409. Originario di Foligno, decorò la cappella di S. Marta nella chiesa di S. Maria in Campis a Foligno, firmata e datata 1456 o 1458 secondo un altro autore, con la *Crocifissione* e alcune *Storie di san Tommaso*, in parte frammentari, rinvenuti nel secolo scorso.

VERONICA RANDON, *Nicolò di ser Sozzo*, 429-431. Ritenuto l'artista di maggior spicco nella Siena della seconda metà del Trecento, è l'autore del polittico con *l'Assunzione tra i santi Tommaso, Caterina d'Alessandria, Bartolomeo e Benedetto*, per la chiesa del monastero di Monteoliveto a Barbiano, oggi nel Museo civico di San Gimignano, forse la sua più antica opera su tavola.

MASSIMILIANO CALDERA, *Nicolò Corso (Nicolò di Lombarduccio)*, 502-504. Figlio di un Lombarduccio, originario della Corsica, nato probabilmente in Liguria intorno al 1446, era oblato del monastero olivetano di San Girolamo di Quarto a Genova dove lasciò diverse opere quali la decorazione della cappella, già dedicata a S. Chiara, di cui sopravvivono, deteriorati, il *S. Sebastiano* e il *S. Lorenzo*, sui pilastri dell'arco d'accesso, databili entro gli anni Settanta del Quattrocento; il polittico dell'altar maggiore, intorno al 1492, di cui oggi restano gli scomparti che componevano il registro principale: il *S. Girolamo in trono con gli angeli* (Philadelphia Museum of Art), i *Ss. Sebastiano e Agostino* e i *Ss. Eusebio (?) e Agnese* (Genova, Museo dell'Accademia Ligustica di belle arti). Il 22 marzo 1503 firmò e datò gli affreschi nel refettorio del monastero di Quarto che comprendevano, oltre al fregio con "gran varietà di fogliami e arabeschi", anche tre storie, *l'Ultima Cena*, il *Calvario* e la *Consegna della regola ai monaci*, l'unica rimasta. Tra gli anni Ottanta e Novanta del Quattrocento aveva affrescato il refettorio di un altro monastero olivetano ligure, S. Maria delle Grazie a Portovenere, con una monumentale *Crocifissione* e un fregio decorativo lungo le pareti intervallato da oculi in cui sono raffigurati i santi titolari dei diversi monasteri olivetani della penisola.

CECILIA ALESSI, *Novelli, Paolo*, 823. La voce relativa a questo pittore olivetano del Seicento è pubblicata nella versione on-line dell'opera: www.treccani.it

Nella ricca galleria araldica e iconografica con gli stemmi ed i profili dei vescovi di Rimini curata da GIULIO ZAMAGNI - ANGELO TURCHINI, *I vescovi di Rimini del secondo millennio. Stemmi, iconografia, profili*, Società Editrice "Il Ponte Vecchio", Cesena 2013, alle pp. 128-129 si trova anche l'olivetano d. Cipriano Pavoni, abate di S. Maria in Scolca e vescovo di Rimini dal 20 novembre 1619 al 6 marzo 1627. Durante il suo episcopato visitò la diocesi, celebrò tre sinodi, ripubblicò la normativa del Concilio di Trento e trasferì la residenza episcopale al palazzo del Cimiero, che la città aveva donato al vescovo, collocando nella prima residenza il seminario. Oltre il ritratto del Pavoni, conservato nel museo di Scolca, è pubblicato anche il suo stemma episcopale: *D'azzurro, al bue passante d'oro, accompagnato in capo da tre stelle (male ordinate) di sei raggi dello stesso*. Il bue in araldica simboleggia la mansuetudine e il lavoro. Le tre stelle potrebbero alludere ad un'antica appartenenza alla fazione ghibellina.

Nel quarto volume in due tomi delle *Lettere di Achille Ratti [1880-1922]*, a cura di Franco Cajani, *i Quaderni della Brianza* 36 (2013) n. 179/1 e 179/2, tra i 780 documenti pubblicati si leggono anche sette lettere inviate dal futuro Pio XI, quando era Prefetto della Biblioteca Ambrosiana prima e della Vaticana poi, a d. Placido Lugano (1876-1947), conservate tra le carte di quest'ultimo nell'archivio dell'Abbazia di Monte Oliveto Maggiore. Si tratta di risposte a esplicite richieste da parte del giovane d. Placido circa un codice dell'Ambrosiana in cui viene menzionato san Marciiano, patrono della diocesi di Tortona, di cui il Lugano era originario (due cartoline postali del 1901, pp. 154-155), di congratulazioni, da parte di Ratti, per il fascicolo speciale della *Rivista Storica Benedettina*, diretta dal Lugano, per il terzo Centenario della Canonizzazione di santa Francesca Romana 1608-1908 (p. 353), dell'invio di

una fotografia con il ritratto dell' olivetano d. Secondo Lancellotti, conservato nella Pinacoteca Ambrosiana (p. 356) e di una pubblicazione commemorativa (p. 435). Ratti era un attento lettore della *Rivista Storica Benedettina*, infatti chiede a Lugano le misure e «qualche sommario cenno descrittivo» del libro d'ore, un piccolo codice manoscritto miniato, usato da santa Francesca Romana e conservato a Tor de' Specchi, segnalato in un fascicolo della stessa rivista del 1908, forse per un confronto con un frammento del libro d'ore (fascicolo cartaceo di 10 fogli) usato dalla stessa santa, donato da Claudio Dattilo, confessore di Tor de' Specchi, al cardinale Federico Borromeo e conservato alla Biblioteca Ambrosiana (p. 576). Infine un breve biglietto dalla Biblioteca Apostolica Vaticana, in data 3 dicembre 1917, con il quale rimanda al Lugano «secondo l'intesa», alcuni doppioni della *Rivista Storica Benedettina* (p. 763). Più d'una volta Achille Ratti dichiarava la sua intenzione di inviare un contributo per la rivista diretta da Lugano, come scriveva in data 16 marzo 1908, «Ho sempre la buona volontà, anzi il desiderio di darle qualche cosa per la sua *Rivista*, e qualche cosuccia avrei anche sottomano; ma il tempo mi manca in modo disperante», desiderio che tuttavia non si è mai realizzato.

Notizie su d. Ippolito Campioni, abate generale poi vescovo di Chiusi, vengono fornite in una nota di GIOVANNI SPINELLI, *Un vescovo olivetano dimenticato: mons. Ippolito Campioni (1602-1647), vescovo di Chiusi*, in *Benedictina* 60 (2013) 445-449, stesa per rimediare alla sua involontaria omissione nell'elenco cronologico storico-critico dei vescovi olivetani, pubblicato nel numero precedente della stessa rivista, nome che, tra l'altro, era completamente sfuggito alla compilazione, fatta a suo tempo, dallo storico olivetano Placido Lugano. Di nobile famiglia senese, nipote di d. Ippolito Borghese (1576-1637) abate generale e poi vescovo di Montalcino e parente

del cardinale protettore della Congregazione Olivetana Scipione Caffarelli Borghese (1576-1633), fu nominato abate generale dal papa Urbano VIII, con decreto del 3 febbraio 1637, alla giovane età di 35 anni, e pochi mesi dopo, il 14 dicembre 1637, trasferito alla sede vescovile di Chiusi dove non rimase a lungo, perché morì prematuramente il 27 gennaio 1647 all'età di 45 anni.

Indice generale 2013

Omaggio a Papa Benedetto XVI

ENZO BIANCHI – ANNAMARIA CANOPI – ROBERTO NARDIN
Un omaggio monastico a Benedetto XVI, p. 3

BERNARDO FRANCESCO GIANNI
Esito monastico di un pontificato, p. 6

Omaggio a Réginald Grégoire

BERNARD ARDURA
Presentazione della Miscellanea di Studi in onore di P. Réginald Grégoire, p. 8

ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI
Padre Réginald Grégoire monaco e agiografo (1935-2012), p. 12

Articoli

VALERIO CATTANA
L'Abate olivetano Placido M. Lugano (1876-1947) e don Luigi Orione (1872-1940), p. 173

VALERIO CATTANA
Claudio Leonardi e la "fine del monachesimo?", p. 323

ROBERTO DONGHI
«Il vivo innaffio dell'esempio». Lettere di d. Gioacchino Aldinucci a d. Orlando Donatelli, p. 295

OLIVETO GÉRARDIN
Camminare sulla via della salvezza. Leggere e interpretare l'obbedienza negli Apophtegmata patrum (prima parte), p. 125; *(seconda parte)*, p. 251

ENRICO MARIANI

L'Abate generale Romualdo Ziliani ed il Concilio Vaticano II, p. 44

ROBERTO NARDIN

Professare, celebrare, pregare la fede. Una riflessione nell'Anno della Fede, p. 95

MARIA TERESA SACCENTE

Liturgia in Regula Benedicti, p. 18

Note

MAURO-GIUSEPPE LEPORI

«Ravviva in te il dono di Dio». La veracità della nostra vita, p. 334

GIOVANNI PONTICELLI

Non conosco uomo, p. 347

MARIA LIVIA VACCARI

Oltre le grate. Storie, volti e parole di donne libere e recluse, p. 204

Indicazioni bibliografiche

Recensioni e segnalazioni, p. 214; p. 355

Bibliografia olivetana, p. 229; p. 367

Supplemento C.I.M.

Il Concilio Vaticano II e il monachesimo in Italia

Camaldoli, 2-5 aprile 2013

MARIA IGNAZIA ANGELINI

Trasformazioni del monachesimo femminile, p. 45*

ANDREA GRILLO

Il contributo monastico alla riforma liturgica. Prospettive di una relazione complessa tra monachesimo e liturgia, p. 5*

MATTEO NICOLINI-ZANI

I monasteri luoghi di incontro e dialogo: il dialogo interreligioso monastico, p. 85*

ADALBERTO PIOVANO

Monachesimo ed ecumenismo, p. 65*

Indice delle recensioni

GIAMPIERO BELTOTTO, *Silenzio amico. La bellezza della clausura al tempo di internet* (Enrico Mariani), p. 355; ANNA MARIA CÀNOPI, *Fondati sulla roccia. La fede nel quotidiano* (Enrico Mariani), p. 357; PAOLO EVERGHETINÓS, *Esempi e parole dei santi padri teofori*. Traduzione, introduzione e note di M. Benedetta Artioli (Enrico Mariani), p. 359; DOM GUILLAUME, *Un cammino di libertà*. Commento alla Regola di san Benedetto (Roberto Nardin), p. 362; GIOVANNI LUNARDI, *La spiritualità dei Padri monastici del secolo XII* (Enrico Mariani), p. 214; *Signore, insegnaci a pregare. Riflessioni sul "Padre nostro"* a cura di D. Felice Magazzino osb (Enrico Mariani), p. 217; PIERRE MIQUEL, *Cercare Dio. La via monastica* (Enrico Mariani), p. 363; DONATO OGLIARI, *Tempo e spazio. Alla scuola di san Benedetto* (Enrico Mariani), p. 220; ALFREDO PIZZUTO, *Paolo VI. «... un fenomeno di piccolezza». Profetico Maestro* (Benedetto Vichi), p. 222; ANNAMARIA VALLI, *Il libretto di Catherine Mectilde de Bar per le sue benedettine. Le véritable esprit des religieuses adoratrices perpétuelles du Très-Saint Sacrement de l'autel (1684-1689)* (Enrico Mariani), p. 224.

FRANCESCA ROMANA ADVOCATA URBIS - 2
STUDIA OLIVETANA - 10

LA CANONIZZAZIONE DI SANTA FRANCESCA ROMANA

SANTITÀ, CULTURA E ISTITUZIONI
A ROMA TRA MEDIOEVO ED ETÀ MODERNA

a cura di
Alessandra Bartolomei Romagnoli
Giorgio Picasso



EDIZIONI DEL GALLUZZO
PER LA FONDAZIONE EZIO FRANCISCHINI

SUPPLEMENTO A CURA DELLA CONFERENZA ITALIANA MONASTICA

ATTI DEGLI INCONTRI ANNUALI
DELL'ASSEMBLEA ITALIANA
DEI SUPERIORI BENEDETTINI

XIII Assemblea C.I.M. 2013

Il Concilio Vaticano II e il monachesimo in Italia

Camaldoli
2-5 aprile 2013

La responsabilità editoriale per i testi contenuti nel *Supplemento C.I.M.*
è degli organi direttivi della *Conferenza Monastica Italiana*

IL CONCILIO VATICANO II E IL MONACHESIMO IN ITALIA

XIII Assemblea CIM – Camaldoli 2-5 aprile 2013

L'annuale incontro degli abati e priori benedettini e cistercensi è stato quest'anno ospitato dal monastero di Camaldoli ed ha avuto come suo tema "Il concilio Vaticano II e il monachesimo in Italia". Cinquant'anni sono già un tempo sufficiente per cogliere con maggior consapevolezza quanto ampio sia stato il rinnovamento che l'applicazione delle indicazioni conciliari ha indotto nel monachesimo italiano: si va dalla spiritualità alla liturgia, dalla vita interna ai criteri formativi, il tutto sostenuto da una diffusa ripresa d'interesse per gli studi teologici. Nello stesso tempo le comunità hanno ripensato la loro presenza ecclesiale. Nell'immediato post-concilio i monasteri sono divenuti "laboratori" ospitali per quanti intendessero approfondire, nel silenzio e nella preghiera, il senso della vita nella luce di Dio. Una disponibilità all'accoglienza, al dialogo, al confronto che li ha resi luoghi cari ai ricercatori di Dio.

Ripercorrere queste vicende non è solo memoria celebrativa, è anzitutto riconoscere di quanta vivacità, entusiasmo, creatività si nutrisse, anche nei nostri ambienti, l'immediato post-concilio, ed invito a vedere quanto ancora resta da compiere, sollecitazione a perseverare in uno sguardo sapienziale senza indulgere – come sollecitava il beato Giovanni XXIII – ad ascoltare quanti

«nelle attuali condizioni della società umana non sono capaci di vedere altro che rovine e guai [...] A Noi sembra di dover risolutamente dissentire da codesti profeti di sventura, che annunziano sempre il peggio, quasi incombessero la fine del mondo. Nello stato presente degli eventi umani, nel quale l'umanità sembra entrare in un nuovo ordine di cose, sono piuttosto da vedere i misteriosi piani della Divina Provvidenza, che si realizzano in tempi successivi attraverso l'opera degli uomini, e spesso al di là delle loro

aspettative, e con sapienza dispongono tutto, anche le avverse vicende umane, per il bene della Chiesa».

Forse, oggi, il sentimento più diffuso anche nei monasteri sta tra l'appagamento per il cammino percorso e l'incertezza sul come procedere. La crisi vocazionale rende sempre più evidente la fragilità di tante nostre presenze, ma nello stesso tempo sono proprio le generazioni più giovani ad esprimere una ricerca di autenticità spirituale che, nel farsi richiesta di fede vissuta, guarda ai monasteri come luoghi nei quali trovare interlocutori/interlocutrici capaci di risposte non scontate.

La partecipazione, la qualità delle relazioni, l'ampiezza e vivacità del dialogo hanno evidenziato quanto feconda sia ancora le lezione conciliare. Riflettere insieme sul cammino percorso diviene opportunità per guardare all'oggi con lo stesso coraggio e con analoga fiducia con la quale una cinquantina d'anni fa operarono i confratelli che nelle diverse Congregazioni seppero accogliere gli impulsi del Concilio e tradurli in rinnovamento spirituale e novità nello stile della presenza monastica.

A conclusione dell'assemblea è stata eletta, con un anticipo di un anno rispetto alla scadenza statutaria, la nuova presidenza. Lo scorso gennaio, dopo un tempo di malattia attraversato con fede e coraggio, è infatti venuto a mancare il Presidente l'abate Salvatore Leonarda. Nuovo Presidente è stato eletto p. Alessandro Barban, priore generale dei monaci camaldolesi e sarà affiancato da p. Donato Ogliari, abate di Noci e dal segretario p. Giovanni Dalpiaz, priore dell'eremo S. Giorgio.

La prossima assemblea si terrà presso il monastero di S. Vincenzo a Bassano Romano dal 22 al 25 aprile 2014.

Andrea Grillo

**IL CONTRIBUTO MONASTICO
ALLA RIFORMA LITURGICA
Prospettive di una relazione complessa
tra monachesimo e liturgia**

«Occorre mostrare la possibilità di una comunità alternativa, cioè di una comunità che non si separa dagli altri, che resta collegata con la vita comune [...] la convivenza suppone anche il *compromesso*, promessa mutua, promessa reciproca [...] comunità alternativa non significa comunità perfetta, bensì comunità in cui ci si ama, ci si comprende, ci si sopporta, in cui si perdona molto [...] è una comunità ideale quella in cui ci si perdona ogni tre minuti».

C. M. Martini¹

Vorrei affrontare la questione del rapporto tra monachesimo e Riforma Liturgica con una piccola ma fondamentale premessa. Diceva Dom B. Botte, all'inizio del suo libro sul movimento liturgico, che “un movimento esiste quando qualcosa si muove”. Nelle recenti riproposizioni di un «nuovo movimento liturgico»², che pretendono di poggiare anche su autorevoli coperture gerarchiche, questo è l'equivoco che è sorto: poter parlare di un movimento “nuovo” solo perché tutto restasse assolutamente immobile o

¹ C.M. MARTINI, *Il valore più importante è l'umiltà*, in *Un monastero alle porte della città*. Atti del convegno per i 650 anni dell'Abbazia di Viboldone, Vita e Pensiero, Milano 1999, 52-53.

² Cf. J. RATZINGER, Prefazione a K. GAMBER, *La réforme liturgique en question*, ed. S.te Madelaine du Barroux, 1992, disponibile al sito web: http://www.messainlatino.it/paggi_sito.htm. Questo è uno dei primi testi in cui viene formulato l'auspicio di un “nuovo movimento liturgico”.

perché, al massimo, potesse ingranare la “retromarcia”! Questo è un equivoco al quale hanno partecipato anche uomini di Chiesa di grande responsabilità, e persino monaci, così disposti a smentire la storia del Movimento Liturgico.

Oggi il nostro compito non è tanto quello “storico”, ossia quello di riproporre le numerosissime forme di legame tra Movimento Liturgico e Monachesimo, quanto piuttosto quello di cogliere quelle “costanti” (per usare un termine vagagginiano) che hanno contraddistinto il sorgere del Movimento Liturgico e che poi hanno profondamente influito sul destino della Riforma Liturgica. Oggi forse, nella fase promettente che ci si apre davanti, dobbiamo recuperare, di questa storia, il senso e l’orientamento, per non risultare oggi “insensati” e “disorientati” proprio quando parliamo di liturgia, e soprattutto quando lo facciamo o “da monaci” o “in rapporto” al monachesimo.

Lipotesi di lavoro è la seguente: vorrei incominciare (§.1) con una breve indagine della “vocazione moderna” (post-napoleonica) del monachesimo verso la liturgia, in particolare con l’analisi di alcuni temi “monastici” del Movimento Liturgico; a ciò farei seguire una piccola indagine teorica (§.2) su che cosa indica oggi il termine “liturgia” (come comunità, dono, festa, *fons et culmen*) proprio grazie a questo sviluppo “monastico” del XX secolo; per concludere (§.3) indicherei una prospettiva di “santa alleanza” tra principio monastico e principio domestico della vita cristiana, che elabori la liturgia come delicata mediazione della identità cristiana; a ciò farei seguire, quasi come una piccola appendice bibliografica (§.4), una breve presentazione di “due libri da rileggere” per approfondire ulteriormente il tema con strumenti rinnovati.

1. Interesse monastico per la liturgia e contributo teorico decisivo nel XX secolo

«La liturgia cattolica è conosciuta e giudicata pertinente come materia di erudizione, graziosa come “fiore” di pietà, pittoresca

come arte, rilassante come momento intermedio tra gli esercizi “seri”, ha tutta l’aria di essere scientificamente e asceticamente ignorata, o per lo meno di essere presa nella minima considerazione come oggetto e occasione di esperienza religiosa».

M. Festugière

La teologia liturgica è già come tale – proprio *in quanto disciplina “nuova”* – il segno di una diversa comprensione del rapporto con Cristo, in cui il “celebrare rituale” viene ricollocato, anche grazie alla mediazione monastica, in un ambito pienamente significativo e in qualche modo costitutivo, non solo per l’atto di fede in Cristo Signore, ma per la stessa rivelazione di Gesù come Signore. Cerchiamo allora di capire meglio la “fonte” di questa disciplina, ossia la questione liturgica, anzitutto nelle sue caratteristiche più salienti, per poter cogliere fino in fondo il carattere innovativo e “inedito” della questione, così come si è posta nel mondo tardo-moderno.

1.1. La “*aporía liturgica*”

La “liturgia” – come dimensione teologica – è una “invenzione” dell’ultimo secolo. Con le premesse ottocentesche, pur così importanti, quasi tutto avviene negli ultimi cent’anni. La “pretesa” più significativa di questa novità consiste nel rivendicare – da parte della celebrazione liturgica – una originale dimensione teologica, ossia quella di essere “atto teologico”, come emerge dalle riflessioni di monaci e teologi come Festugière, Guardini, Casel, Vagaggini, Marsili³. Questo è il “novum”, che non può essere compiutamente compreso solo in termini di “rinascita patristica” o di “scrupolo pastorale”. In esso viene detto qualcosa di così originale

³ Per una valutazione dei singoli contributi di questi teologi della liturgia del secolo XX rinvio alle pagine ad essi dedicate in A. GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani*, (Caro Salutis Cardo. Sussidi, 11), EMP-Abbazia di S. Giustina, Padova, 2011.

e inedito, che modifica la comprensione stessa del rapporto con Cristo. Non è un caso che il sorgere del Movimento Liturgico sconti le sue maggiori difficoltà sul piano della “spiritualità”, della “soteriologia”, della nozione stessa di “rivelazione”, piuttosto che sul piano strettamente sacramentale e liturgico.

La coscienza riflessa della teologia, esaminando oggi la relazione tra rito religioso cristiano e cultura antropologica dell'uomo, rileva la presenza di singolari paradossi, sui quali è bene soffermarsi un poco. Il mondo dei riti religiosi appare da un lato come la traccia persistente di una impostazione socio-culturale del tutto tradizionale, a cui risponde invece uno stile moderno della teologia, nel quale il riferimento al rito-tradizione sembra essere del tutto superato. La liturgia in questo quadro resta pur sempre il *riferimento rituale al fondamento*, che gioca più sull'oggettivismo che sul soggettivismo, più sulla eteronomia che sulla autonomia.

Ma insieme a queste caratteristiche, che costituiscono veramente una difficoltà per la comunicabilità del rito religioso cristiano e per la sua recezione nel contesto mondano-ecclesiale moderno, il rito religioso preserva in modo efficace anche aspetti che sembrano sorprendentemente affini alle preoccupazioni contemporanee. La liturgia cristiana, grazie alla riscoperta culminata con *Sacrosanctum concilium*, contribuisce in modo assolutamente originale al superamento dell'individualismo religioso, strutturando *comunitariamente* il soggetto della celebrazione, e in secondo luogo valorizza essenzialmente il livello della *prassi-azione* piuttosto che non quello della *teoria-contemplazione*.

Questo duplice apporto della liturgia alla cultura contemporanea, alle possibilità di vita cristiana e mondana dell'uomo, indica un secondo livello del problema già illustrato. La riforma dei riti presume inevitabilmente come già risolto il problema della rilevanza dei riti. Detto in altri termini, il valore *comunitario* e *pragmatico* della liturgia non risulta assicurato prima di tutto da quello che nella liturgia si dice o si fa, ossia dai testi o dalle rubriche, ma

dal valore culturale (antropologico e strutturale) che quei *giochi linguistici* hanno sulla *forma di vita* del cristiano. Il rito religioso cristiano propone il suo discorso sulla oggettività, sulla eteronomia, sulla comunitarietà e sulla pragmaticità della fede cristiana prima di tutto col semplice fatto di essere quello che è (cioè un rito) e di essere così com'è. Ogni riforma dei riti può ritenere che il rito sia semplicemente *rispecchiamento di un ordine concettuale* e non invece che possa strutturare formalmente lo spazio “culturale” per il discorso della fede. Il recupero di questa dimensione della “formalità liturgica” è ciò che oggi chiamiamo dimensione della “iniziazione rituale”, che deve essere accostata alla (e integrata con la) dimensione di “riforma”.

Sotto questo profilo, allora, il giudizio sul rito religioso della liturgia può essere un discorso critico (in termini di valutazione, riscrittura e riforma) soltanto se rimane capace di riconoscere la funzione strutturante della liturgia non solo per la cultura antropologica, ma per la stessa possibilità di una autentica tematizzazione teologica.

È allora inevitabile che la prima tappa sia stata quella di *reformare i riti*: essa è tuttavia, nonostante le apparenze, la forma di approccio più tradizionale; la seconda, ben più radicale, sarà invece quella di *iniziare ai riti*. La prima fase, nella sua essenziale ingenuità, deve ritenere che il problema che il rito propone al mondo moderno sia semplicemente quello di una mancanza di rispecchiamento e di rappresentazione del teologico rispetto alla cultura e alla società mutata. La seconda fase avverte invece che la difficoltà è ben più profonda e attiene al senso stesso del rito in quanto tale per l'uomo e per il cristiano contemporaneo. Una riforma dei riti può essere completata soltanto con la accresciuta coscienza del bisogno di una iniziazione ai riti, ossia del riconoscimento al linguaggio rituale di una certa autonomia rispetto alle teorie razionali e alle prassi funzionali, capace di strutturare originariamente il soggetto cristiano. La “aporia liturgica” sta tutta in

questa complessa articolazione dell'aggiornamento cui la liturgia deve essere oggi sottoposta.

1.2. *La complessità del rapporto tra liturgia e teologia*

Il punto delicato e nodale della questione liturgica si traduce sul rilievo che il “contenuto” teologico ha per la “forma” rituale e viceversa. Più avanti farò una breve fenomenologia dei maggiori “percorsi” argomentativi su questo piano, che si sono imposti nel corso della cristianità, ma è evidente che proprio qui ci imbattiamo nel “nocciolo duro” della nostra questione.

Una teologia cristiana in generale, e in particolare una cristologia come quella moderna, che da astratta e teorica si fa sempre più concreta, esperienziale, meno formale, non può non incrociare – prima o poi – una liturgia che diviene sempre più consapevole della propria funzione fondante e fondativa per la fede. Certo, questo incrocio diviene facilmente “incontro” e talvolta persino “scontro”. Entrambe le discipline (liturgica e cristologica) possono facilmente trovare nell'altra una traccia di quel “formalismo” di cui esse vorrebbero spogliarsi completamente.

Resta comunque il fatto importante di una duplice tendenza originaria di questa relazione: o presupponendo la cristologia, si cerca di mostrare la decisiva mediazione liturgica, oppure presupponendo la liturgia, si tenta di mostrarne i contenuti cristologici espliciti e impliciti. Vedremo più avanti le conseguenze di questa duplice tendenza. La “impossibile presupposizione” della teologia contemporanea potrà così diventare il tema più appassionante per scoprire il ruolo fondante che la liturgia assume nel dibattito teologico attuale e futuro.

1.3. *Definizione della “questione”*

Sul piano strettamente liturgico questa evoluzione ha gradualmente mostrato che non è “questo o quel rito” ad impedire il raccordo convincente con la cristologia, ma che la questione vera sta nel “rito in quanto tale” ovvero nell'*atto di culto*, come

profeticamente riconobbe R. Guardini prima ancora della chiusura del Concilio Vaticano II⁴. Allora il compito stesso della riflessione sul culto rituale cristiano diviene più ampio e complesso. Per la nostra comprensione ne derivano immediatamente una serie di importanti conseguenze:

a) La questione liturgica non si identifica affatto con la riforma liturgica. Anzi, dovrei dire che *se la questione liturgica è una domanda, la riforma è solo una delle possibili risposte a tale domanda*. Ciò che è necessario comprendere è la funzione ricostruttiva, di ricucitura della tradizione, che la questione liturgica poneva in Guéranger, Festugière, Casel, Guardini e non può non continuare a porre anche alla nostra epoca. Di tutto questo era già consapevole C. Vagaggini quando, considerando l'ormai avvenuta "riforma" della liturgia, continuava però a parlare di *aporia liturgica* ancora presente nella Chiesa nei primi anni '70⁵. Egli ricordava infatti una realtà inequivocabile e valevole ancora oggi, a più di 25 anni di distanza: «Bisogna dunque prendere atto che, portata ormai a termine la

⁴ Vale la pena citare integralmente una famosa affermazione di Guardini: «Il lavoro liturgico è giunto a un punto importante. Il Concilio ha posto le basi per il futuro [...] ora si tratta di vedere in qual modo il lavoro debba essere iniziato, affinché la verità possa divenire realtà. Si presenterà naturalmente una gran quantità di problemi rituali e testuali e una lunga esperienza dice come sia possibile affrontarli in modo giusto e anche errato. *Ma il problema principale mi sembra sia un altro, il problema cioè dell'atto di culto.* [...] Se le intenzioni del Concilio verranno poste in atto, si renderanno necessari un giusto insegnamento, ma soprattutto *una autentica educazione e l'esercizio per imparare l'atto*. Questo è oggi il compito: l'educazione liturgica. Se non viene iniziato, la riforma dei riti e dei testi non governerà molto» (R. GUARDINI, *Lettera sull'atto di culto e il compito attuale della formazione liturgica*, in *Humanitas* 20 (1965) 85-90, qui 85 e 88, i corsivi sono miei).

⁵ Cf. C. VAGAGGINI, *Riflessioni in prospettiva teologica sui dieci anni di riforma liturgica e sulla aporia del problema liturgico in questo momento*, in *Rivista Liturgica* 61 (1974) 35-72.

riforma liturgica programmata dal Vaticano II, non è chiuso il problema liturgico nella vita della Chiesa. In questo campo ci troviamo dinanzi a una questione profonda, di natura, penso, anzitutto teologica»⁶. L'individuazione del cuore della tensione, della *aporìa*, si concentra sulla relazione *rito-fede* viva: «l'antinomia nella vita liturgica può riassumersi nella formula: fede-vita-rito»⁷. Proprio sulla irriducibilità di un polo all'altro, nella impraticabilità sia di una soluzione tradizionalistica, sia di una soluzione radicale, si apre lo spazio per un rinnovato interesse verso il delicato equilibrio, che comporta una profonda riscoperta del valore fondante e irriducibile del rito perché la fede viva possa veramente prosperare, perché la cristologia possa realmente parlare e farsi ascoltare.

b) Il versante nascosto, che la riforma – senza sua intenzione – ha contribuito a nascondere ancora di più, è quello della iniziazione al rito e della iniziazione del rito. Il celebrare rituale cristiano, non è semplicemente la traduzione concreta delle idee teologiche, ma è ciò che dà a pensare, suscita pensiero, purché “lavori” sulle persone, operi simbolicamente su di esse, ne strutturi il corpo e il cuore.

Sulla dimensione della iniziazione giustamente l'interesse si sta concentrando progressivamente⁸. Come ha scritto M. Eliade, «una delle caratteristiche del mondo moderno è la scomparsa del concetto di iniziazione»⁹. Fotografando con una sola pennellata l'intera questione attuale, si è giustamente osservato che oggi «o l'iniziazione è marginale, nel senso che non si fa l'iniziazione,

⁶ C. VAGAGGINI, *Riflessioni in prospettiva teologica*, 56.

⁷ *Ivi*, 59.

⁸ Cf. AA. VV., *Iniziazione cristiana degli adulti oggi*, C.L.V. Ed. Liturgiche, Roma, 1998; P. CASPANI, *La pertinenza teologica della nozione di iniziazione cristiana* (Dissertatio, Series Mediolanensis, 7), Glossa, Milano, 1999.

⁹ M. ELIADE, *La nascita mistica. Riti e simboli della iniziazione*, Morcelliana, Brescia, 1980, 9.

oppure diviene permanente e quindi rende marginali¹⁰. Il mondo moderno, in effetti, non conosce più – almeno teoricamente – l'importanza di una adeguata “iniziazione” per essere se stessi in modo strutturato¹¹. Se tutto questo è giusto, altrettanto giusto è ricordare che ciò che viene meno è la iniziazione in senso strettamente religioso, mentre sopravvivono molte forme – implicite – di iniziazione alla vita (come la scuola, la pubblicità ecc.). In altri termini, la modernità inaugura «un nuovo modello di iniziazione di tipo scolare, dell'ordine del sapere-eseguire e non del fare esperienza»¹², confinando in regioni marginali la iniziazione religiosa in senso proprio. La riconquista della prospettiva corretta nel pensare il concetto di iniziazione come «forma e formazione della esperienza»¹³ risulta pertanto un passo del tutto prioritario per riconsiderare adeguatamente la struttura del sacramento, anche in relazione con il suo fondamento cristologico.

c) Questo aspetto ha dirette conseguenze sulla visione teologica generale e cristologica in particolare, poiché se la cristologia è condizione della liturgia sul piano della riforma, sul piano della iniziazione è la liturgia a diventare condizione della cristologia.

¹⁰ G. BUSANI, *La rilettura del “Rito di iniziazione cristiana degli adulti” a confronto con il postmoderno*, in AA. VV., *Iniziazione cristiana degli adulti oggi*, 213-235, qui 216.

¹¹ Cf. S. MAGGIANI, *La nozione di iniziazione*, in AA.VV., *Iniziazione cristiana degli adulti oggi*, 11-45.

¹² G. BUSANI, *La rilettura del “Rito di iniziazione cristiana degli adulti”*, 217.

¹³ Troppo semplificatrice sarebbe però una assunzione del concetto di “iniziazione” come sinonimo di “educazione” o di “preparazione” al rito. La “questione liturgica” si può oggi affrontare con piena efficacia solo nella consapevolezza della funzione non solo “espressiva”, ma anche “esperienziale” che deve essere riconosciuta al rito. Si è “iniziati” non semplicemente “al rito”, ma soprattutto “dal rito”: ed è proprio questo lato della questione che oggi appare meno evidente e percepito dalla riflessione tematica della comunità cristiana.

Potremmo dire che se l'idea di riforma lascia intatta la teologia e la cristologia come presupposto, l'idea di iniziazione costringe a ripensare la teologia e la cristologia, scoprendo nella azione rituale una delle sue condizioni di possibilità. Anche nel dibattito attuale questa consapevolezza comincia ad emergere tra le file degli studiosi di teologia e cristologia, testimoniando la maturità dei tempi perché possa essere adeguatamente affrontato come questione realmente fondamentale. Nella letteratura non è impossibile trovare oggi affermazioni come le seguenti. «C'è una priorità della liturgia rispetto alla cristologia (non è la cristologia a fondare la liturgia, ma viceversa: un Gesù non celebrato non potrebbe essere pensato come Cristo)»¹⁴.

Il contributo strettamente “monastico” a questa definizione della “questione liturgica” deve essere onorato e ci permette di formulare, nella seconda parte del nostro studio, una rilettura della esperienza rituale della Chiesa profondamente rinnovata da questo “principio monastico”.

2. La liturgia, al principio e alla fine

Quattro cose da dimenticare, quattro cose da ricordare

«Il mondo si offre anche agli animali, ai bambini, ai primitivi e ai pazzi, che lo abitano a modo loro e che coesistono con esso».

M. Merleau-Ponty

Gli antichi dicevano una cosa importante, che ci torna molto utile per cominciare questo nostro secondo passo. “In certi casi, per capire davvero qualcosa di importante, è preferibile dire anzitutto che cosa *non* è”. Questo risulta per noi un suggerimento prezioso, che ci permette di entrare in una realtà che apparentemente conosciamo bene, ma che in realtà scatena subito in noi

¹⁴ G. CANOBBIO, *I fondamenti cristologici della liturgia*, in *Liturgia* 31 (1997) 827-835, qui 834.

– nella nostra anima e nel nostro corpo – pregiudizi, incomprensioni, illusioni o riserve a non finire. Per questo vorrei aprire questo paragrafo con una serie di negazioni (1), per poi guadagnare una comprensione positiva della liturgia in rapporto alla fede e alla vita (2). In seguito vorrei provare a rileggere l'esperienza ecclesiale, intrecciando le diverse forme di vita che la caratterizzano in rapporto a soglie rituali importanti (3), concludendo con un piccola teoria della Chiesa alla luce di queste comprensioni del rito cristiano nella sua radice più delicata e più decisiva (4).

2.1. *Questa non è liturgia!*

Abbiamo deciso di dedicarci anzitutto all'impresa di capire che cosa la liturgia *non* sia. La posta in gioco è alta. Se non facciamo bene questo passaggio in negativo compromettiamo tutto. Se così fosse, non potremmo arrivare a nessuna comprensione autentica della liturgia.

Ci proponiamo di svolgere anzitutto questa serie di “negazioni”: possiamo cercare di ricordare ciò che è decisivo della liturgia solo se siamo disposti a dimenticare ciò che è irrimediabilmente secondo e secondario:

- La liturgia non è anzitutto un dovere
- La liturgia non è anzitutto un'azione privata
- La liturgia non è tempo libero
- La liturgia non è un mass-media

2.1.1. *La liturgia non è anzitutto un dovere*

Abbiamo chiarito che quanto bisogna ricordare deve essere necessariamente unito a – anzi preceduto da – ciò che deve essere dimenticato. Vorrei ora provare a calare nel contesto “corporeo” le cose che ho delineato in generale. Anche il ricordare e il dimenticare – che sono azioni apparentemente da attribuire soltanto alla testa – ci richiamano ad una dimensione corporea: come accade talora, per ricordare facciamo il nodo al fazzoletto: c'è una pertinenza corporea nel ricordare, insuperabile e innegabile.

La categoria del “dovere”, con cui spesso accediamo alla liturgia, ne distorce una dimensione decisiva, ossia precisamente la sua dimensione di rito. Il rito, infatti, non può mai essere ridotto a un dovere, mentre è piuttosto l’origine, la fonte, la sorgente di ogni dovere! San Tommaso definiva l’eucaristia “non un dovere, ma il fine e la fine di ogni dovere”!

Vorrei così aiutare a riflettere su questo fatto: se il battesimo, la messa, la penitenza, il matrimonio, sono azioni rituali in quanto pensate come liturgia comunitaria, il principio che il Concilio Vaticano II ha introdotto – e lo ha introdotto davvero come frutto del grande lavoro svolto dal Movimento Liturgico, ampiamente segnato dal monachesimo – in un contesto che questa cosa l’aveva quasi totalmente dimenticata, è un principio elementare, ma che se non viene compreso non si riesce a cogliere nulla della Riforma liturgica. Il principio elementare è questo: *se la liturgia non è un dovere, ma un’azione rituale, essa viene compiuta da tutti coloro che partecipano al rito*. Altro, infatti, è dire che tutti hanno il dovere di assistere alla messa domenicale, altro è pensare che l’atto celebrativo in quanto tale è un atto comune.

Celebrare l’eucaristia vuol dire cominciare dal fatto (apparentemente scontato e ovvio) che si raduna un’assemblea ed è notevole che questa scoperta – di per sé – sia in grado di cambiare l’esperienza cristiana e la vita stessa dei cristiani. Oggi, a cinquant’anni di distanza da quegli uomini e da quei tempi che hanno realizzato quella grande intuizione, sembrerebbe una pretesa quasi assurda: come fa a cambiare la vita una cosa così “banale” come il rito? Quello che cambia, e che noi non ci ricordiamo più, è che negli anni ’50 le logiche della partecipazione erano logiche solamente individuali. Negli anni ’40, ancora in *Mediator Dei* (1947), ossia nella prima enciclica sulla liturgia di tutta la storia della Chiesa, firmata da Pio XII, si dice che partecipare all’eucaristia consiste nell’aver nell’animo gli stessi sentimenti di Cristo. Questa è la logica della partecipazione dei fedeli: avere cioè nell’animo i medesimi

sentimenti di Cristo. E lo stesso testo dell'enciclica, nel 1947, dice in buona sostanza: "Il prete matura questi sentimenti grazie al rito, i laici grazie al rosario, grazie alla novena a S. Antonio, grazie alla meditazione personale...". Cioè, si è pensato, per molti secoli, ad una Chiesa che quando celebra, fa in modo di comunicare gli stessi sentimenti del Signore Gesù, ma ognuno riceve questa comunicazione nel proprio animo, per strade parallele. A questa concezione reagiva criticamente già A. Rosmini, negli anni '30 del 1800!

Il Concilio Vaticano II dice al riguardo una cosa molto semplice, ma potentissima: quando si celebra l'eucaristia tutti celebrano la medesima azione rituale. Il cuore della Riforma liturgica e del nuovo stile celebrativo è tutto qui: se non si capisce questa grande differenza si perde il senso della nuova liturgia e si diventa o indifferenti o nostalgici (e non saprei davvero che cosa sia peggio). Il che vuol dire che, per ottenere questo fine supremo della "partecipazione attiva", occorreva determinarsi, 50 anni fa, ad una grande riforma liturgica, ossia occorreva tradurre la lingua e i testi, i gesti e le sequenze, *per rendere l'azione rituale realmente accessibile a tutti*. La riforma è stata realizzata dunque al servizio, come strumento – poiché *la azione liturgica non è mai uno strumento, ma la riforma liturgica è solo uno strumento* – perché la liturgia diventasse questa cosa: un'unica azione di lode di rendimento di grazie e di benedizione, un'unica azione di tutti e per tutti: questo è il significato più profondo e più importante del termine "partecipazione attiva"!

Ciò comporta immediatamente una conseguenza decisiva: ossia che i veri soggetti dell'azione sono Cristo e la Chiesa: la soggettività dell'azione eucaristica, dell'azione battesimale, dell'azione penitenziale consiste nel fatto che è Cristo ad agire e che nel contempo anche la Chiesa agisce in comunione con lui. Questi sono i veri soggetti, che non risultano destinatari di diritti o doveri; sono invece destinatari o soggetti di azioni, di parole, di movimenti, di canti. *La logica dei diritti e dei doveri riguarda solo i ministri: i veri soggetti, Cristo e la Chiesa, stanno semplicemente in una logica di doni*. È

questo che bisogna capire: nella liturgia, nella logica ministeriale che la contraddistingue, dovremmo sapere tutti i nostri diritti e doveri, come in tutte le nostre azioni, ma l'atto come tale è atto di *scambio di doni fra Cristo e la Chiesa: questo è il centro*. E così c'è chi presiede e ci sono tanti ministeri, ma colui che presiede e tutti quanti i ministeri sono semplicemente "umili operai" al servizio della possibilità che Cristo e la Chiesa mantengano il centro del gioco.

È chiaro come in questo modo si modifichino non solo il senso delle regole (dei doveri), ma la natura stessa delle esperienze: non ci si può più permettere di essere né spettatori con dei diritti, né protagonisti con dei doveri, ma ci si ritrova immersi all'interno di una logica simbolico-rituale nella quale si manifesta simbolicamente il dono della vita, il dono della salvezza, il dono del perdono, il dono dell'apertura di credito. Il vero soggetto, Cristo, è l'unico che non si vede, ma che si fa visibile e vivibile attraverso le azioni della Chiesa.

2.1.2. La liturgia non è anzitutto azione privata

Una seconda affermazione, decisamente collegata alla prima, è che nella messa non si è né in privato di fronte a Dio, né in pubblico di fronte ad altri, ma *ci si riconosce riconosciuti in comunità* (Salmann). Nella messa, nella penitenza, nel battesimo, c'è in fondo la logica di chi si riconosce riconosciuto sotto lo sguardo accogliente, nello sguardo riconoscente del Padre e dei fratelli. È evidente che su questo punto molto si è fatto per superare una visione "privatistica" della fede, ma altrettanto oggi deve essere fatto per evitare una caduta nella visione "pubblicistica" della fede. No, quando si celebra non si sta né in privato né in pubblico. Si è nudi di fronte al Padre e ai fratelli: né soli con la propria nudità, né nudi di fronte ad uno sguardo anonimo. Piuttosto si può stare nudi proprio perché riconosciuti, vestiti dallo sguardo misericordioso e

accogliente del Padre e dei fratelli. Nella celebrazione non ci sono né pubblici ufficiali né rarefatte solitudini intimistiche.

Ciò comporta che la Chiesa non sia né un'agenzia di servizi, né una setta e per questo non c'è uno sportello che concede benefici, perdoni, grazie, ma c'è uno scambio di doni in cui tutti diventano contemporaneamente soggetto e oggetto. E questo non vale solo per la messa, per la quale è (o dovrebbe essere) una cosa molto evidente, ma vale anche per l'unzione dei malati o per il matrimonio, per la cresima o per la penitenza. Noi siamo abituati a chiamare il prete se uno sta per morire perché venga unto o ad andare dal prete per sposarci, e così potremmo pensare che sia il prete il depositario di una possibilità di concedere un servizio sacro che è appunto quello di sposare o di guarire. In realtà la logica del sacramento è che quell'atto rituale, di natura comunitaria, fa sì che quando un uomo e una donna decidono in Cristo di vivere fedelmente, nella fecondità dell'uno con l'altro, lì nasce Chiesa. Dove un malato grave o un morente non dispera, non si abbandona all'amarezza dello sconforto e alla solitudine dell'abbandono, ma nella preghiera comune può ancora sperare e sentirsi confortato e consolato, lì c'è Chiesa. Non c'è semplicemente una Chiesa che dà il suo assenso o che amministra un dono di cui dispone, ma vi è una Chiesa che si lascia sorprendere dal fatto che proprio da lì scaturisca esperienza ecclesiale. Esattamente come se un malato grave – lui o i suoi parenti – chiede che un presbitero (e la Chiesa) vada da lui perché sperimenta la crisi di appartenenza ecclesiale legata alla malattia grave, il fatto che uno riceva l'imposizione delle mani, l'unzione, la preghiera, dice come cosa paradossale, ma reale: è il malato grave ad annunciare il risorto vivo e presente. Ed è lui che lo annuncia: lo annuncia la sua condizione disperata, ma piena di speranza, desolante ma consolata, sconfortante ma confortata. E questo è il punto decisivo: siamo fuori da una logica esclusiva ed escludente, per cui c'è uno che amministra la grazia a qualcun altro. Certo, c'è e ci vuole il ministro. Ma ministro è colui

che scopre con gli occhi dell'amore una logica paradossale, già viva e operante, che è la logica del *Logos* cristiano e dello Spirito del risorto. Un tale ministro, che non sequestra lo Spirito, ma che lo fiuta quasi come un raddomante, scopre esperienze ecclesiali nei luoghi dove meno te lo aspetteresti. Proprio in questa forma di "apertura al reale" c'è la logica della Chiesa che abbatte tutti i muri: innanzitutto nei confronti dei malati e di ogni forma di malattia. Verso i peccatori, verso i giovani desiderosi di vita comune, verso i volontari al servizio degli altri...

Altro esempio davvero singolare è quello del matrimonio, che vive della convivenza e del legame civile dei coniugi, ma che rilegge tutto questo su un livello diverso. Le famiglie di fatto e di diritto non si possono superare, sono una condizione dell'annuncio cristiano di una vita in Cristo che può lasciarsi donare la fedeltà, la fecondità e indissolubilità. È il matrimonio in Cristo che noi possiamo dire "fedele sempre". Guai a fidarsi ciecamente di logiche solo naturali o istituzionali, che c'erano prima che ci fosse la Chiesa, che la attraversano, come è giusto, ma che restano ambigue tanto prima quanto dopo, se non vengono lette secondo un principio sacramentale che capovolge le logiche, che dice così: la famiglia è fedele perché riceve un dono, non perché si impegna eroicamente. È questa la cosa per cui si può trovare la forza, la voglia e il coraggio di lodare e di render grazie: non è un congratularsi con sé stessi per essere stati 5-10 o 40 anni fedeli, ma significa scoprire la fedeltà donata, la fecondità donata, senza merito e con sovrabbondanza.

Tutto ciò vive di una logica in cui il sacramento è l'atto comunitario, né semplice predilezione privata di un altro (convivenza) né sanzione pubblica di un legame riconosciuto (matrimonio civile). Per questo non è meno di un atto pubblico, ma è più di ciò che è pubblico. Certo, gli uomini hanno anche bisogno di privacy e di pubblicità. Guai se non fosse così! Ma non si salvano né chiudendosi con dieci mandate nelle loro case/appartamenti, né mettendosi

sotto le tutele dei diritti e dei doveri pubblici, che sono sempre necessari, ma mai sufficienti. Questa illusione privatistica e pubblicistica riserva sempre amare esperienze, che disvelano fino in fondo il ruolo specifico della Chiesa: essa non può privatizzarsi, ma neppure può pubblicizzarsi; quando lo fa, può avere immediatamente delle rendite, anche forti, ma a lungo andare ci perde, in credibilità e in autorevolezza. Può sempre riempire le piazze, ma intanto perde la faccia, perché confonde il precario con il definitivo e scambia ciò che è ultimo con ciò che è penultimo. Dal quale non possiamo mai essere dispensati, ma che dobbiamo vivere con la giusta relatività. La liturgia ci aiuta a relativizzare a livello comunitario le nostre molte illusioni private e pubbliche.

2.1.3. *La liturgia non è tempo libero*

Il terzo aspetto che voglio presentare ci invita a uscire dalle contrapposizioni astratte e senza speranza tra tempo libero e tempo del lavoro. In effetti la liturgia non è né tempo libero né tempo del lavoro. *Il tempo liturgico è tempo festivo, non è tempo libero per i laici che alla domenica passano anche 40 minuti in chiesa, ma non è neppure tempo del lavoro per il prete, che magari, proprio nel giorno festivo, celebra tre, quattro messe correndo qua e là trafelato.* La liturgia è tempo festivo per tutti. Questa è una nostra particolare difficoltà: succede raramente che uno accetti in modo estrinseco di non guardare l'orologio durante la messa. Uno degli effetti del tempo festivo, in effetti, è che tu, quando vivi la festa, non guardi l'orologio o, se lo guardi, lo fai con sufficienza. Una delle conseguenze antropologiche che dovrebbe scattare con la riforma liturgica è appunto che, quando si celebra l'eucaristia domenicale, l'orologio non dovremmo guardarlo, se non prima della celebrazione e poi dopo la fine.

Guardare l'orologio vuol dire essere catturati dentro un *tempo omogeneo e irreversibile*, che è tutto uguale che va solo in una direzione: il tempo dell'eucaristia, del battesimo, della penitenza è invece un *tempo disomogeneo e reversibile*. È un tempo tutto differenziato,

disomogeneo, in cui ogni giorno, ogni ora è diversa dall'altra ed è un tempo che non va solo in una direzione, ma va avanti e indietro. Tutte le volte in cui si celebra una festa, anche se laica, si vive una messa alla prova e una trasformazione dell'esistenza. Il compleanno è una festa! Il cristianesimo per secoli ha guardato il compleanno con estremo sospetto, ma il compleanno è una vera festa: non la scegli tu, ti capita quando meno te l'aspetti (non decidi tu quando nascere, almeno finora) o altri decidono quando capita, tu te la trovi attaccata addosso, proprio quel giorno! E l'irruzione di quel giorno di solito suscita una certa comunione, altri ti si fanno prossimi, ti dicono parole sul passato e sul futuro: questa è una dinamica tipica di una festa, quando un particolare giorno, che tu non hai scelto, si incarica dirti il senso della tua esistenza come accoglienza, dono, un destino non di morte, ma di vita, non di solitudine ma di comunione e così via.

E questo vale ad un livello semplicemente di cultura comune (appunto, di compleanno): l'eucaristia, la Pasqua, il battesimo, la penitenza, sono momenti festivi in cui l'evento del mistero pasquale riguarda la tua esistenza e sconvolge innanzitutto il conteggio del tempo. D'altra parte, a partire da un "morto che vive" tutti i conti non tornano più (o, piuttosto, tutti i conti che non tornavano cominciano a quadrare!).

La riforma liturgica cresce quando è capace di vivere fino in fondo questo gusto e questo impatto del tempo festivo, nelle forme che noi conosciamo. Per esempio non garantendo all'orologio quell'imperialismo che tanto banalmente sappiamo onorare. Una autentica partecipazione attiva suppone la capacità di entrare – comunitariamente – in un tempo diverso. Questo comporta una grande ascesi e un allenamento non piccolo, che in molte parrocchie è cominciato quasi 50 fa.

2.1.4. *La liturgia non è un mass-media*

Quarto aspetto. La nostra tentazione è di trattare la liturgia come uno spettacolo convincente, capace di educare esattamente come si viene educati dal telegiornale (eventualmente di regime) o dallo spot pubblicitario (sempre di regime). La liturgia non è un “mezzo”! Non si può strumentalizzarla senza sfigurarla e renderla la caricatura di se stessa.

Infatti, nella messa l'azione che viene compiuta dall'assemblea mi fa scoprire chi sono, perché quando celebro – leggendo, rispondendo con il versetto del salmo responsoriale, ascoltando l'omelia o pregando la preghiera universale, entrando nella logica dell'offerta dell'anafora, nei riti di comunione, o di congedo – quando entro in queste dinamiche rituali, non solo io esprimo, con un “medium” particolare, qualcosa di particolarmente importante sul mio conto, ma anzitutto in questa espressione *faccio una particolare esperienza*. Queste dinamiche riguardano tutti, perché ognuno, seppur a diverso titolo per i ministeri che celebra – perché canta, perché presiede, perché legge, perché porta i doni e così via – fa parte del radicale bisogno per cui ogni sacramento deve avere una sua ministerialità articolata, che permetta a tutti di vivere quelle espressioni come esperienze di picco, come *fonte e culmine* di identità. Il Concilio Vaticano II, quando addita la Riforma liturgica, in particolare per la messa, indica sette punti sui cui i riti precedenti, ossia quelli tridentini, non rispondevano ad una esigenza di partecipazione attiva.

E come è noto, per recuperare questa dimensione originaria e non funzionale della eucaristia, a partire dal Concilio Vaticano II si indicava l'esigenza di una maggiore ricchezza biblica, della presenza dell'omelia, della preghiera dei fedeli, dell'unità delle due mense, dell'uso della lingua moderna (per noi l'italiano), della concelebrazione e della comunione sotto le due specie (cf. SC 49-56).

Questi sono i sette punti espliciti con cui il Concilio Vaticano II indica nel rito tridentino una carenza, che la riforma doveva

integrare per assicurare una partecipazione attiva significativa. E ciò che la riforma liturgica ha cominciato a fare è arricchire bibliicamente, introdurre la prassi della preghiera universale ogni volta che si celebra l'eucaristia, e così via... Questo non è stato fatto per cambiare un rito che aveva una sua autonomia, ma per superare l'ostacolo alla mancanza di partecipazione, in una logica di tradizione, per assicurare la tradizione. Quindi nella Chiesa si è provveduto a rinnovare il rito dell'eucaristia e dell'iniziazione cristiana, rimuovendo quegli ostacoli che nel rito precedente impedivano la partecipazione attiva del popolo. Questo oggi, a quarant'anni di distanza va rimeditato nella sua logica originaria, come atto di fedeltà alla tradizione, non come strategia per distinguersi provvisoriamente da una tradizione che continuerebbe parallela, come l'antico che sopravvive al nuovo. Questa è una ricostruzione a posteriori un po' fantasiosa, senza appoggio nella tradizione e senza alcun *fundamentum in re*: una vera e propria forma di discontinuità nella tradizione.

Davanti a me, mentre scrivo, non ho il volto di nessuno, ma oltre lo schermo del computer ho due immagini di Papa Giovanni XXIII che, negli ultimi tempi, abbiamo sentito citare – con una certa dose di nascosta ironia – come colui che ha pubblicato quel rito che da due anni possiamo utilizzare in alternativa al rito di Paolo VI. La cosa paradossale è che quando Giovanni XXIII ha pubblicato quel rito, nel 1962, nella prefazione ha scritto che quel rito era strutturalmente provvisorio: era fatto per colmare quel buco normativo che si stava creando tra il 1960, quando si erano riformate le rubriche del messale e del breviario, e la storia successiva, che già conosceva l'indizione del Concilio Vaticano II, dal quale sarebbe scaturita la Riforma liturgica: ovviamente papa Giovanni, nel 1962, non poteva ancora sapere quando si sarebbe giunti ai nuovi rituali e quindi doveva colmare “provvisoriamente” quella lacuna: così, paradossalmente, scopriamo che il rito romano “antico” nell'edizione del 1962, che il Motu proprio di Benedetto

XVI del 2007 pretende di riportare in vigore, si trova non solo di fatto abrogato dall'edizione del rito romano successiva, di Paolo VI, ma anche ridimensionato a "rito provvisorio" dalla intenzione originaria di Giovanni XXIII. E la tradizione non si può nutrire e alimentare né con mere finzioni giuridiche, né con vuote finzioni rituali.

Se il rito non è solo il mezzo per esprimere "aderenze" o "sentimenti" o "valori", ma è esperienza e fonte di identità, allora è chiaro che non considerarlo "mass-media" è necessario per non ricadere nella espressione soltanto del minimo necessario, e per accettare che nella liturgia sia in gioco una esperienza mediata appunto da elementi "non necessari", ma "gratuiti". Diciamo così: la liturgia come mass-media è troppo immediata, mentre dobbiamo recuperare la sua delicata funzione di mediazione di identità.

2.1.5. *Prime conseguenze di queste negazioni*

Ora, se dobbiamo dire una prima cosa importante della Riforma liturgica, se dobbiamo in qualche modo rendere grazie ad essa per qualcosa di decisivo, allora dobbiamo ammettere che è proprio la Riforma ad averci fatto capire una cosa molto importante: ossia che *il rito non è uno spettacolo*. Il rito non ammette nessuno come spettatore: se c'è anche un solo spettatore, quel rito risulta fallito e intrinsecamente falso. Il rito non sopporta neppure uno spettatore: lo celebrano *tutti e tutti ne sono, radicalmente, soggetti*. Questo è un aspetto che avevamo dimenticato da secoli, come coscienza ecclesiale comune: anche se forse qualcuno continuava a saperlo, tuttavia la coscienza comune era quella di chi andava ad assistere alla messa, considerandola come un atto essenzialmente riferito al prete, di cui fruire in una devota assistenza ad un agire altrui. E ancora oggi facciamo molta fatica a liberarci da quello che per secoli si è pensato come necessario e come raccomandabile.

Ma per rispondere in termini di futuro – e così dico subito una cosa che in realtà avrei voluto dire solo alla fine – noi possiamo

rispettare la riforma liturgica solo se siamo ancora capaci di darle un futuro: mentre non la rispettiamo più se la trattiamo come un bene acquisito, perché la riforma liturgica non è affatto un bene acquisito: non lo è e non può esserlo.

In effetti, la riforma liturgica è appena cominciata, ma non nel senso che dobbiamo trovare ancora diverse formule o diverse soluzioni spaziali e temporali per il nostro celebrare. No! Quello che abbiamo intuito, ristrutturato e riformato deve ora diventare una forma di vita, deve dare forma a tutto quello che facciamo, che pensiamo, che progettiamo e che subiamo nella esperienza ecclesiale. Ciò significa, in buona sostanza, che *l'annuncio del Vangelo non è semplicemente un contenuto di cui la Chiesa è custode, ma è una forma che plasma continuamente la vita ecclesiale*; esso certo ha bisogno di una forma, ma non come tale, bensì *per dare forma alla vita*. Una delle cose più paradossali del nostro tempo e del nostro stile ecclesiale è che la forma liturgica – ossia la forma più delicata, non assoluta, ma forma iniziale e conclusiva, quasi l'atto formale più vicino all'annuncio del Vangelo, dal punto di vista della forma che si dà, il più coerente, il più intimo, il più perspicace – sia stata ridotta ad una cosa esteriorissima, che non conta nulla, da sopportare per alcune decine di minuti di “trance”, per poter poi vivere bene, adeguatamente, il vangelo. Mentre è proprio lì – nella fragilità potente di una azione simbolico-rituale – che la vita diventa buona, simbolizzandosi e ritualizzandosi appunto come “vita buona”.

Visto che noi viviamo ancora una forma liturgica nella quale è relativamente facile incorrere in certe situazioni paradossali, ed è sempre un'esperienza di picco quando senti un'omelia sorprendente, ma non è raro che poi, da quel punto in giù, si corra verso “la messa è finita”, senza quasi più segnare alcuna soglia. Che il rito di comunione sia stato un rito all'unico pane spezzato e all'unico calice condiviso, questo dovrebbe valere – come peso specifico – almeno quanto una buona omelia. Ma nella Chiesa della riforma liturgica, questa prassi è ancora piuttosto rara.

2.2. *Il mistero dei riti*

Tutte le negazioni che abbiamo esaminato fino a qui ci sono utili per comprendere in positivo che cosa sia questo “mistero” che celebriamo in forma rituale.

Ecco l'elenco, su cui poi ci soffermeremo. Le quattro cose da ricordare e da affermare sono le seguenti:

- la liturgia è azione rituale;
- la liturgia è esperienza comunitaria;
- la liturgia è tempo festivo;
- la liturgia è fonte e culmine di tutta l'azione della Chiesa.

Se si elencano così (come dimensione rituale, comunitaria, festiva, di fonte e culmine), si rischia di essere solo vittime di una formulazione e di una convinzione esclusivamente “retorica”! In questi 40 anni di esercizio della “nuova liturgia” come Chiesa abbiamo saputo fare anche molta retorica su questi 4 punti! Invece, la retorica non è più tale e svanisce se corrisponde a dolorosi atti di cancellazione della memoria. Proviamo ad indagare la logica delicata di tale rapporto, procedendo per ordine.

2.2.1. *La liturgia è azione rituale*

Per il *primo aspetto*, parlare di *azione rituale* per la liturgia, per il battesimo, per la messa, per la penitenza comporta la necessità di dimenticare che tali azioni siano prima di tutto l'esercizio di un diritto o l'osservanza di un dovere. Se siamo consapevoli di dover “fare il lutto” di questa evidenza sospetta, allora il rito risulta certo un po' più complicato di come lo pensiamo, ma forse appare anche più umano, più fedele all'uomo, non così astratto come i diritti o i doveri. Il rito, in fondo, ha bisogno di pescare nell'esperienza del dono che fonda tutti i diritti e i doveri e proprio questa è la sua peculiarità più tipica e più insostituibile. Pensiamoci: ogni dono mette in crisi tutta la nostra necessaria impalcatura di diritti e doveri. Quando il dono appare la ricostruzione in termini di diritti e doveri coglie molti aspetti, ma non il cuore della questione. Del

dono ciò che è tipico è proprio di non poter essere “preteso” né di dover essere “dovuto”. La sua gratuità è lo scacco dei diritti e dei doveri.

Quando leggiamo la Lettera *Dies Domini*, che papa Giovanni Paolo II ha scritto sul tema del “Giorno del Signore”, della “domenica”, nel 1996, in vista del Giubileo del 2000, troviamo espressa la coscienza della necessità di superare il concetto di precetto per accedere al senso della domenica: più che un precetto, la domenica vi appare proposta come un “atto di amore”. Quando si comprende che non è possibile arrivare all’atto celebrativo – all’azione rituale della liturgia – se lo si pensa a partire dall’orizzonte dei diritti e dei doveri – per quanto sia anche tale a seconda dei soggetti che stanno al suo interno – può maturare l’idea che restare fedeli alla riforma liturgica è possibile solo se riconosciamo che la riforma ha scoperto che gli atti liturgici sono un’esperienza di dono, in cui la Chiesa scopre di essere donata a se stessa. Pertanto la prima cosa da ricordare è che la liturgia è un atto rituale e che non è anzitutto un diritto e/o un dovere del battezzato. Per far emergere questa evidenza abbiamo bisogno di vivere una grande conversione: non basta affermare che la liturgia è un’azione rituale, ma occorre levarsi dalla testa le logiche dei diritti e dei doveri, dato che, se pretendo di entrare con quelle logiche nella azione liturgica, la rendo astratta e fredda, funzionale e “morta” e se sono giunto a quel punto posso far tutto, fuorché celebrare.

2.2.2. *La liturgia è esperienza comunitaria*

Secondo aspetto: la liturgia è un’esperienza comunitaria. Anche questo sembra chiaro, sembra evidente, sembra che sia sempre stato così, anche se in realtà non lo è affatto. Anche qui affermare la natura “comunitaria” significa negare una prima cosa: la liturgia non è un’azione privata. Questo avremmo dovuto comprenderlo bene: c’è stata molta insistenza su questo bisogno di comunità, che fondi e nutra ogni dimensione semplicemente individuale del

credere! Ma dire comunitaria significa anche negare che la liturgia sia un'azione pubblica: questo, almeno per noi, risulta molto più complicato. La liturgia non è né privata né pubblica: è comunitaria ossia è assai diversa sia dall'essere ognuno solo con se stesso di fronte al problema della salvezza; ma è diversa anche dall'essere semplicemente in pubblico, sotto lo sguardo neutro e oggettivo di un "estraneo". Nella liturgia, invece, si è sotto l'occhio del Padre che ti ama, nello sguardo del fratello che ti riconosce e che ti custodisce, che fa parte della tua famiglia, che non ti guarda come un estraneo: questa è l'esperienza comunitaria che è capace di celebrare Gesù Cristo e che Cristo stesso vuole come celebrazione, nella comunione. Dunque, non una somma di azioni private di rapporto personale con Dio, né semplicemente un agire pubblico, di una ufficialità istituzionale anonima e impersonale. Vi è una sorta di "clausura aperta" della Chiesa che si raduna come comunità, che sa di non essere sufficiente a se stessa, e che riconosce umilmente di sentire la propria destinazione rivolta radicalmente a tutti, ma in una forma diversa dall'essere semplicemente in pubblico. Questo è fondamentale: le azioni rituali sono azioni comunitarie diverse dall'agire individuale e dall'agire in pubblico. E' il grande problema del nostro tempo: noi che siamo soggetti continuamente ad una estenuante oscillazione tra l'essere in privato e l'essere in pubblico, con tutte le forme della sfigurazione del comunitario che consistono nel mettere in piazza le logiche familiari e comunitarie più delicate e più intime o nel privatizzare il rapporto politico e pubblico. Questo fa parte della nostra incapacità di pensare una terza esperienza accanto al privato e al pubblico. In questo senso la liturgia è uno dei luoghi più potenti per ri-comprendere e ri-configurare i luoghi in cui – e i modi con cui – si giocano davvero le questioni decisive.

2.2.3. *La liturgia è tempo festivo*

Terzo aspetto: la liturgia è un *tempo festivo*. Vuol dire che è un tempo donato, è un'esperienza mediata da azioni rituali, dove si fa esperienza di un tempo che non è né tempo del lavoro, né tempo libero, ma tempo festivo. Si deve qui annotare che questo disagio temporale è correlativo alla nostra difficoltà di pensare altri luoghi diversi da quelli privati e da quelli pubblici. Abbiamo lo stesso problema a pensare l'esperienza del tempo: poiché abbiamo un orologio al polso e con questo pensiamo di avere o un tempo tutto nostro, quello libero o un tempo della responsabilità come quello del lavoro.

Rischiamo di non capire più che il *gusto del tempo* non ci è dato né dal lavoro né dalla vacanza. Il gusto del tempo è donato da qualche evento che merita di essere ricordato e che si può sperare di vivere ancora. Solo questo fa entrare ogni uomo e ogni donna nel tempo. E questo è l'unico tempo che merita di essere celebrato. Il tempo festivo è quello che si esprime comunitariamente, proprio perché da una comunione trae il suo senso, e come tale dà senso a tutto il resto del tempo dell'uomo. Non requisendo in sé il senso, ma disseminandolo nella vacanza e nel lavoro, solo il tempo festivo garantisce che quel tempo della vacanza e del lavoro siano sensati. La liturgia custodisce il senso del tempo, perché orienta il tempo a fare memoria del perdono e ad aprirsi alla promessa. Noi facciamo tutto ciò con le parole e con i gesti: la forza trascinate di un evento potente che ci guida – nel passato e nel futuro – e che riesce ad essere evidente nel presente, si esprime non con grandi discorsi, con parole sovrabbondanti, ma con poche, dolci, fini parole, con gesti elementari, semplicissimi, quasi banali. Stringersi la mano, abbracciarsi, baciarsi, scambiare gli sguardi: questi sono i gesti che supportano il senso del tempo, che rinnovano “corporealmente” la memoria di derivare da contatti di grazia. Di questo parla la liturgia, questa è la competenza temporale della liturgia, e questo è anche il punto critico su cui occorre un supplemento

d'anima e di sensibilità: è una caratteristica che impone al contesto culturale, ma soprattutto a quello ecclesiale, di fare memoria del fatto che non c'è solo tempo libero e tempo del lavoro, ma che ogni vera esperienza comincia dal tempo festivo e al tempo festivo ritorna, alla fine.

2.2.4. *La liturgia è culmen et fons di tutta l'azione della Chiesa*

Il *quarto aspetto*: la liturgia è *fonte e culmine di tutta l'azione della Chiesa*. Questo dice *Sacrosantum concilium* e questo è uno dei motivi per cui si è fatta la Riforma liturgica, per permettere ad una liturgia inadeguata ad esprimere le cose che sto dicendo, la possibilità di non essere più di ostacolo. Fonte e culmine quindi significa che la liturgia è punto di partenza e punto di arrivo, origine e compimento dell'azione della Chiesa; ciò significa, tuttavia, negare che la liturgia sia davvero compresa quando viene ridotta a mezzo, strumento, funzione. La tentazione è talmente grande e grossa che noi siamo tentati facilmente di dire: "Sei stato oggi alla funzione?!". Quale funzione? Ma che cosa dovrebbe funzionare? Nella Chiesa non ci sono funzioni: ci sono azioni rituali comunitarie, nel tempo festivo, che sono punti di partenza e di arrivo e che non si lasciano strumentalizzare. Guai a pensare di celebrare una messa, un battesimo, un'ora media o un'ora di lodi, per far "passare" qualche messaggio, come se noi dominassimo uno strumento alla volta della comunicazione di un certo messaggio. Come se pensassimo che la liturgia possa essere un buon "medium" – un grande e potente un "mass media" – per far "passare" molti diversi messaggi. No, la liturgia non è un "medium", non è uno dei tanti "mass media"; essa rifiuta e contesta la logica dei "mass media"¹⁵,

¹⁵ I "mass media" in effetti non sono solo "mezzi", ma "mediano il rapporto con il reale. Pertanto non è difficile sostenere che "mass media" significa non solo strumenti perché le masse possano comunicare, ma anche – e forse anzitutto – mediazioni perché chi comunica si identifichi come una "massa". La liturgia non sopporta le masse, e, viceversa, le masse si trasforma-

bensì è un punto di partenza e un punto d'arrivo. I media stanno al massimo prima o dopo la liturgia: dentro alla liturgia non possono stare, perché la liturgia sta all'inizio e alla fine, non "in mezzo".

Questa lettura strumentale e strumentalizzata della liturgia è una forma di radicale incomprendimento della riforma liturgica e della stessa liturgia: purtroppo oggi c'è qualcuno che difende la riforma liturgica perché ritiene che attraverso i nuovi riti si possano far "passare" tanti messaggi. Questo è uno dei modi peggiori per affossare la riforma liturgica, perché il rito in quanto tale, nella sua struttura paradossale, provocatoria, simbolica, rituale, non è mai riducibile ai nostri valori, alle nostre priorità, (che pur sono cose sacrosante). Non si può strumentalizzare il tempo di Pasqua per fare "passare" l'idea della vita o l'idea della pace. La pace si costruisce a partire dalla liturgia, che è incontro che salva, tocco di grazia, profumo di salvezza, parola di gioia. Noi invece capovolgiamo le cose: pensiamo di avere già chiaro il valore in sé e di trovare poi la liturgia come aiuto, per farlo "passare": di certo, questa non è esperienza di Chiesa. Forse è quella di un'agenzia di servizi, di un'agenzia di promozione della cultura, ma non è autentica esperienza ecclesiale¹⁶.

no in comunità quando entrano in una liturgia autentica!

¹⁶ Per noi è una questione di linguaggio inadeguato: noi riusciamo a chiamare le cose più alte che anche la liturgia celebra, con un linguaggio del tutto inadeguato: riusciamo a chiamare la famiglia "valore non negoziabile"! Ma ci si rende conto di che cosa stiamo dicendo? Capisco la buona fede con cui viene detto, ma il termine "valore non negoziabile" per esprimere la famiglia mi pare, per lo meno a me, che vivo la famiglia nelle sue gioie e nei suoi dolori quotidiani, il segno di una carenza, del linguaggio e dell'esperienza.

Quando diciamo "valore non negoziabile", la prima cosa che mi viene in mente, è un assegno non trasferibile!

Questo linguaggio è frutto di questo mondo contabile: possiamo anche usarlo per definire la famiglia o la vita, la speranza o la solidarietà, ma per dire cose grandi e alte dovremmo anzitutto conoscere altri linguaggi e altri simboli.

La liturgia ci educa, ci trasforma per non cadere in questa trappola: nel partire dal nome più simbolico, non dal nome più funzionale. Perché rimanga il primato di una Chiesa che “celebra i misteri” e che, in virtù di questo, può accedere a ideali e valori comuni.

2.3. *Alcune conclusioni a riguardo della Chiesa*

Le conclusioni di questo lungo paragrafo sono necessariamente sulla Chiesa. Alla luce di questa lettura della riforma liturgica, delle quattro verità da non dimenticare insieme alle quattro opinioni da abbandonare e con queste considerazioni di carattere culturale e celebrativo, appena accennate, credo che dovremmo ribadire un importante profilo ecclesiale, che deriva da questo discorso.

Riprendo due termini che ho già usato. Anzitutto occorre uscire da una lettura clericale della Chiesa: questo credo che sia il grande compito rispetto al quale un uomo illuminato come Ghislain Lafont, da monaco, alcuni anni fa diceva “uno degli atti più forti per superare il clericalismo all’interno della Chiesa è la riforma liturgica. Però facciamo attenzione perché, se la riforma liturgica non progredisce lentamente, la Chiesa si ripiega sul clericalismo, che l’avrà vinta di nuovo, riportando anche la liturgia alle forme superate”. Di fronte all’incertezza di un modello che non si conosce e che non vive ancora di vita propria, la Chiesa è facilmente tentata di ripiegarsi sul modello che conosce bene. E il modello clericale – che è una parola che sentiamo anche troppo facilmente e che pensiamo come una specie di insulto – significa che il profilo è sostanzialmente garantito solo da alcune categorie: vescovi, preti, forse diaconi e religiosi in una forma *sui generis*. Liturgicamente questo è un modello di Chiesa intesa come agenzia di servizi sacri,

Quando usiamo in contesto ecclesiale la parola famiglia, dobbiamo essere coscienti di usare uno dei termini più alti che abbiamo nella nostra tradizione biblica e culturale. È curioso che quando ci dobbiamo legare al massimo siamo tentati di dirlo come un “minimo”.

che non c'era all'epoca del concilio tridentino, ma che oggi è sicuramente così: un modello di Chiesa di questo genere garantisce servizi anche molto accurati, ma ha bisogno soltanto di funzionari ben preparati, riconoscibili, attendibili, e tutti gli altri sono solo clienti (più o meno importanti). Questa è ancora una tentazione oggi: c'è chi sogna di ristabilire una Chiesa perfetta, ma perfetta secondo questo modello distorto. Tanti funzionari, il più possibile: solo quelli sono Chiesa, tutti gli altri sono clienti. È ovvio che i funzionari possono offrire pacchetti di servizi straordinariamente raffinati, e i clienti sono sempre più soddisfatti, ma restano clienti. Con questo modello tutto funziona bene, ma la tradizione ecclesiale è morta e sepolta, nella comune indifferenza.

Questo modello è dunque molto insoddisfacente, tanto che sono nate molte reazioni che assumono il modello opposto, cioè il modello setta: tutti sono più formati e più preparati dei preti stessi e si entra nella Chiesa solo dopo una serie di passaggi, di esami e, sottoposti ad una selezione, alla fine si può entrare nella Chiesa. Chiesa dei puri, dei perfetti, e tutti gli altri sono degli impuri, reprobati, gramigna, canaglia. Questo è il modello di Chiesa-setta, a cui attingono in vario modo anche i diversi movimenti, con diverse modalità e accenti, ma sostanzialmente spesso con questa tipica autocoscienza di essere l'unica vera Chiesa, con controllo delle persone, con forme di autoritarismo carismatico ecc. Questo è il modello opposto come impostazione, ma altrettanto disastroso come esiti, perché la Chiesa non è né agenzia di servizi, né setta, ma è accoglienza nel discepolato e discepolato per l'accoglienza. Ha bisogno di identità contrariamente al modello dell'agenzia di servizi, ma non lo usa contro qualcuno, ma a favore e al servizio, non lo usa per tirare su un muro in più ma per abbattere ogni forma di muro. Il cristianesimo, a partire da un morto che vive, risulta paradossale, perché è una ricerca d'identità per capire che la verità te la dà l'altro, mentre solitamente le ricerche d'identità servono ad una autoaffermazione forte e dura. La verità

ecclesiale è molto imbarazzante, perché offre un'esperienza di verità nell'identità, ma lo fa scoprendo che sei debitore verso Dio e verso il prossimo: ti dà identità perché tu possa in Cristo essere partecipe dell'esperienza di più grande accoglienza possibile.

Nel linguaggio della liturgia tutto ciò viene detto nel modo più raffinato e più elementare e per questo, tutto quanto ho scritto sull'esperienza liturgica e sull'esperienza di Chiesa che ci troviamo a vivere e interpretare in questo tipo di celebrazione liturgica, è un modello di Chiesa che ha bisogno al contempo di uomini e donne adulti e adulte, ma secondo un modello di fede adulta che non dimentichi che l'uomo è veramente adulto solo quando sa trovare in sé quello che un grande pensatore del '900 (M. Merleau-Ponty) ha detto in generale dell'uomo, che aprendosi al mondo scopre che il mondo non è percepito solo dagli uomini, ma è percepito anche dagli animali, dai bambini, dai primitivi e dai pazzi.

La liturgia presuppone che siano uomini e donne adulti a celebrare, ma uomini e donne che mantengano in sé la memoria viva di restare sempre animali, bambini, primitivi e pazzi. Solo così si può celebrare. Molto spesso invece le liturgie sono luoghi abitati e visitati da uomini soltanto adulti, che non ricordano nulla della loro infanzia, che negano di essere mai stati animali e che non hanno bisogno di pensare di essere anche sempre pazzi e primitivi. Sono ormai tutti talmente imborghesiti da pensare di essere solo uomini adulti e per questo nel rito fanno la figura degli stoccafissi: perché l'uomo adulto, quando non sa essere altro che adulto, tutto sa fare fuorché celebrare. Non sa salutare, non sa dare la mano, non sa dire ciao: sono tutte cose che ritiene inutili, come non sopporta affatto che ci sia un bambino che parla o che grida in fondo alla chiesa. Queste sono le tipiche manifestazioni di uomini adulti dimentichi delle loro radici, di uomini adulti che non fanno memoria della loro animalità, dell'infanzia, della pazzia e della primitività, di cui l'uomo vive e senza la quale non possiamo capire, ad es., nessuna liturgia della Parola. I rapporti fra le letture,

infatti, non sono stabiliti semplicemente da uomini adulti, ma sono sempre un po' infantili, un po' pazzi, un po' primitivi. Si basano talvolta soltanto su una sensazione, su soffio di vento, su una mezza parola. In essi non c'è un criterio logico dominante, non c'è anzitutto un "tema". C'è un'esperienza forte che parla anzitutto al tatto, che parla all'odorato, al gusto, all'udito e alla vista, prima che alla mente. Ma questo può vederlo un uomo integrale, non il concetto di uomo fatto persona! Guai a rinunciare alla mente, perché questo vorrebbe dire perdere l'età adulta, purché le lasciamo il privilegio di essere sorretta da queste potenze da cui veniamo e verso cui andiamo. La liturgia è il linguaggio più elementare e per questo il più alto; non è il tutto nella vita cristiana, ma è il punto che sta all'inizio – come stanno gli animali, i bambini, i primitivi, i pazzi – e che sta alla fine, come noi sappiamo stare, al massimo, come animali, come bambini, come primitivi e come pazzi.

Che cosa è, dunque, la Chiesa? Proviamo a rispondere a questa domanda sulla base di quanto detto e lo facciamo ragionando sulla frequenza della azione simbolico-rituale, che istituendo comunione nel tempo donato, trova il proprio principio e fine nel Dio di misericordia e di amore. Se proviamo a tradurre questa visione nelle categorie della "accoglienza" e della "sequela" possiamo dire della Chiesa prima che cosa non è, e poi che cos'è:

* Non è una agenzia di servizi sacri, dove vige solo l'accoglienza senza sequela (modello clericale: unici formati sono i membri del clero. Nella Chiesa non c'è un servizio di qualcuno a qualcun altro, ma una serie di ministeri diversi e articolati, perché il soggetto della storia sia Cristo in rapporto alla sua Chiesa, perché l'avvento del Regno innervi di sé la trama della storia).

* Non è neppure una setta integralista, dove vige solo la sequela senza accoglienza (modello oppositivo: tutti i membri sono di fatto separati dal mondo e sottoposti ad una omologazione forte. In questo caso il Regno si identifica con una Chiesa strutturalmente

in conflitto col mondo, che pretende di costruire una storia alternativa e separata).

* Ma è un luogo – il luogo per eccellenza – del discepolato accogliente e della accoglienza per il discepolato (modello di comunione: esso scaturisce da quattro azioni elementari fondamentali, quattro forme di accesso al mistero di Dio in Cristo: la celebrazione della liturgia, l'ascolto della parola, la relazione testimoniale ecclesiale, la relazione profetica col mondo, corrispondenti alle quattro Costituzioni Conciliari del Vaticano II).

All'origine e alla fine della Chiesa – come esperienza dell'incontro di grazia con il Risorto, che ha generato anche una comunità di discepolato accogliente e di accoglienza nel discepolato – non c'è una dottrina, né una norma, ma un rito, che permette alle generazioni di incontrare il mistero di Dio, rivelato nel Figlio e comunicato nello Spirito. Solo il rito, con il suo agire simbolico, sa tenere insieme Dio e l'uomo, Cristo e la Chiesa, l'adulto con l'animale, con il bambino, con il primitivo e con il pazzo, l'eterno e il tempo, la memoria e l'oblio: in una parola, può fare mirabile sintesi tra "ciò che non muore e ciò che può morire" (Dante Alighieri).

3. Principio monastico e principio domestico nel loro rapporto (secondo P. Sequeri): alcuni "luoghi comuni" della vita non autosufficiente

«La Chiesa è salvezza per il mondo, ma il mondo è salute per la Chiesa»

M.D. Chenu

Di norma si pensa che la vita familiare o monastica ci stia di fronte come una sorta di "scelta" della nostra libertà. Così anche oggi si può trovare una sorta di conferma di questo atteggiamento, ad esempio nella "querelle" intorno al conflitto tra famiglia di fatto e famiglia di diritto. Io vorrei invece mostrare come le due "famiglie" siano anche (e soprattutto) la testimonianza di una co-

munione/comunità originaria da cui scaturisce anche la benedetta singolarità di ognuno.

Imposto il ragionamento in modo sostanzialmente fenomenologico, considerando i *luoghi* e le *azioni* su cui confrontare le due diverse esperienze familiari.

3.1. *Bisogno e liberazione dal bisogno (tavola, talamo, toilette)*

«Singuli per singulos lectos dormiant» (RB 21)

Su ognuno di questi luoghi possiamo ipotizzare un movimento di “trasformazione” e di “trasporto” (metaforà). Ognuno di questi luoghi indica un bisogno e la liberazione da tale bisogno, rivela una carenza e mette in luce una comunione:

- tavola/mensa/refettorio
- talamo/letto/dormitorio
- toilette/bagno/ritirata

Non è secondario sottolineare il valore metaforico e simbolico di ognuno di questi luoghi, che mostra una esperienza di bisogno/comunione nel ricevere il cibo, nel consegnarsi al riposo, nel restituire alla terra il superfluo e nell’assicurare la pulizia del corpo. Si fa qui esperienza di comunione solo in comunità profetiche come la famiglia e come il monastero. Caserma e ospedale hanno assunto da questo magistero i loro lati più positivi. La “vita comune” trova in questi luoghi la sua verità prima.

3.2. *Iniziare, sanare, servire: sacramento del monastero e della famiglia*

«Fratres sibi invicem serviant» (RB 35, riferito alla cucina!)

Vi è una logica profondamente affine tra questi luoghi e le dinamiche dei sacramenti di iniziazione, di guarigione e di servizio. Famiglia e monastero, ognuna a modo loro, sono realtà che permettono una forte simbolizzazione e metaforizzazione a tre livelli:

- iniziazione, educazione, generazione e indirizzo
- guarigione, risanamento, custodia, riconciliazione
- servizio, sostituzione, unione

Queste *azioni* sono legate a quei *luoghi* e quei *luoghi* sono la concretizzazione di queste *azioni*! Il magistero monastico è, almeno da questo punto di vista, uno dei più prossimi alla logica concreta della vita familiare. Sa bene che azioni e luoghi si intrecciano continuamente: forse per questo la “*stabilitas*” permette proprio un intreccio istituzionale tra azioni e luoghi.

3.3. *Annuncio di una umanità non autosufficiente*

«Licet ipsa natura humana trahatur ad misericordiam in his aetatibus, senum videlicet et infantum» (RB 37)

Il vero soggetto umano non è soltanto l'uomo adulto, ma quell'uomo che sappia far memoria corporea della comunione che lo costituisce nella sua umanità: l'uomo adulto che – come abbiamo ascoltato da M. Merleau-Ponty, in epigrafe al paragrafo 2. – sappia essere anche e ancora:

- animale
- bambino
- primitivo
- pazzo

La logica non solo naturale della *famiglia* e la logica non solo soprannaturale della *Regola* configurano l'umano come segnato dall'importanza di ciò che è *meno che adulto*. Potremmo dire che solo restando in contatto con il “meno che adulto” si può attingere a quella logica di comunione che trascende l'adulto stesso.

3.4. *Famiglia di fatto, di diritto e di mistero*

Il monastero è dunque *famiglia* non solo “di fatto”, né solo di “diritto”, ma lo è “di mistero”: annuncia una comunione invisibile che si fa visibile in modo elementare, nel mangiare insieme, nella disciplina accurata della preghiera, nel dormire e nel prendersi cura dei malati. Così ci aiuta a capire che la famiglia cristiana è “famiglia di mistero” proprio in queste sue comuni occupazioni e in esse testimonia la sua potenza profetica.

Viceversa il monastero, di fronte alla famiglia, ricorda sempre di essere non solo “di mistero”, ma anche “di fatto” e “di diritto”. Questo non è secondario nella riscoperta della liturgia, come linguaggio elementare del rapporto tra Dio e il suo popolo.

3.5. Le tre “stanze” e la lettura “dal basso” della logica di comunione familiare domestica/monastica

Le tre parole che abbiamo già considerato all’inizio di questo percorso di confronto tra famiglia domestica e famiglia monastica indicano essenzialmente tre “stanze” della casa: la lettura spirituale di questi luoghi ha bisogno di fedeltà e di invenzione, di un gesto sciolto e lucido con cui poter uscire dai luoghi comuni e poter assicurare la propria fedeltà al reale. In tale fedeltà si gioca la possibilità di ritrovare, per una via un poco originale, la sapienza “familiare” che attraversa non solo le nostre famiglie domestiche, ma anche le famiglie monastiche, religiose e – in senso lato – ecclesiali. Tre luoghi ci parlano; aprono ad una forma elementare di comunione (ma anche di ospitalità), che ogni famiglia conosce bene.

3.5.1. Tavola, ovvero della comunione di pasto e di comunicazione

Se c’è “casa”, molte cose ruotano attorno alla tavola. Anzitutto si strutturano intorno ad essa i “riti di pasto”, delicatissime soglie di dipendenza e di comunione, di con-vivenza e di autosostentamento. La comunione e la comunicazione si intrecciano: mangiare e parlare, parola e pasto sono analoghi e correlati. Il pasto solitario o la parola che non si lascia nutrire dall’altro, sono degenerazioni dell’esperienza familiare, oggi intaccata profondamente dalle pratiche televisive e dalla divisione dei tempi di lavoro. La “pausa pranzo” non riesce mai ad essere pienamente festiva: ma un pranzo ridotto ad autosostentamento significa mangiare la propria condanna. Le tradizioni monastiche hanno percepito la delicatezza di questa soglia, trasformando il pasto in un atto di ascolto silenzioso. Il pasto intorno alla tavola è un surplus comunicativo, tanto necessario quanto la funzione elementare del “mantenersi in vita”. Ma la fame, nell’uomo, non

è quella “di solo pane”. Già gli antichi dicevano che la “*communitas victus*” è forma della “*communitas vitae*”. Chi mangia insieme vive insieme, e, reciprocamente, per vivere insieme bisogna mangiare insieme. Intorno alla tavola si gioca una parte non secondaria della nostra “con-vivenza”. Anche quando alla tavola giunge l’altro, l’ospite, lo straniero. D’altra parte invitare alla propria tavola (l’invito a pranzo) è un terreno delicatissimo di relazioni che cambiano. Come reagiscono gli uomini e le donne al primo invito a pranzo? Le pratiche umane, su questo punto, sono molto differenziate. C’è chi si presenta sempre con un piccolo dono, e chi invece sa di doversi presentare a mani vuote. Dietro a questi comportamenti si possono leggere logiche diverse: da un lato portare un dono significa onorare colui che ha preso l’iniziativa, ma d’altra parte portare “il dolce” o “il gelato” è anche un modo per non dipendere completamente dall’ospitante. Nel mangiare presso qualcuno, infatti, facciamo l’esperienza di “ringraziare per la vita donata”. Solo a mani vuote posso entrare in una logica di “totale dipendenza” dall’altro. D’altra parte la cura per l’accoglienza dell’ospite comincia sempre da una preparazione di cibi, perché possa sostentarsi a suo agio. Percepire la tavola di una casa come il luogo delicato e prezioso in cui la comunione verso l’interno e verso l’esterno si gioca nel “presentare e consumare cibi” costituisce una risorsa decisiva per la vita spirituale. Proprio perché elementare, ha bisogno di un grado superiore di attenzione e di esercizio, in cui dar prova di virtù e di stile.

3.5.2. Talamo, ovvero della comunione d’amore e di sonno

Anche il talamo, come la tavola, è simbolo per eccellenza della comunione familiare. Sala da pranzo – o cucina – e camera da letto sono le spazializzazioni più elementari e più simboliche della coppia-famiglia. Ma come “dare da mangiare” è l’atto fondamentale della famiglia e della sua capacità di ospitare l’altro, “dare da dormire” è altrettanto importante per la famiglia al suo interno e verso gli altri, e tale “atto” segna l’esperienza familiare di una ospitalità

ancora più forte. Tanto è vero che per ogni famiglia la possibilità di “cedere la camera matrimoniale” ad altri rimane come uno tra i massimi segnali di accoglienza ospitale. Nella coppia, tuttavia, il talamo non è solo il luogo in cui il matrimonio si “consuma”, ma è anche lo spazio di un “sonno al cospetto altrui” che tutte le tradizioni religiose valorizzano come soglia delicata di comunione. Se dormi con accanto qualcuno che può vegliare, ti metti nelle sue mani, ti affidi e ti consegni a lui. Questo è vero anche per ogni ospite. Chiudere gli occhi nella casa di un altro è una forma molto radicale di fiducia, è un modo di fare alleanza. Nella Bibbia, anche il rapporto tra Davide e Saul sapeva qualcosa a questo proposito. Sperimentare la vita di comunione come “sonno comune” è una sapienza antica, non intaccata neppure dai “letti separati” all’americana. Il talamo, d’altra parte, accomuna tutte le famiglie: quelle di fatto, quelle di diritto e quelle di mistero. Esse ricevono diversamente questo luogo, ma se elaborano un progetto intorno al loro amore, lo fanno a partire dalla custodia dell’altro che il sonno comune istituisce solennemente tra gli uomini. Mettendo in comune il sonno, gli uomini e le donne si conoscono del tutto, come sempre accade tra madre e figlio, per lunghi anni, all’inizio della vita.

3.5.3. Toilette, ovvero della comunione nella “non autosufficienza”

“Nel mezzo del cammino di nostra vita” nessuno pensa alla toilette come luogo di comunione, mentre agli inizi e alla fine dipendiamo tutti dagli altri per la nostra toilette. Se l’uomo adulto, maturo, autosufficiente, sente come un “diritto irrinunciabile” quello di “visitare la stanza da bagno senza bisogno di essere accompagnato” (I. Montanelli), e anzi afferma “in bagno” la condizione di clausura per sé e di scomunica per ogni altro, tutti i bambini con meno di 2-3 anni, e ogni persona giunta ad età molto avanzata, hanno bisogno delle “cure altrui”, risultano “non autosufficienti”. Nell’esperienza comune separatezza, esclusione dell’altro e autosufficienza trionfano, non senza giusti motivi. Ma questo ottimo, quando si

corrompe, diventa pessimo. Perché può cancellare, inavvertitamente, la memoria e la profezia di “non-autosufficienza” da cui veniamo e verso cui andiamo e che, soprattutto, abbiamo “in comune”. I bimbi prima dei 2-3 anni e i molto anziani, oltre che diverse categorie di ammalati, vivono strutturalmente questa “comunione nella pulizia di sé”. D’altra parte bisogna sempre costatarne con una certa sorpresa la confusione tra tavola, talamo e toilette, che è la festa dei neonati. Certo, per gli adulti questa confusione è sempre un poco meno festiva, ma la contagiosa esigenza di questi piccoli mette facilmente a posto ogni eventuale disagio o ogni piccolo e comprensibile disappunto. Durante il pasto, un bambino si addormenta e si scopre bisognoso di “essere cambiato”. Anche il molto anziano confonde tavola, talamo e toilette. Nella considerazione accurata riservata al molto giovane e al molto anziano si può riscoprire – da adulti – l’originaria vocazione comunitaria non solo della tavola e del talamo, ma anche della toilette.

Le tre “stanze” che abbiamo considerato mostrano bene il livello elementare e delicato con cui facciamo esperienza della comunione. Questo vale, come abbiamo ripetuto molte volte, non solo per la cellula più intima della vita comune (la famiglia), ma anche per l’ospitalità esercitata verso il più lontano. Ogni atto veramente ospitale “mette in comune” toilette, tavola e talamo. Si indicano i servizi, il luogo del pasto e la camera del riposo. Su queste soglie la nostra sapienza spirituale si acuisce o si ottunde. Una coscienza di ciò arricchisce grandemente ogni uomo e ogni donna. Che può così scrutare con piena avvertenza la potenza nascosta in questi “luoghi spirituali” per eccellenza.

4. Appendice bibliografica: due libri da “ri-leggere” per “ri-leggere” l’apporto monastico alla Riforma Liturgica

Il giusto riconoscimento dovuto alla “propria” tradizione costituisce un non piccolo ausilio perché la tradizione stessa possa

continuare, fiorire e rinnovarsi. Questo accade anche per il monachesimo. Abbiamo, sul piano della tradizione liturgica, una serie di testimoni che anche oggi sono capaci di rinnovare il grande slancio di rinnovamento e di speranza che ha fatto fiorire, lungo gli ultimi due secoli, pensieri profondi e prassi illuminate.

Vorrei qui dare dei semplici “consigli di lettura”, perché il monachesimo italiano ed europeo, senza indulgere alla nostalgia e alla presunzione, sappia meglio sintonizzarsi sul compito che ancora spetta ad esso nel cammino di Riforma della liturgia e della Chiesa.

– BERNARD BOTTE, *Il Movimento liturgico. Testimonianza e ricordi*, Effatà, Cantalupa (TO) 2009.

La divertente meditazione di P. Botte ci conduce lungo la storia del Movimento Liturgico con una serie di ritratti assai singolari. Se ne deduce la complessità del cammino umano e cristiano che ha attraversato la Chiesa lungo tutto il XX secolo. Il percorso della storia è abitato da personaggi che risultano caratterizzati in modo indimenticabile, con tratti umani, debolezze e virtù sapientemente orchestrate e delineate.

– *Un monastero alle porte della città*. Atti del convegno per i 650 anni dell'Abbazia di Viboldone, Vita e Pensiero, Milano 1999.

Le diverse parti di questo libro sono un chiaro segnale del bisogno di ripensare e rimotivare la presenza del monastero nella realtà mondana ed ecclesiale contemporanea. I contributi di Lafont e Sequeri arricchiscono il testo di toni assai profondi, richiamando le grandi potenzialità che la vita monastica riserva alla spiritualità e alla pastorale della Chiesa del XXI secolo.

Andrea Grillo

Maria Ignazia Angelini

**TRASFORMAZIONI DEL MONACHESIMO
FEMMINILE**

Solo per nominare il titolo di capitoli preziosi di storia ...

Vorrei subito dire che la mia comunicazione è molto limitata, rispetto al titolo proposto. Per varie ragioni. La prima è la mancanza di tempo disponibile per dedicarlo alla preparazione. La seconda è il panorama estremamente variegato del monachesimo femminile italiano: i criteri statistici numerici sono insufficienti, ci sarebbe lavoro di archivio e di comunicazione da perseguire, non ci sono operanti istituzioni di collegamento, raggiungere tutti mi è impossibile.

E tuttavia penso qualcosa si possa utilmente dire, a partire dall'esperienza, pur parziale, di legami e dalla memoria. Da quanto mi risulta, vi è un certo movimento verso le Congregazioni monastiche femminili.

Oltre ai dati statistici di p. Giovanni Dal Piaz, ho potuto interpellare Madre Anna Maria Cànopi, Madre Cristiana Piccardo, Madre Ester Stucchi delle Adoratrici, Madre Maria Battista Boggero, Madre Adeodata di Citerna. Certamente, tuttavia, non sono dati sufficienti.

Il mio punto di osservazione è dunque abbastanza limitato, forse marginale, data la nostra storia di Comunità e collocazione geografica. Quindi non sono in grado di dare una lettura analitica esauriente.

Solo vorrei condividere spunti di riflessione, di meditazione credente – se possibile – su questa ora critica – penso sia proprio critica – della nostra storia monastica. La custodia di un grande dono, e di una speranza viva, impone di parlare. Vorrei in questo

contribuito fare con voi un “esercizio pasquale” della memoria. Un intervento di carattere prettamente testimoniale.

1. Intervento sulle trasformazioni del monachesimo femminile

La considerazione dei limiti dell’informazione che mi è stato possibile raggiungere, mi suggerisce di dare un taglio più modesto e circoscritto. In concreto: fondamentalmente una testimonianza di *ricercata lettura di fede*. Una fede con tante domande: interrogata e interrogante, nel consesso di fratelli.

Gli eventi ecclesiali di cui siamo testimoni in queste ultime settimane (da che ho iniziato a preparare questo intervento), hanno in sé, inoltre, anche per i monaci e le monache un implicito appello a darci – con nuovo impulso, chissà forse paragonabile per certi versi a quello iniziale, del dopo concilio – una mossa sensibile e decisa in continuità con quell’impulso iniziale ma in un orizzonte totalmente mutato.

Intendo proporre, dunque, una riflessione che, dal punto di vista descrittivo sarà molto sintetica, quasi solo un indice di temi, come per richiamare alla mente cose che sono presenti a tutti. E magari, invece, suggerire spunti per concentrare l’attenzione su dei nodi – qualcosa che forse oggi non è così messo a fuoco nella considerazione monastica italiana – sulla svolta del Vaticano II per il monachesimo d’occidente, e uno sguardo alla problematica che oggi – ancora più impellente – si pone per il monachesimo femminile. Questo secondo ambito mi sta maggiormente a cuore toccare qui, con gli abati che esprimono l’altra parte del monachesimo italiano, oggi. E – lo ribadisco – mi sembra che urgenze indilazionabili, pena il decadere, ci sollecitano insieme.

Il testo che ci ha convocati si esprime così: «si può cogliere con maggior consapevolezza quanto ampio sia stato il rinnovamento. Le grandi linee di scansione del dopo Concilio».

Su quel “sia stato” – al passato, si possono fare delle considerazioni, a mo’ di puntualizzazioni. Al di là di una certa scontata visione euforica (ce lo ha ricordato negli ultimi giorni del suo ministero petrino papa Benedetto, in un significativo spaccato sulla memoria di quei primi giorni, parlando al clero romano), il Concilio Vaticano II ha solo aperto una via, lasciando molti aspetti indeterminati, ambigui, inarticolati. Certamente, comunque, ha aperto una via, una via maestra, che ancora non ci siamo pienamente decisi a percorrere, a imboccare.

Sappiamo che la qualifica di *pastorale* data al Concilio, e il suo uso incontrollato, nascondeva un implicito. Apriva un nodo critico, rimasto irrisolto. Nessuna “pastorale” è senza una teologia di riferimento. Non aver chiarito le basi antropologiche e teologiche dell’auspicato aggiornamento e del ritorno alle fonti, ha creato subito sdoppiamenti e fraintendimenti. Così che l’aggiornamento spesso è scaduto ad ammiccamento o accondiscendenza al potere della comunicazione pubblica. Il “ressoucement” spesso, di fatto, si è fermato a un esercizio filologico.

Venendo più vicino a noi, anche a livello monastico mi sembra si possa notare un corrispondente vuoto. L’apertura in senso liturgico, il ritorno consapevole alla *lectio divina*, le iniziative di formazione, l’ospitalità, non sempre sono state accompagnate da una ricerca rigorosa e spirituale a livello di fondamenti. È anche, a mio parere, mancato il fecondo esercizio di collegamento tra le varie espressioni monastiche: la pazienza di *creare e custodire legami*, che formano la rete feconda del nascere di una nuova coscienza monastica. Non fu così in tutte le svolte, nelle riforme monastiche? A livello femminile, qualche importante espressione c’è stata, ma ora come si presenta?

Non si trattava – infatti – semplicemente di un ricupero filologico delle fonti, ma quello che si imponeva – e tuttora s’impone – è la ricerca di coniugare uno stile monastico nel nuovo contesto ecclesiale e culturale (segnato da mutamenti epocali, e oggi ancor

meglio ne vediamo l'ampiezza: dalla svolta antropologica, dall'introduzione dell'ermeneutica nell'accostamento alle fonti, dalla nuova ecclesiologia dell'universale chiamata alla santità, che viene come "parodiata" dal fenomeno della globalizzazione ... Accenno soltanto!).

Fondamentalmente, *l'impronta "pastorale" del Concilio privilegiava e poneva al primo posto il carattere storico e dinamico della Chiesa*, e conseguentemente sottolineava l'impellente necessità dell'assunzione prospettica degli aspetti caratterizzanti dell'epoca contemporanea, mentre si affrontano i problemi ecclesiali. Questa tendenza si riflette, dovrebbe riflettersi, sulla riforma della vita monastica. E in particolare sulla vita monastica al femminile.

Infatti, la questione del *posto delle donne* nella Chiesa, e nel monachesimo in specie, ha ricevuto degli avvisi al Concilio Vaticano II, ma non so quanto tali avvisi siano stati recepiti e abbiano avuto seguito. Certamente le 23 donne ammesse al Concilio come uditrici, sono un evento. Ma di che tipo? Simbolico, utopico, dinamico, retorico? Di certo l'integrazione della voce delle donne nei processi ecclesiali – quelli decisionali, quelli formativi, quelli caritativi, ecc. – è solo agli albori. Qua e là qualche piccolo segnale. Anche nel mondo monastico, nonostante la storia abbia aperto molte piste. E qui non posso che limitarmi ad accennare alla vastità e importanza decisiva della questione.

Per dare un ordine, sicuramente approssimativo, divido la mia comunicazione in tre capitoli: i primi vent'anni dopo il concilio fin verso il fine millennio, e poi il secondo periodo, le problematiche oggi emergenti con particolare attenzione – oltre la riforma – puntata sui germogli di "cose nuove".

1.1. I primi vent'anni

Semplifico molto, come per cercare una linea sintetica di lettura degli orientamenti e degli smarrimenti (ce ne sono stati tanti). I primi anni, a riguardare indietro, sono segnati da un tale fervore di

iniziative e contatti che suscita prevalentemente una gratitudine per un tratto di strada veramente generoso.

Testi conciliari e post conciliari. Indubbiamente alcuni testi delle Costituzioni conciliari hanno messo in movimento – o hanno impresso un orientamento e un’accelerazione – a un moto segretamente già in essere nei monasteri femminili italiani. Ricordo infatti il fervore di attesa, la passione entusiasta con cui seguivamo gli avvenimenti del Concilio, il fuoco di domande con cui incalzavamo i padri che – insegnando e studiando a S. Anselmo, venivano da noi nel Triduo Pasquale o in altre circostanze, in relazione al fatto che ospitavamo l’abate di Montserrat esule dal suo monastero. P. Pius Tragan, Jordi Pinell, Adrien Nocent, Salvatore Marsili, Bruno Marin. Erano i nostri *trait d’union* ai lavori conciliari

Tuttavia alcuni testi *conciliari e post conciliari*, sono in particolare all’origine del fervore di rinnovamento nei monasteri. Ne cito alcuni a mio parere di forza epocale. Senza – per ragioni di tempo – esporre il contenuto.

La *Sacrosanctum Concilium* e il dinamismo messo in movimento da quel documento. Sia riguardo alla celebrazione eucaristica, che alla Liturgia delle Ore.

La *Dei Verbum* ha messo in moto – nei monasteri e oltre le mura dei monasteri, coinvolgendoli però – tutto un processo di riscoperta della *lectio divina*. *Dei Verbum*, 1.12: «in religioso ascolto della parola di Dio e proclamandola con ferma fiducia» (n. 1); e «dovendo la Sacra Scrittura esser letta e interpretata alla luce dello stesso Spirito mediante il quale è stata scritta» (n. 12).

Riguardo alla portata epocale della riscoperta delle Sacre Scritture e della *lectio divina* nei monasteri, dobbiamo citare, seppure molto successivo, un altro documento. Nel 1993 *L’interpretazione delle Scritture nella Chiesa*, documento della Pontificia Commissione Biblica Internazionale, che non so, in concreto, che strada abbia fatto nei monasteri, oggettivamente è di importanza decisiva per la comprensione teologica della *lectio divina* cui è dedicato un

paragrafo specifico. Tutto il Documento è per sé di grande rilievo per mettere a fuoco l'importanza fondamentale della lettura delle Sacre Scritture nella vita di ogni credente, *et quidem* dei monaci (nominati solo di sfuggita nel paragrafo sulla *lectio divina*).

Perfectae caritatis, 9: «Sia fedelmente conservata e sempre più rifulga nel suo genuino spirito, sia in Oriente che in Occidente, la veneranda istituzione della vita monastica che lungo il corso dei secoli si acquistò insigni benemerenzze verso la Chiesa e la società. Ufficio principale dei monaci è quello di prestare umile e insieme nobile servizio alla divina maestà entro le mura del monastero, sia dedicandosi interamente al culto divino con una vita di nascondimento, sia assumendo qualche legittimo incarico di apostolato o di carità cristiana».

Ad Gentes, 18, ove si afferma che il monachesimo interessa la presenza della Chiesa in terra di missione nella sua forma più piena, ed è perciò necessario che ogni Chiesa locale abbia la presenza monastica.

Lumen Gentium, c. VI, considera ad *modum unius* la vita consacrata. Rinnovamento in base alla Scrittura e alle fonti. Vita consacrata parte integrante della Chiesa. Aggiornamento ai tempi. Ma non sufficientemente sviluppata la teologia della vita monastica. A livello pastorale prevale il problema dell'essenzone, non ben fondato da un punto di vista ecclesiologico ... Ma è una pista che esorbita dal senso di questa comunicazione.

La IGLH e il *Thesaurus* sull'*Opus Dei*.

Il documento *La vita fraterna in comunità* (1994), pur non essendo un testo diretto specificamente al monachesimo, è tuttavia un testo rilevante anche a livello monastico, per la sua ispirazione di tipo "agostiniano". Credo sia stata una fonte di ispirazione per l'elaborazione delle *Ratio institutionis* nei monasteri.

Già nella prospettiva verso l'anno Giubilare e la fine del millennio, mi sembra significativo menzionare la Lettera Apostolica *Oriente lumen* (1995). Nella prospettiva della fine millennio una

dimensione sottolineata nelle Chiese d'Oriente, che non è altrettanto chiara in quelle d'Occidente: il monachesimo come «sintesi emblematica», «punto di riferimento per tutti i battezzati» (n. 9). Anche e soprattutto in riferimento alla specifico femminile nella chiesa (n. 9). «Evento ecclesiale e comunitario» (n. 10).

Tante occasioni, per considerare la vita religiosa (e monastica) soprattutto al femminile ... E tuttavia ritengo che, mancando una considerazione dei fondamenti antropologici e culturali, è stata per lo più un'occasione mancata.

Accenno solo alle iniziative conseguenti il Concilio, nate nel o con la collaborazione del monachesimo italiano femminile, come per richiamare alla memoria non certo per descrivere ed entrare nella considerazione dei pregi e delle carenze.

Iniziative del monachesimo italiano.

- Liturgia. I lavori intensi dell'UMIL (Salterio monastico, L'ora dell'ascolto, Supplemento al Messale Romano).
- Scuola delle Benedettine.
- Corsi Abbadesse.
- Costituzioni aggiornate. Dichiarazioni. Direttori. Rinnovamento degli stili comunitari.
- Convegni intercongregazionali.
- Congressi nazionali e internazionali.
- Partecipazione ai Congressi degli Abati.
- Simposio e formazione CIB.
- Discussione sulla clausura monastica (nonostante la sistematica ignoranza della SCRIS).
- Ospitalità (soprattutto dopo il Giubileo del 2000).

Alcune glosse, solo glosse e neanche con pretesa di completezza, in margine all'elenco: l'inizio dello Studio Teologico delle benedettine negli anni '70, anche se l'inizio ufficiale è nel 1980. Forse, dopo 40 anni, e sviluppi di impianto, sarebbe interessante interrogarsi sul piano di studi, a confronto – come peraltro è già stato

fatto nel passato – con altre esperienze europee e extra ... e sulla pedagogia spirituale messa in atto, consapevolmente o no.

La UMIL, collaborazioni monache e monaci, ha inizialmente compiuto un lavoro prezioso, nel predisporre gli strumenti per la celebrazione liturgica rinnovata. Non so da quando sia stata soppressa. Ma il vuoto di un pensiero e confronto e lavoro in tal senso rimane, anzi si accentua oggi. La Liturgia: la riforma dei riti in relazione al mistero della Chiesa come adorazione, è una delle componenti.

I *Convegni di studio intercongregazionali* si sono interrotti, le iniziative per la formazione permanente sono affidate a iniziative locali, che generosamente si offrono a tutti. Ma non sarebbe buono costituire delle commissioni permanenti di riflessione e preparazione di tali iniziative?

I Convegni degli abati e la settimana di studio delle abbadesse, non potrebbero interagire, con risparmio di tempo e di energie e con arricchimento di frutti buoni?

1.2. I successivi trent'anni (dopo i 1500 anni di san Benedetto e verso il nuovo millennio)

Il XV centenario della nascita di san Benedetto fu un momento ricco di iniziative e buoni frutti. Ma in Italia, a parte le celebrazioni e alcune pubblicazioni commemorative, non mi risulta che abbia lasciato tanto segno. Il monachesimo, e in particolare il monachesimo femminile in quanto per definizione privo di ministeri ordinati, poteva sviluppare una teologia e una prassi rispetto all'universale chiamata alla santità che nel carisma monastico trova una figura radicale. Cosa che non è avvenuta e neppure è stata tematizzata.

Per la nostra Comunità è stato determinante l'arrivo come arcivescovo della nostra diocesi del card. Carlo Maria Martini. Sin da subito la sua accentuazione della *dimensione contemplativa* della vita (importanza del "semplicemente esserci", come luoghi di ascolto e

preghiera, dei monasteri nella chiesa locale) e sull'*importanza fondamentale della lettura della Parola di Dio scritta* – come la pratica tipica della vita monastica – ci ha richiamato con forza e ci ha coinvolte in un vero rinnovamento in senso conciliare: riportandoci ai tre fondamenti della vocazione monastica nella Chiesa e nel mondo: l'adorazione della presenza del Dio vivente che intride tutta la quotidianità e massimamente attira a sé nella celebrazione; la lettura divina delle Sacre Scritture attraverso cui volgere uno sguardo di fede agli eventi della storia, per cogliere i segni; la lotta spirituale.

Il messaggio del vescovo Carlo Maria Martini ai monaci, a mio parere, è ancora da accogliere nei monasteri. Senza distinzione di maschile e femminile (cf. la raccolta delle parole rivolte a noi ...). Solo ne accenno qui alcuni tratti che hanno profondamente segnato la vita della nostra comunità nella seconda fase del post concilio.

Il senso di una Chiesa minoritaria: non tanto e non anzitutto in senso numerico, bensì in quanto esclude qualsiasi posizione di privilegio. Il primato dell'umiltà. La benedizione di stare ai margini in atteggiamento radicalmente, cioè evangelicamente, testimoniale. Essere alternativi nella storia comune, per nessun'altra visibilità che per la qualità dei legami. La radicalità evangelica come *martyria*, cioè disponibilità a scegliere per il primato del vangelo a costo della propria auto salvezza. La forza insostituibile della prova – se attraversata nella pazienza della fede, e nella lettura degli eventi illuminata dalle Scritture – di esser generatrice di futuro. Il significato ecclesiale della presenza della donna, alla luce del vangelo e di come Gesù ha interagito con donne discepoli, con donne assetate di salvezza. La fede e l'incredulità nel loro insuperabile intreccio.

Questo ha significato per noi una spinta irresistibile a metterci in ricerca, a scendere da luoghi comuni di una eccellenza orgogliosa. E anche – in dialogo con lui – una rivisitazione dei singoli

elementi della figura monastica nella Chiesa, in rapporto con il territorio.

Faccio alcuni esempi di come si è mossa la nostra ricerca, raccogliendo le sue sollecitazioni per poi procedere con una nostra riflessione e confronto ecclesiale. La struttura e il ritmo della disposizione del Salterio nei giorni, oltre che il modo di celebrarli; l'importanza del silenzio nel ritmare il tempo liturgico. In tutto ciò il monachesimo coniugato al femminile – non pressato da compiti ministeriali e, normalmente, da esigenze di formazione accademica – forse può intuire meglio la via per tutta la Chiesa.

Il canto Liturgico: quale ricerca di un nuovo linguaggio di musica sacra? Ci siamo messi in ricerca con l'aiuto di fratelli monaci di comunità vicine.

L'anno 2000 rappresenta – per tutti – un notevole incremento delle foresterie, e ripropone il tema della ospitalità e del suo stile monastico. Una questione davvero cruciale, nell'attuale temperie spirituale.

Questi accenni volevano solo richiamare un percorso ricco e incompleto, alle nostre spalle – che però preme sull'oggi. Tante esperienze, le avete fatte invano? – direbbe san Paolo.

Ora, uscendo dalla piccola zolla del nostro vissuto, vorrei volgere uno sguardo più ampio alla situazione italiana.

Differenziazione di aree monastiche oggi in Italia. Prospettive statistiche, G. Dal Piaz, e loro limite: il criterio dei numeri non è per sé indicativo. La questione della provenienza neppure: va interpretata insieme a quello della reale integrazione o meno.

Il Padre Abate Dammertz (vescovo emerito di Augsburg) nel novembre 2008 alla Congregazione per la Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica fa un quadro. Concentra la sua attenzione sulla questione “separazione” e clausura monastica.

1.3. Per tipologie

Monasteri "forti" e tendenzialmente autarchici, sia per una forte sottolineatura identitaria, sia per accentuati legami congregazionalisti (Vitorchiano, San Giulio; dal 1998 la fusione delle due Federazioni delle Benedettine dell'Adorazione, che si avvia a diventare Congregazione). Coagulati per affinità elettive, facilmente attorno alla figura abbaziale. Hanno maturato una pedagogia spirituale, che applicano con rigore e passione. I risultati sono sicuri e visibili. Rassicuranti, al di là di ogni ragione ideologica, e pertanto attirano nuovi membri.

La funzione abbaziale, in forma paterna/materna vi è applicata tenacemente. Nelle Trappiste il forte legame con i monasteri maschili (attraverso la figura del padre immediato e le regolari riunioni miste) conferisce un carattere di innegabile continuità e rigore al processo educativo e alla formulazione dei rispettivi testi di orientamento (basta visitare i siti dei monasteri trappisti, per avere conferma). Approfondimento di uno stile proprio di osservanze, per lo più a livello liturgico.

Necessariamente tende a essere demonizzato il pluralismo *extra moenia*. Normalmente sono monasteri abbastanza isolati, nel senso che per rapportarsi bisogna andare da loro. Uno stile unico, all'insegna di un certo ardore testimoniale. Il prezzo, di questa pedagogia forte, non lo sappiamo pienamente. Presenta indubbiamente una solidità visibile e uno stile che persuade. L'impressione netta è che la Chiesa italiana riconosce loro e affida una missione.

Tuttavia ciò che sembra – volentieri lascio aperta questa "intuizione" a confronto e a verifica – è che le espressioni dominanti del monachesimo femminile italiano, così come si pongono, non riescono a smentire una netta impressione di forme auto referenziali, protettive e molto esigenti nei confronti dei propri membri, al momento non interessate a un'interpretazione auto implicativa della crisi ecclesiale.

Monasteri in diminuzione di membri, e collegati tra loro in una faticosa ricerca di comprendere i tempi nuovi e di aggiornarsi (forse sarà opportuno creare collegamenti con il modello francese e spagnolo).

Monasteri legati a movimenti, e pertanto in rapida espansione. Membri di tutte le nazionalità.

Monasteri che adottano la linea del "sopravvivere a ogni costo". Un radicamento alla tradizione locale li sostiene. Qui il rischio è di impallidire lo stile monastico e le componenti essenziali. Troppa esposizione alle collaborazioni esterne.

Monasteri che – accettando di stare nel tempo e nel luogo in cui sono radicati – affrontano le sfide e cercano, in umiltà e in ascolto, di interpretare la nuova epoca ecclesiale.

2. *Quanto (tanto) ancora resta da compiere*

Tanto è stato fatto, tanti passi nel cammino di accoglienza dei germi di rinnovamento del Vaticano II. Rimangono, tuttavia, tanti temi aperti e non considerati. Inoltre, nuovi aspetti sono introdotti dall'evoluzione dei tempi. Rimangono non messe a fuoco, a mio parere, delle questioni cruciali. Alcune le nomino solo per titolo, altre minimamente le espongo.

- Organizzazione lavoro.
- Cambio generazionale.
- Rinunciare allo splendido isolamento, il modello autarchico revisionato.
- Complementarità col monachesimo al maschile.
- La domanda sull'esercizio dell'autorità, nei nuovi contesti culturali.
- Il ricominciamento è possibile a condizione di mettere in questione, radicalmente, luoghi comuni, anche sacri.
- Autonomia e legami: nuova tendenza.
- La gestione dei conflitti.

- La tendenza all'eremitismo femminile.
- Collaborazione paritaria con monasteri maschili o Congregazioni femminili?
- Il lavoro: punto dolente...

Il modo di *appartenenza delle comunità monastiche femminili alla Confederazione monastica mondiale* è ancora insoddisfacente. Neanche è tematizzata la complementarità maschile-femminile nell'ambito del monachesimo. E questo mi sembra ingiustificato. Anche in questo ambito il Vaticano II ha aperto degli orizzonti. Tuttavia, non sembra che il monachesimo "nero" italiano se ne sia accorto.

Sant'Anselmo è opera dell'abate primate. Lateneo ha avuto un ruolo strategico nel post Concilio. E oggi, come si caratterizza il suo apporto, in particolare riguardo al monachesimo femminile italiano?

Il passaggio generazionale. È un tema cruciale. Nuova antropologia culturale. Perché si è rotto il patto tra le generazioni? Un non elaborato problema di trasmissione è in ebollizione. Tra la generazione post bellica, quella sessantottina quella degli anni '80 e le attuali che salgono "forever young" formate da flussi incorporei di comunicazione virtuale. Evanescenza dei limiti. Avventure su avventure (più o meno) spirituali. Depotenziamento del trauma e del conflitto. Omogeneizzazione di tutte le differenze. Rimando della decisione. Incapacità a raccontare la propria storia, ma solo narrazioni edificanti. Nella comunità convivono con predominanza – in genere – delle generazioni "frustrate".

Vorrei fare qui non tanto un'affermazione programmatica, bensì un auspicio di linea di tendenza, di tono e scopo un po' provocatorio. "Ci vorrà un maggior *spirito di squadra*, ma anche un *cambiamento di strategia*".

Rimane fondamentale che monaci e monache sono *esseri adatti a situazioni di crisi*.

Non sono più solo i monaci (e le monache) a occuparsi dei monaci: l'interesse e l'apprezzamento dei monaci (non altrettanto delle monache) è sempre più alto all'esterno che all'interno.

Si può aspirare – a questo punto – a fare *quasi solo un indice delle questioni*. Auspicando almeno un avvio di trattazione. Siamo tremendamente in ritardo. Più inclini alla chiacchiera che a affrontare radicalmente le questioni. Non si tratta di rivendicazioni: è, io credo, veramente un dinamismo spirituale inceppato. Ed è un impoverimento anche per la Chiesa, il mancato apporto del monachesimo a questioni di rilievo ecclesiale totale.

Gli aspetti di ingenuità del Vaticano II, benevolo verso la modernità, il mondo, ma senza aver maturato una adeguata strumentazione ermeneutica e antropologica (teologia della libertà, del dialogo ...) in genere capace di argomentare il passaggio dal Vaticano I al Vaticano II (e in mezzo c'era stata la crisi modernista), si riflettono sulla evoluzione della vita monastica dopo il Concilio.

Molto pragmatico fu il rinnovamento, molto filologico il ritorno alle fonti, ma con una carenza a livello di riflessione teologico-spirituale. Il monachesimo si divide in tradizionalisti e progressisti. Acriticamente.

In genere non sembra che ci sia un'attenzione comune alle *questioni emergenti* nel mondo ecclesiale e culturale in cui i monasteri vivono. Anche questo è un orizzonte aperto dal Concilio. Penso ad esempio alle celebrazioni – a Milano soprattutto, ma non solo – per i *1700 anni del decreto cosiddetto di Costantino*. La memoria è una responsabilità. Essa è comunque selettiva. Come ricordare e perché ricordare?

Peraltro, bisogna dire che anche il monachesimo femminile è in una fase di transizione.

Si può solo pensare a una geografia dei problemi emergenti. Il Vaticano II è il compimento ecclesiale del Vaticano I (che a sua volta è compimento e revoca – nel suo aspetto barocco – del tri-

dentino). Ai monaci – a mio parere, necessariamente semplifico – il Vaticano II ha riaffidato tre compiti:

- 1) L'arte di leggere le scritture sante.
- 2) Il primato di Dio inteso come il senso dell'adorazione, nella celebrazione e nella vita.
- 3) La rilettura del senso dell'autorità, alla luce della sinodalità che lo stesso san Benedetto prevede, ma non sviluppa. È ora di dare spazio, respiro a questa dimensione germinale della Regola.

Come scrive madre Cristiana Piccardo: «È necessario che la nostra proposta di vita consacrata all'Assoluto resti intatta, che resti intatta la gratuità di una lode perenne che travolge il tempo, che resti intatta la nostra proposta cenobitica fondata sull'amore, che resti intatto il valore umano del lavoro con cui ci guadagniamo la vita, che resti intatta la proposta di una accoglienza che va oltre la distruzione pagana della gioventù moderna per riscoprire l'eterna immagine del volto di Dio in ogni persona. Saper proporre l'amore, la bellezza, la continuità, la libertà come i grandi doni della Spirito alla vocazione monastica.

E tutto questo ci viene certamente dall'esperienza conciliare, dall'afflato potente del pensiero della Chiesa che sempre precorre il tempo e la vita, dallo Spirito che ci guida e ci dà forza. Non stanciamoci di camminare verso l'eterna novità trinitaria!».

Ma oggi la globalizzazione e il post moderno presenta sfide inedite. La storicità della fede. Il ritorno alle fonti necessita strumenti ermeneutici non solo a livello storico-critico, ma anche evoca la questione della trasmissione.

Molte altre sfide ci vengono lanciate dalla storia cui apparteniamo. Anche, ad esempio, sulla questione della "laboriosità" monastica. La cultura della comunicazione virtuale ha impresso un'accelerazione pericolosa, se non sottoposta a discernimento. Se ciascuno lavora soltanto per sé, il senso dell'insieme va perso. Depressione da burn-out. È un virus che può attecchire anche in monastero.

I criteri dell'auto / nomia (malintesa interpretazione di *RB 66*) e dell'auto / realizzazione invadono come un virus l'atmosfera salubre del monastero, e inquinano.

Il monachesimo non è un "resto", un residuo dell'età antica, rispetto alla forma ecclesiale contemporanea, ma appartiene ancora ai fondamenti. Gli inizi – però – non hanno avuto uno sviluppo conseguente. È un compito che, forse, la mutata temperie ecclesiale ci sollecita a portare avanti. Almeno, ci rimette in ricerca.

Abbozzo una serie di questioni emergenti, in tale ottica:

Maturazione dei processi decisionali.

All'interno, il dialogo comunitario, raccogliendo nell'oggi il testimone della Regola di san Benedetto, si trova confrontato a sfide inedite. Il dialogo tra generazioni credo sia il più rovente. Ma non solo. Anche la maturazione del senso dell'autorità abbaziale, tra noi abbiamo visto che deve essere sottoposta a revisione. E in questo penso ci sarà di aiuto il modello testimoniale di papa Francesco.

Soprattutto riguardo le manifestazioni *ad extra*, mi pare siamo chiamati a una seria presa di coscienza: la pressione dell'opinione pubblica tende ad assumere il timone delle scelte da fare. Facilmente gli "amici" del Monastero e collaboratori vari (economi, consulenti aziendali, psicologi), prendono la mano.

Questo fatto macroscopico pone la questione dell'autonomia del monastero e dell'interazione con l'ambiente. Per le monache è difficile trovare la misura. Ci sono monasteri gestiti dal cappellano o dalle famiglie. Ci sono monasteri turriti e dotati di ruote acuminatae (e sono quelli che prosperano di più, dal punto di vista numerico).

In tale ambito ritengo significativo un dialogo con il monachesimo maschile, purché sia intelligente e da ambo le parti spiritualmente impegnato.

Percezione delle linee di forza in avanti (Dio al centro, gusto di pregare e leggere) e all'indietro (si lavora molto e si collabora poco).

Formazione.

«Più visito le Comunità più mi accorgo che il problema della formazione è il problema cruciale» (M. Lepori). Gli sforzi di formazione mal orientati non conducono alla maturità, all'equilibrio. Il progetto personale prevale sul senso di uno stile comune. Il problema è a monte: la formazione degli abati e dei maestri. Importante il confronto, i legami di reciproca verifica, tra le comunità.

Liturgia.

Dico, da parte mia, che mi colpisce la esiguità dei commenti alla Regola di san Benedetto. Come si spiega la Regola nelle Comunità? La formazione accademica è successiva a quella basata sulle relazioni comunitarie.

Il monachesimo come presenza di Chiesa (papa Benedetto): adorazione (come la modalità della "actuosa participatio": lasciarsi trasformare dall'atto di Cristo), lettura della Scrittura e discernimento dei tempi, luoghi ospitali: *omnem humanitatem*.

A livello liturgico. Una questione di stile. *Culmen et fons*. L'Eucaristia al centro e la mancanza di preti. La funzione presbiterale nelle comunità monastiche femminili. La questione è seria ed è stata rumorosamente posta in questa stessa sede, pochi mesi fa. Il tema della *actuosa participatio* diventa cruciale. Che vuol dire, in una prospettiva di stile spirituale monastico? Adorazione, essenzialità, sobrietà e stile. Verità dei linguaggi verbali e non verbali.

La Liturgia delle Ore, il Salterio.

L'auspicio del Vaticano II (IGLH) rimasto, di fatto, lettera morta. Come le comunità monastiche vivono e mettono in comune la preghiera del salterio. Come hanno a cuore di renderla esperienza di fede adulta, condividibile.

Nel suo carattere proprio. Preghiera basata in modo inequivocabile sul Libro e su un rapporto "corporeo" con il Libro. Di che tipo? La lettura, anzitutto. Imparare a leggere è atto corporeo. Leggere per assimilare. Questo processo è articolato e complesso.

La fede è un anticipo in tutti i sensi, sia nel senso di quello che riceviamo, sia nel senso di quello che ricambiamo al Signore.

L'arte di appropriarsi del Salterio, così come i monaci in particolare l'hanno scoperta e maturata e testimoniata – va dallo stadio della semplice scrittura del testo, della memorizzazione, della recita corale, del canto, della interiorizzazione al punto che colui che prega si ritiene a ragione “autore” del Salmo. Esso diventa “luogo” interiore, strumento della lotta spirituale. A questo stadio i versetti del Salmo diventano il principale strumento della lotta spirituale contro l'inautenticità del vivere – contro i diavoli, cioè le forze disgregatrici dell'unità del cuore e delle relazioni. Diceva p. Ghislain Lafont: «per la vita interiore è più importante scrivere un testo biblico, che leggere un commento». E recitare ad alta voce è un modo per trascrivere. Farlo insieme, nella celebrazione liturgica, è un modo per edificare la nuova creatura.

Ritmi, suoni, intonazione di voce, scandiscono un percorso interiore. *Mens concordet voci*: un principio paradossale di vita spirituale. Uomo vive di ogni parola che esce dalla bocca. Non solo dalla bocca di Dio. Certo, fondamentalmente da quella bocca esce la Parola che fa vivere. Ma quell'evento fondamentale si dirama in una rete di mediazioni. Il salterio ne è una. Celebrare i Salmi dice lo stile di una Comunità. Atti corporei inducono all'appropriazione spirituale di un tesoro sacro che è intessuto di una pratica culturale – nelle fede – plurimillennaria. Leggere, proclamare, cantare, mormorare, “gettare” (giaculatorie), ritmare. Atti verbali, ma portatori di un senso ulteriore.

Tutto questo implica discernimento, costante spina al fianco del culto. Pregare è “essere resi preghiera”. C'è un mangiare che non mangia, c'è un dire che non dice, c'è un proclamare che non afferma, c'è un pregare che mentisce.

Le lodi sono nobile compito dei monaci e delle monache, ma non comunque. Non fuori dal corpo, non evadendo dalla complessità della storia: il credente spera che, in Dio, la lode avrà l'ultima

parola. Ciò che muove le parole è lo Spirito che canta la vita più forte della morte. La lode non può sorgere al di fuori del crogiolo costituito dal rifiuto deciso del male e dalla lotta che inevitabilmente ne consegue. Giubilo della vita che nasce dalla morte.

Attraverso la celebrazione della liturgia delle ore indirettamente è affermato il carattere salmodico, responsoriale, della vita umana. Questo mistero è fondato sul vissuto stesso di Gesù, secondo la testimonianza dei Vangeli, e della stessa lettera agli Ebrei che così si esprime in maniera fortemente simbolica: «Entrando nel mondo, Cristo dice (e ciò che dice “entrando nel mondo” è il Salmo 40)». Gesù ha pregato coi Salmi, dall'ingresso nel mondo fino alla consumazione dei suoi giorni. In tal modo ha fondato il culto spirituale. Culto spirituale con parole tratte dalla Santa Scrittura e intessute di sentimenti, memoria di storie che s'intersecano, avendo come pietra angolare Cristo Gesù. L'episodio dei discepoli di Emmaus è paradigmatico in tal senso: «[...] e nei Salmi, ciò che si riferiva a lui».

La vita monastica, inoltre, maschile e – in modo più trasparente perché distinta da ogni ruolo ministeriale e fondata solo sulla radicalità battesimale – il monachesimo femminile ha un compito nella Chiesa a livello di *lectio divina* e, in genere, di modello formativo della fede adulta.

Infine, a livello di tenuta della *stabilità*. Non una tenuta statica, ma dinamica, in continua crisi che viene attraversata nell'obbedienza al Vangelo.

Voglio dire che – e il vescovo Martini ce lo richiamava costantemente – la comunità monastica è alternativa ed eloquente nella Chiesa locale *per la qualità delle relazioni: interne ed ospitali*. In questo consiste la stabilità. Rapporto con la Chiesa locale (con il vescovo) e relazioni coi monasteri maschili. Il tema della complementarità nella Chiesa, è finora poco elaborato a livello di vita monastica. Questo in Italia, non altrettanto all'estero o in Congregazioni monastiche di tipo cistercense-trappista.

La vita monastica è espressione eminente di Chiesa – non per ragioni ministeriali ma semplicemente con il suo esserci – *a livello ecumenico*. L'Occidente cerca il suo posto alla tavola delle religioni. Il monachesimo italiano che fa? Forse solo le comunità trappiste e camaldolesi si muovono in questo senso. A livello di collegamenti ecclesiali e formazione, in proposito, non conosco nulla.

Separazione e sano o insano distanziarsi dalle problematiche emergenti. Il senso della separazione in un clima di forte sottolineatura della trasparenza.

A proposito del senso ecclesiale della vita monastica femminile, sarebbe da approfondire la questione del suo *rapporto con i ministri ordinati*. Di fatto le monache si trovano in situazioni sempre più frequenti a svolgere un compito parallelo a quello dei preti. Senza coordinamento e spesso adeguata formazione.

Il *primato della contemplazione* come si coniuga oggi. Papa Benedetto ci ha educato alla sensibilità all'adorazione. La *theoria*, in senso evangelico, ha una nitida connotazione cristologica.

Ritmi orari della preghiera e della comunicazione.

Il senso del *cammino ascetico* rivisto nella prospettiva antropologica contemporanea, che sottopone a crisi radicale il tema del sacrificio e mette al primo posto il valore della libera dedizione di sé, dell'espersione al rapporto, della trasparenza e autenticità. Altro aspetto è il capitolo delle colpe: che fare? I trappisti ("di stretta osservanza") hanno tutto un ripensamento sul senso delle "osservanze".

Un apoftegma. C. M. Martini a p. Giuseppe Bettoni: «... non mi fa finire e con voce sottile: "la vita religiosa così come è nata dal 1200 è finita, è finita". Cosa possiamo fare? Chiedo io, possiamo tentare delle esperienze, magari con i laici? "Deve finire prima tutto questo", dice il sapiente anziano».

Maria Ignazia Angelini

Adalberto Piovano

MONACHESIMO ED ECUMENISMO

1. Uno sguardo di insieme

a. Ecumenismo, un appello ai monaci

Riperkorrendo alcune tappe ed esperienze significative del movimento ecumenico che hanno visto attivamente coinvolti monaci e monasteri, E. Bianchi afferma con convinzione il ruolo specifico del monachesimo nel faticoso cammino di unità tra i cristiani:

«Monachesimo ed ecumenismo ormai non possono essere letti e compresi l'uno senza l'altro, e oggi si fa sempre più evidente che nel cammino di riconciliazione tra le chiese proprio il monachesimo non solo è determinante ma costituisce una via privilegiata, perché consente addirittura una vita comune in cui è possibile non solo la conoscenza ma il vivere insieme riconciliati, in attesa e nella ricerca paziente dell'unità piena in una chiesa plurale, una chiesa di chiese capace di riconoscersi in una unica confessione di fede»¹

Dopo il Concilio Vaticano II è certamente maturata una maggiore consapevolezza del monachesimo come una delle "vie privilegiate" per progredire nel cammino di unità tra le chiese. Il monachesimo, anzitutto come esperienza di *koinonia*, può realmente diventare uno spazio vitale in cui dovrebbe maturare uno

¹ E. BIANCHI, Il monachesimo nel movimento ecumenico. Aspetti positivi e negativi, in D. GIORDANO (ed.), *Il ruolo del monachesimo nell'ecumenismo*. Atti del Simposio Ecumenico Internazionale, Abbazia di Monte Oliveto Maggiore, 30 agosto - 1 settembre 2000, (Studia Olivetana, 7), Monte Oliveto Maggiore 2002, 148.

stile ed un linguaggio spirituale autenticamente “ecumenici”, uno stile ed un linguaggio sapienziale in cui gli elementi essenziali che costituiscono la tradizione ecclesiale del primo millennio, possono essere ricomposti nella ricchezza della loro diversità. Infatti, 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 (4-9 settembre 2007) dove si dice: «la nostra spiritualità cristiana costituisce un tesoro prezioso: una volta aperto rivela la varietà delle sue ricchezze e apre i nostri cuori alla bellezza del volto di Gesù e all’efficacia della preghiera. Soltanto se siamo più vicini al nostro Signore Gesù Cristo ci possiamo avvicinare di più tra di noi e sperimentare la vera *koinonia*»².

Dunque, accanto a spazi di dialogo e riflessione teologica tra le chiese cristiane, oggi più che mai, di fronte a lentezze, ai fallimenti, alle resistenze ecumeniche, si sente la necessità di individuare *luoghi ecumenici*, luoghi di vita ecumenica, luoghi che favoriscono una esperienza di unità, in cui la condivisione di un cammino di fede, di valori spirituali, comuni alla grande tradizione cristiana, possano plasmare modalità concrete ed esperienze di dialogo. E, uno di questi luoghi in cui la ricerca dell’unità diventa la dinamica essenziale che ritma uno stile di vita, coinvolgendo vari livelli della persona, sia comunitariamente che singolarmente, è appunto il monachesimo. In una interessante analisi delle varie esperienze monastiche presenti nelle confessioni cristiane e particolarmente sensibili al cammino ecumenico, sr. Monique Simon riassume in questi termini le potenzialità del monachesimo di fronte al dramma della divisione tra i cristiani: «Collocandosi accanto ad uno spazio di vita centrato sull’essenziale – l’ascolto di Dio, la lode, la preghiera, la sequela di Cristo, l’apprendimento della perfetta carità – si ha come uno svelamento di questa comunione già donata:

² *Messaggio dell’Assemblea, in Il Regno. Documenti* 17 (2007) 582.

tutti i cristiani delle varie confessioni, non sono forse già stati immersi nell'unico battesimo in Cristo nel nome della Trinità santa, e forse che un medesimo Spirito Santo non è già operante? Ne deriva che le differenze e le divisioni possono essere situate al loro giusto posto, in uno sguardo di umiltà, di pentimento, d'amore e di speranza»³.

Possiamo subito mettere a fuoco alcune domande che ci aprono altrettante piste di riflessione. Anzitutto, qual è il rapporto tra monachesimo ed ecumenismo? A quale livello cogliere, situare la tensione ecumenica dell'esperienza monastica? Tale tensione, se c'è, in quali forme può essere concretizzata? Si possono individuare intuizioni, esperienze, episodi maturati nel contesto monastico i quali hanno chiarificato e dato impulso al cammino ecumenico? Ecco alcuni interrogativi che possono aiutarci a decifrare questa relazione, a valutarne la consistenza, le reali possibilità e il livello profondo in cui queste possono trovare attuazione.

Tuttavia per rispondere a queste domande, non si devono dimenticare due orizzonti, due direzioni in cui collocare questo rapporto tra monachesimo ed ecumenismo: un orizzonte più attento allo sviluppo storico del fenomeno monastico e alle forme con cui esso si concretizza nella vita delle chiese; e un orizzonte più attento agli elementi strutturali dell'esperienza monastica e alle sue dinamiche interne, attraverso le quali si possono evidenziare i valori di cui il monachesimo si nutre, le potenzialità che esso racchiude, i cammini che apre. Certamente quest'ultima prospettiva può, sotto certi aspetti, sembrare più "ideale" e non sempre corrisposta dalle realizzazioni storiche del monachesimo. Tuttavia, questo *humus* spirituale comune all'esperienza monastica (presente con forme e tonalità diverse in tutte le principali confessioni cristiane e non) può giocare un ruolo fondamentale, al di là della

³ M. SIMON, *La vie monastique, lieu oecuménique. Au coeur de l'Eglise communion*, Cerf, Paris 1997, 15.

consapevolezza degli stessi monaci. Ed è interessante notare che questa consapevolezza è maturata anzitutto nello stesso Magistero, ben prima della svolta del Concilio Vaticano II con la *Unitatis Redintegratio*. Tra l'altro, passando in rassegna alcuni appelli rivolti dal Magistero ai monaci per invitarli ad una presa di coscienza del loro ruolo in rapporto al cammino di unità tra le chiese, si può notare una certa evoluzione nel considerare la dimensione "ecumenica" del monachesimo. Si passa da una concezione strumentale del monachesimo in una visione unionistica (una sorta di "cavallo di troia" per riunire i non cattolici, soprattutto gli ortodossi, alla chiesa romana) ad una prospettiva chiaramente ecumenica in cui il monachesimo diventa "ponte" e luogo di incontro fra tradizioni ecclesiali diverse.

Infatti, sotto il pontificato di Leone XIII (†1903), i monaci benedettini si videro coinvolti in un progetto che, secondo le intenzioni del papa, mirava all'unione delle chiese d'Occidente e d'Oriente. Esso era legato alla fondazione del collegio internazionale di sant'Anselmo, il cui scopo avrebbe dovuto favorire questa opera "unionistica". Lo stesso Leone XIII lo ricorderà agli studenti del collegio in una udienza del 1893:

«Voi sapete come mi sta a cuore la riconciliazione delle chiese d'Oriente. Ebbene! Io conto su di voi per aiutarmi a metterla in atto. Spesso mi sono detto: per far questo c'è bisogno dei Benedettini. Per essi, gli Orientali conservano ancora un grande rispetto, perché sono rimasti gli uomini della preghiera, della liturgia e perché la loro origine risale a tanti secoli fa. Siate dotti e il papa potrà fare di voi il suo aiuto per riconciliare l'Oriente. Questo pensiero è stato uno dei motivi che mi ha determinato ad erigere il collegio di s. Anselmo»⁴.

⁴ Testo citato in L. VOS, *L'activité oecuménique du monastère de Chevetogne*, in D. GIORDANO (ed.), *Il ruolo del monachesimo nell'ecumenismo*, 176.

In seguito Pio XI, nella Lettera Apostolica *Equidem verba* del 21 marzo 1924, indirizzata all'abate primate dei benedettini, richiamando il desiderio di unità custodito nella preghiera di Gesù al Padre e invitando i monaci a mettersi a servizio di questo cammino di unità, così motivava l'appello rivolto ai monaci benedettini:

«Di fatto l'Ordine monastico trae la sua origine dall'Oriente: stabilito in occidente da san Benedetto (che gli Orientali stessi venerano con una grande devozione come il patriarca dei monaci d'Occidente), era di una stupenda prosperità, molto prima della dolorosa separazione dell'XI secolo. In più, questo Ordine ha custodito fedelmente le tradizioni dei Padri, lo zelo per la sacra liturgia e gli elementi fondamentali del monachesimo primitivo: tutte circostanze che rendono i figli di san Benedetto singolarmente adatti alla riconciliazione dei nostri fratelli separati. Per questo motivo, volendo realizzare senza indugio un progetto così salutare e adattarlo alla natura dell'Ordine monastico, noi vi chiediamo, carissimo figlio, di invitare, mediante lettera, tutti gli abati e i monaci di quest'Ordine a pregare incessantemente Dio per l'unità e ad intraprendere opere per realizzarla»⁵.

Proprio in seguito a questo appello, dom Lambert Beauvuin diede inizio, nel 1925, ad Amay-sur-Meuse, al monastero 'dell'Unione' (trasferito poi a Chevetogne).

Tuttavia solo con la svolta della *Unitatis Redintegratio* viene superata la prospettiva unionistica e rivisto in qualche modo il significato del monachesimo all'interno del cammino di unità tra le chiese. Il documento conciliare sottolinea vari modi in cui si può collaborare all'ecumenismo: da una seria consapevolezza personale in cui si assume il cammino dell'unità attraverso la preghiera e la conversione a varie forme concrete in cui si entra in relazione con la tradizione e la vita delle altre chiese. Ai monaci (o meglio ai "contemplativi") sembra piuttosto riservata la via di un

⁵ Il testo della *Lettera apostolica* è citato a partire dalla edizione francese curata dai monaci di Solesmes, cf. A. PIEL (éd.), *Les moines dans l'Eglise. Textes des Souverains Pontifes*, Cerf, Paris 1964, 46-47.

ecumenismo spirituale attraverso la preghiera. Così il documento *Vita consecrata* del 1996, pur presentando ai religiosi e alle religiose varie forme di partecipazione all'impegno ecumenico della Chiesa (nn. 100-101), sembra quasi affidare «in modo particolare l'ecumenismo spirituale della preghiera, della conversione del cuore e della carità ai monasteri di vita contemplativa» (n. 101). Non emerge, in questi documenti, una attenzione alla esperienza monastica, alle sue strutture e ai suoi valori, come luogo in cui già si può riconoscere una certa forma di unità e come luogo di incontro. Questa sensibilità appare invece nella *Orientale Lumen* di Giovanni Paolo II (del 1995, dunque di un anno precedente a *Vita Consecrata*). Forse questo dipende dal fatto che il papa si colloca proprio dalla prospettiva del monachesimo «per individuare – come scrive – quei valori che sento oggi molto importanti per esprimere l'apporto dell'Oriente cristiano al cammino della Chiesa di Cristo verso il Regno». Di conseguenza può affermare: «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 fra le Chiese»⁶.

b. Un "mea culpa"?

Per accogliere con serietà e responsabilità questi vari appelli a mettersi a servizio dell'unità tra le chiese, i monaci devono compiere una sorta di *mea culpa*, cioè riconoscere con molta onestà i limiti e i fallimenti che hanno segnato il cammino storico del monachesimo in rapporto a questa vocazione all'unità nascosta nella sua identità più profonda.

Di fatto, il monachesimo, anche se si è formato prima dei grandi scismi dei secoli XI e XVI, non gode di alcuna presunzione di innocenza: di fronte ai drammi della divisione che hanno lacerato il tessuto ecclesiale porta la sua parte di responsabilità e,

⁶ *Orientale Lumen*, 9.

di conseguenza, non può apparire come un antidoto infallibile o un rimedio miracoloso, in quanto senza sosta è chiamato ad un cammino di conversione alla luce del Vangelo. Inoltre, dopo la divisione delle chiese, i monaci sono come fatalmente trascinati in questa rottura facendo corpo con la chiesa alla quale appartengono al momento in cui la spaccatura si produce. E, in certi casi, hanno potuto giungere fino ad identificarsi con la divisione, divenendone i difensori più fanatici e contribuendo in modo determinante a creare queste rotture, ad innalzare muri di incomprendimento, addirittura anche ad una violenza nella difesa della verità, ad una esasperata opposizione ai tentativi di ricomposizione della unità perduta. E questo fino a tempi recenti. È un peccato ecclesiale che i monaci devono aver il coraggio di riconoscere con molta umiltà.

Di fatto, la serietà di una riflessione storica non può eludere alcune domande da rivolgere al monachesimo.

«Dobbiamo perciò chiederci – scrive E. Bianchi – quale era quella verità cristiana o quella concezione della verità che accettava di lasciarsi servire dalla violenza? Perché i monaci, così impegnati a vivere il cristianesimo nella forma della prima chiesa, cioè della chiesa degli apostoli, la chiesa nata dalla Pentecoste come *koïnonia*, hanno potuto essere protagonisti di ferite così gravi al comandamento unico e al *veritatem facere in caritatem* (Ef 4,15)? Perché il monachesimo non ha saputo sempre rendere ragione della speranza che lo abitava “con dolcezza, con rispetto e con buona coscienza” (1Pt 3,15-16), come chiede l’apostolo Pietro alle comunità cristiane in diaspora nel mondo?»⁷.

Anche se nella storia del monachesimo riusciamo a percepire segnali luminosi o intuizioni profetiche che aprono ad una tensione verso l’unità della chiesa, questi interrogativi, d’altra parte, devono risvegliare nella coscienza dei monaci un atteggiamento critico verso una storia che presenta ferite e resistenze. Ciò significa non

⁷ E. BIANCHI, *Il monachesimo nel movimento ecumenico*, 149.

perdere mai la memoria di quella necessaria e continua conversione alle radici autentiche dell'esperienza monastica.

c. Monachesimo "luogo ecumenico"

Riconosciuta e assunta la responsabilità di una ferita alla comunione, si deve tuttavia ammettere che il coinvolgimento del monachesimo nella rottura della *oikoumene* ecclesiale non ha frantumato, nelle sue radici, quella *koινωνia* di vita che è stata plasmata da un cammino comune nel solco della Chiesa indivisa. Il monachesimo, a qualsiasi latitudine o confessione appartenga, conserva, più o meno consapevolmente, quella che potremmo chiamare "la memoria storica delle origini". Nota p. Pierre Miquel, già abate di Ligugé, esperto dell'antica spiritualità monastica e sensibile alla dimensione ecumenica del monachesimo: «È nei monasteri che si può trovare al meglio la chiesa indivisa. È là che si vive il patrimonio comune con un'intensità maggiore: la fede dei primi concili, il pensiero dei Padri della chiesa, la preghiera liturgica». E aggiunge anche un'altra ragione interessante: «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 di isolare una scienza teologica che operi fuori da 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»⁸. Di fatto, nelle forme e nelle strutture essenziali, nei suoi valori fondanti, il monachesimo appartiene alla chiesa del primo millennio, a 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, della ecumenicità:

⁸ P. MIQUEL, *Monachisme et oecumenisme*, in *Lettre di Ligugé* 219 (1983) 1.

sono i tratti che rendono l'esperienza liturgica spazio privilegiato della coscienza ecclesiale, che nutrono quella sapienza presente nella visione teologico-spirituale dei Padri, che animano una ecclesiologia di comunione. Tutto ciò è impresso indelebilmente nel monachesimo tanto che, al di là delle forme confessionali, esso, sia in Oriente che in Occidente, parla un linguaggio comune. Ed è, fundamentalmente, il linguaggio dello Spirito, l'unico linguaggio capace di creare comunione. È quanto dice P. Evdokimov proprio a riguardo 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 e i loro canti di lode, non escludono nessuno, invitano solamente tutti ed 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. Icona dello Spirito Santo, il monachesimo è una viva epiclesi ecumenica. L'unità non può trovarsi che in questa dimensione del monachesimo universale se egli sa rendersi alla fine così libero come i soffi del grande Liberatore»⁹.

Dunque a questo livello più profondo, più vitale, si possono intravedere quelle potenzialità che rendono il monachesimo vera "epiclesi ecumenica". Tali potenzialità sono custodite sia dall'esperienza storica del monachesimo (si pensi a questo riguardo all'apertura "ecumenica" del cap. 73 della *Regola di Benedetto*), sia dai valori che alimentano la vita quotidiana delle comunità monastiche. Il monachesimo, nella sua realtà più profonda, è un cammino di conversione e di unificazione e in questa prospettiva ogni monaco dovrebbe essere continuamente interpellato e provocato a cercare vie di comunione, ad essere disponibile al perdono in quanto peccatore continuamente accolto e perdonato. D'altra parte, si deve

⁹ Cit. in N. PECEFF-EVDOKIMOFF, *Le "Monachisme intérieurisé" chez Paul Evdokimoff*, in *Collectanea Cistercensia* 34 (1972) 119.

riconoscere che gli stessi strumenti che il monachesimo propone per attuare questo cammino di unificazione, restano radicati nella tradizione della Chiesa indivisa. Proprio questa presenza di radici così profonde, comuni anche oggi alla vita delle chiese (si pensi al riferimento “normativo” alla Scrittura e l’approccio esperienziale alla tradizione patristico-monastica) deve rendere l’esperienza monastica portatrice di una sensibilità spirituale e di un linguaggio che superano le particolarità che rendono incomprensibili alle chiese diverse dalla nostra, la propria esperienza di fede. In particolare, i monaci in Oriente e in Occidente, al di là di sviluppi storici o sensibilità culturali ed ecclesiali differenti, comunicano ad un medesimo linguaggio monastico unitario, partecipando a quella che A. Louf chiama “la stessa grazia monastica”. In una intervista, alla domanda relativa all’origine del comune sentire presente tra monaci d’Oriente e d’Occidente, p. Louf così rispondeva:

«probabilmente dal fatto che condividiamo la stessa grazia monastica, e che, a quel livello di profondità nel quale le nostre due chiese sono unite e forse non sono mai state separate, tale grazia è esattamente identica in Oriente ed in Occidente. È questo che probabilmente ci permette di riconoscere l’altro nella sua differenza e al di là di essa. Per esprimere questa comunione, Olivier Clément avanza l’ipotesi [...] che scopriamo allora di essere “membri della Chiesa da sempre indivisa”»¹⁰.

Ma ci si potrebbe spingere oltre in questa visione unitaria del monachesimo. Infatti non va dimenticato che il monachesimo obbedisce, sia in alcune sue dinamiche interiori come pure nella scelta dei mezzi per favorirle, ad esigenze radicali dell’uomo: la tensione verso una armonia integrale, la necessità di una ascesi per giungere ad una reale padronanza di sé, l’equilibrio nei rapporti con la creazione. Di fatto il monachesimo è un fenomeno umano che trova spazio anche in altre religioni (si pensi anzitutto

¹⁰ A. LOUF, *Cantare la vita*, Qiqajon, Magnano 2002, 241-242.

all'induismo o al buddismo, nelle sue varie forme). Il dialogo inter-religioso tra monaci cristiani e monaci di altre religioni evidenzia la presenza di un linguaggio comune in cui la visione antropologica che l'esperienza monastica propone può offrire una solida base per percorsi comuni su varie tematiche. Così annota a questo riguardo E. Bianchi:

«Presente in tutte le grandi religioni, anche in quelle come l'islam che hanno cercato di negarlo di fatto, (il monachesimo) si nutre di una antropologia propria: il celibato, la vita comunitaria o la solitudine, la ricerca dell'assoluto, l'ascesi nelle differenti forme sono tutti elementi di una vita così segnata nella carne, nel corpo, in tutta la persona, che di fatto inducono alla consapevolezza di una somiglianza, di una "monotropia" tra quelli che li vivono pur in contesti religiosi differenti. Non a caso Thomas Merton poteva dire di sentirsi più vicino a un monaco buddista che ad un ecclesiastico dell'apparato cattolico [...]»¹¹.

Nel monaco, allora, rimane impresso in profondità il sigillo dell'unità e della ecumenicità. Ha ricevuto una certa esperienza ed un gusto di Dio che vanno al di là delle formule che tentano di circoscriverlo. Possiede anche, attraverso la preghiera, un senso della comunione universale nel 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 della lentezza ecumenica inevitabile tra le chiese, il monaco, 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, gli 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,

¹¹ E. BIANCHI, *Monachesimo ed ecumenismo*, Qiqajon, Magnano 2000, 8.

se in esso, anche solo per un istante, noi potessimo ritrovarci tutti insieme, diventerebbe infinitamente più facile accogliere il dono dell'unità visibile che il Signore vuole sempre accordare alla sua Chiesa»¹².

2. Esperienze e realizzazioni

Se veniamo ora al cammino concreto delle comunità monastiche e alla loro relazione con la dimensione ecumenica, ci troviamo di fronte ad un panorama abbastanza variegato. Dobbiamo anzitutto notare che la sensibilizzazione delle comunità monastiche cattoliche al problema ecumenico è stata lenta e non priva di resistenze. Nell'ambito della Chiesa cattolica, l'interesse tra i monaci per l'unità tra le chiese, soprattutto in relazione con le chiese d'Oriente, si è risvegliato negli anni venti del secolo scorso e ha sicuramente avuto una svolta decisiva dopo l'entrata ufficiale della Chiesa cattolica nel dialogo ecumenico in seguito alle aperture del Concilio Vaticano II. In una sua relazione sul ruolo del monachismo nel cammino di unità tra i cristiani, E. Bianchi così sintetizza l'"entrata" dei monaci nel movimento ecumenico:

«Solo da un secolo, da quando l'ecumenismo è apparso come una possibile via di comunicazione e riconciliazione tra le chiese, anche i monaci e con essi la vita religiosa hanno iniziato ad assumerlo come un segno dei tempi: addirittura tutte le nuove fondazioni apparse nelle chiese della Riforma ed alcune fondazioni sorte nell'ambito del cattolicesimo hanno colto nella ricerca della comunione tra le chiese una loro possibile sinergia, lasciando che la prospettiva ecumenica ispirasse la loro struttura, la loro preghiera, la loro vita spirituale. Queste nuove comunità, lo dobbiamo riconoscere (si pensi a Nashdom, Grandchamp, Taizé, Casteller Ring, Imshausen, Chevetogne, Campello), sono state testimonianze profetiche di ecumenismo prima della stagione del Concilio Vaticano II e lo sono state a "caro prezzo", soffrendo non solo l'opposizione e a volte la persecuzione

¹² A. LOUF, *Moines et oecuménisme*, in *Collectanea Cistercensia* 44 (1982) 174-175.

ecclesiastica, ma anche l'incomprensione di quanti, nel monachesimo e nella vita religiosa, non coglievano la loro novità e il loro ministero a servizio della chiesa unita che sta davanti a tutte le chiese»¹³.

Questa rinnovata attenzione dei monaci per il cammino di unità tra i cristiani, ha dato origine ad alcune esperienze significative, veri e propri luoghi di comunione che tentano di esprimere una forma di comunione tra le diverse tradizioni e una certa condivisione ecumenica a vari livelli. Molte di queste comunità sono sorte grazie alla intuizione di alcuni "profeti" dell'ecumenismo; altre esperienze, invece, sono state elaborate grazie ad un cammino di apertura e sensibilità ecumenica di singole comunità. In ogni caso, la *forma vitae* monastica ha offerto un *humus* ricco, fatto di strutture, stili, valori, per esprimere questa tensione all'unità tra le chiese.

Tra le comunità monastiche benedettine orientate in modo specifico al servizio dell'unità tra le chiese, merita un rilievo particolare il monastero della santa Croce a Chevetogne¹⁴ (Belgio). Il carattere pionieristico di questa esperienza monastica e il suo ruolo nel cammino ecumenico della Chiesa cattolica hanno reso Chevetogne un luogo di incontro e un laboratorio di riflessione ecumenica tra monaci e responsabili delle varie chiese cristiane. Senza soffermarci sulle varie attività di questo monastero (attività d'altra parte legate ad una esperienza di vita monastica concreta in cui l'originalità emerge attraverso l'incontro di due tradizioni liturgiche), ricordiamo una iniziativa che ha coinvolto anche altri monasteri europei. Agli inizi degli anni '90 del secolo scorso (1993, riunione preparativa), p. Michel van Parys è stato promotore di

¹³ E. BIANCHI, *Il monachesimo nel movimento ecumenico*, 147.

¹⁴ Cf. E. LANNE, *Chevetogne*, in *DIP* 2 (1975) 880-882; T. STRANSKY, *Chevetogne*, in *Dizionario del movimento ecumenico*, EDB, Bologna 1994, 141; L. VOS, *L'activité oecuménique du monastère de Chevetogne*, in D. GIORDANO (ed.), *Il ruolo del monachesimo nell'ecumenismo*, 175-191.

un gruppo di abati e superiori benedettini (il cosiddetto *Gruppo di Chevetogne*), che annualmente si è riunito per riflettere, con la presenza di monaci e monache ortodossi, su vari problemi di attualità ecclesiale o più specificamente monastica. Nel 1997 il *Gruppo* ha rivolto un appello alle chiese, in un momento di particolare difficoltà e stanchezza del dialogo ecumenico. Significativamente in questo appello vengono elaborati dieci criteri per ridare nuovo slancio al cammino ecumenico; potrebbero essere ripresi nelle comunità monastiche come elementi per far maturare uno stile e una sensibilità ecumenica.

Grazie all'azione e alla testimonianza pionieristica di Amay/Chevetogne, soprattutto dopo il Vaticano II, la sensibilità ecumenica è presente in molte comunità monastiche di stampo tradizionale e viene concretizzata in varie forme: incontri e scambi, visite fraterne a accoglienza, gruppi di studio e convegni, pubblicazioni, preparazioni di monaci e monache impegnate nell'ambito ecumenico, ecc... Il monastero trappista di Bellefontaine, in Francia, si è fatto promotore, in ambito francofono, di una significativa attività editoriale (si tratta delle due collane *Spiritualité orientale* e *Spiritualité occidentale*) che, a partire dagli anni '70 del secolo scorso, ha diffuso tra il pubblico monastico e non, autori e testi spirituali dell'Oriente cristiano. Si possono menzionare ancora due monasteri in cui la sensibilità ecumenica caratterizza lo stile di vita. Si tratta di Niederaltaich, in Germania, e di Le Bec, in Francia.

Diverse comunità di nuova fondazione, sorte dopo il Concilio Vaticano II e caratterizzate da forme rinnovate di vita monastica, hanno percepito, fin dall'inizio della loro storia, presente ed operante questa tensione ecumenica. Alcune hanno assunto forme, strutture, spiritualità da tradizioni monastiche di altre chiese (soprattutto orientali); altre hanno cercato di rendere possibile una sorta di unità già realizzata attraverso la presenza, come membri della comunità, di fratelli e sorelle di altre confessioni; altre ancora, più semplicemente, cercano di tener viva la tensione all'unità

attraverso uno stile quotidiano di accoglienza e di incontro con membri di altre chiese cristiane. Nell'ambito italiano, ma anche internazionale, un rilievo particolare è occupato dalla comunità monastica di Bose¹⁵. Non ci soffermiamo su questa esperienza poiché è ben conosciuta nell'ambito monastico italiano; anzi, per il monachesimo italiano, in particolare, resta un punto di riferimento nell'elaborazione di modelli che aiutano a mettere in relazione monachesimo ed ecumenismo.

Per quanto riguarda invece i monasteri benedettini italiani, si deve notare che la sensibilità ecumenica (e di conseguenza le eventuali iniziative in questo ambito) è apparsa nelle comunità monastiche solo dopo il Concilio e in forma non particolarmente coordinata o programmata. Senza entrare in episodi concreti, si può dire che le espressioni ecumeniche nelle nostre comunità sono legate piuttosto ad esperienze occasionali oppure a tentativi di sensibilizzazione portati avanti da singoli monaci. Certamente la preghiera per l'unità dei cristiani è, in qualche modo, un dato di fatto nelle nostre comunità (anche se spesso relegata ad una particolare settimana e non sempre espressione continua di intercessione). Così pure non mancano nei nostri monasteri scambi di visite e accoglienza di monaci di altre tradizioni ecclesiali. Alcuni monasteri hanno anche proposto corsi di ecumenismo o conoscenza del ricco patrimonio di altre tradizioni cristiane (cf. Milano, Viboldone e Seregno) e non sono mancati, in incontri o convegni, temi o esperienze legate alle altre chiese cristiane. Ma resta un interrogativo: a che livello è la consapevolezza di questa dimensione della chiesa, maturata a partire dal Concilio, nelle nostre comunità? Viene considerata una sorta di specializzazione che può trovare più o meno spazio nelle varie attività del monastero (attività

¹⁵ Citiamo solo due presentazioni della comunità di Bose: E. BIANCHI, *Bose*, in *DIP* 1 (1974) 1533-1537; M. TORCIVIA, *Guida alle nuove comunità monastiche italiane*, Piemme, Casale M. 2001, 20-99 (con ampia bibliografia).

realizzabile se c'è qualche monaco o monaca sensibili e che hanno tempo per occuparsi di questo aspetto) oppure è percepita come una dimensione trasversale radicata nella stessa esperienza monastica, dimensione che forma uno stile ecclesiale e spirituale? E c'è una formazione ecumenica nelle nostre comunità? Sono aspetti che richiedono una verifica e che di fatto coinvolgono l'intera esperienza monastica delle nostre comunità. Riferendosi al rapporto con il monachesimo orientale, così scrive p. M. van Parys, già abate di Chevetogne.

«Non si può incontrare in verità la chiesa ortodossa senza incontrare i suoi monaci. Ma questo incontro è difficile ed esigente. Esso presuppone una connaturalità con le cose spirituali che in occidente è compito specifico del monaco. Anche se dovesse mancare ai monaci occidentali una inclinazione profonda a incontrare il monachesimo d'oriente, per vocazione essi sono comunque destinati a quell'intelligenza dell'essenziale che può permettere l'incontro. Per questo, come aveva già intuito Lambert Beauduin cinquant'anni fa, è indispensabile che il monaco occidentale si ricentri sull'essenziale della propria vocazione e lasci deliberatamente da parte quello che, nelle molteplici forme assunte dal monachesimo in occidente nel corso dei secoli, ha potuto allontanarlo da questo nucleo essenziale. Solo restando pienamente ed unicamente monaco gli sarà possibile incontrare i monaci d'oriente»¹⁶.

3. *Prospettive e orientamenti.*

Il documento conciliare *Unitatis Redintegratio*, come pure gli altri testi del magistero post conciliare relativi all'ecumenismo (cf. in particolare la *Ut unum sint*), offrono vari orientamenti per rendere concreto il dialogo ecumenico e trasformare le nostre comunità in luoghi di incontro e di esperienza di comunione. Certamente, nel desiderio di realizzare qualcuna delle prospettive

¹⁶ M. VAN PARYS, *Incontrare il fratello*, Qiqajon, Magnano 2002, 43-44.

ecumeniche proposte, le nostre comunità devono tenere presenti le reali possibilità che sono loro date. C'è però il rischio, di fronte ai vari condizionamenti che oggi incontriamo, di accantonare la dimensione ecumenica e relegarla ad un sogno impossibile. Ciò che è chiesto alle nostre comunità è anzitutto una consapevolezza delle potenzialità custodite nella stessa vita monastica, al di là di impegni formali o espressioni tipicamente "ecumeniche". E inoltre, l'"ecumenismo spirituale", cioè «la conversione del cuore e la santità della vita» richiamati dalla *Unitatis Redintegratio*, dovrebbero trasformarsi in una prassi comunitaria ed ecclesiale. Si potrebbero trasportare a livello comunitario queste parole di d. Lambert Beauduin: «Prima di pensare alla riunione ufficiale, giuridica, bisogna pensare alle riconciliazioni delle menti, dei cuori. Ogni cristiano deve pensare ad operare questo riavvicinamento nella propria anima: conoscere, comprendere, stimare, amare il fratello da me più lontano, "separato"». Alla luce di questa prospettiva, possiamo evidenziare questi orientamenti:

1. Si dovrebbero trovare, nelle nostre comunità, momenti formativi o esperienze di dialogo in cui ci si educa ad una sensibilità "ecumenica" che favorisce, a sua volta, alcuni atteggiamenti: una umiltà nell'accostare l'esperienza ecclesiale delle altre tradizioni cristiane; la capacità di interpretare lentezze e tensioni che ancora esistono tra le chiese; conoscere ed apprezzare le ricchezze spirituali delle altre confessioni; tendere ad una coerenza tra un ecumenismo teorico ed un ecumenismo pratico (porre gesti di una portata reale che diano significato a questa concordanza tra i nostri atti e le nostre parole); collaborare con altre confessioni cristiane; rimanere fedeli e dare forma a quel tessuto conciliare che ha recuperato molti aspetti della vita ecclesiale meglio conservati nelle altre chiese; conoscere la tradizione monastica presente nelle altre confessioni e far crescere la consapevolezza di quella unità già custodita nel monachesimo.

2. Senza pretendere di inoltrarsi in un dialogo ecumenico a tutto campo, ci si può concentrare in un incontro-dialogo con le realtà monastiche delle altre chiese. In fondo è questo il luogo autentico che ci è offerto per collaborare all'unità tra le chiese (cf. *OL* 9). Si tratta allora di favorire varie forme di scambio tra monaci e monache: dagli incontri di riflessione (convegni, seminari, gruppi di studio) all'ospitalità di singoli monaci; dal legame coltivato con una particolare comunità monastica alla permanenza in monasteri non cattolici. Tutto questo favorisce non solo una conoscenza reciproca (necessaria per superare molti pregiudizi e scoprire ciò che è comune ad una medesima esperienza), ma anche uno scambio di doni spirituali e monastici.

3. Sarebbe necessario un raccordo tra comunità monastiche, simile a quello presente per il dialogo interreligioso. I fratelli e le sorelle che nei monasteri cercano di mantenere viva questa sensibilità avrebbero così modo di incontrarsi, riflettere e fare delle proposte che coinvolgono più direttamente le singole comunità. Inoltre questo eventuale gruppo potrebbe comunicare alle singole comunità monastiche attività ecumeniche o particolari esperienze interessanti per l'ambito monastico (organizzate anche dai monasteri esteri).

4. Si potrebbe pensare ad una riflessione comune tra monaci cattolici e ortodossi affrontando, a livello esperienziale, alcuni temi specifici della vita monastica o della spiritualità. Questi scambi potrebbero favorire il recupero di un linguaggio comune e alla luce di esso, si potrebbero anche affrontare alcune problematiche che emergono oggi nella vita monastica sia in occidente che in oriente. Questi incontri potrebbero iniziare in piccoli gruppi per favorire un dialogo non eccessivamente strutturato e uno scambio non accademico ma esperienziale. Detto in parole povere: far sì che i monaci cattolici e ortodossi si incontrino attorno ad un tavolo e parlino liberamente dei loro problemi!

5. Un ultimo aspetto, e direi quello fondamentale, quello che permette di realizzare tutto ciò che si è elencato in precedenza, è relativo alla consapevolezza che il vero ruolo del monachesimo nel cammino di unità tra le chiese è legato al fatto di avere nel suo DNA una particolare grazia per l'incontro e la comunione. È la vita monastica in quanto tale, e non tanto in ciò che essa può fare, ad essere "luogo ecumenico". Detto in altre parole: i monaci sono portatori di unità non tanto perché fanno qualcosa per l'unità tra le Chiese, ma perché vivono ogni giorno in questa ricerca di unità e di comunione inscritta nel loro nome, attraverso quei cammini concreti elaborati nella chiesa indivisa e quei valori comuni al monachesimo, a qualunque latitudine appartenga.

Il monachesimo, dobbiamo precisarlo, non è il toccasana per il problema della divisione tra le chiese. Tuttavia può essere un punto di riferimento, una icona della comunione ecclesiale proprio per i valori che custodisce ed è chiamato a trasmettere a tutte le chiese. E di tutto questo devono essere consapevoli anzitutto i monaci. In questa presa di coscienza, che matura quotidianamente in quella dimensione che A. Louf chiama la «*paradosis del carisma monastico*»¹⁷, si colloca il primo passo che trasforma l'esperienza del monaco in "luogo ecumenico". Il monachesimo è un luogo ecumenico non tanto per ciò che fa in favore del cammino dell'unità tra le chiese, ma per ciò che è, per le potenzialità che custodisce. Sono quelle fonti vitali che irrorano la vita monastica in oriente e in occidente e che, al di là delle divisioni, la rendono tuttora "una". Ogni comunità monastica è chiamata a vivere una fedeltà a quei valori essenziali che rendono la sua esperienza *typos* della vita cristiana, attraverso una continua conversione del cuore e in una accoglienza di ogni diversità per trasfigurarla, nel ministero delle intercessione, in Cristo.

¹⁷ A. LOUF, *La vita spirituale*, Qiqajon, Magnano 2001, 227.

Cercando di descrivere lo stile “ecumenico” della comunità monastica da lui riformata, il monastero di san Macario nel deserto egiziano, Matta el Meskin così dice:

«Il nostro monastero vive pienamente l'unità della chiesa in spirito e verità, attendendo che essa si realizzi ugualmente al livello della lettera e della gerarchia. A motivo della nostra sincera apertura di cuore e di spirito verso tutti gli uomini, indipendentemente dalla loro confessione religiosa, ci è diventato possibile riconoscere noi stessi negli altri, o piuttosto riconoscere Cristo in ogni uomo. L'unità cristiana, per noi, è vivere assieme nel Cristo per mezzo dell'amore. Le barriere cadono da sole e le differenze scompaiono. Non rimane altro che il Cristo unico che ci riunisce tutti nella sua santa persona.

Il dialogo teologico deve proseguire, ma lo lasciamo ai responsabili competenti. Per quanto ci riguarda, noi percepiamo che l'unità della chiesa esiste in Cristo e, di conseguenza, nella misura in cui noi ci uniamo al Cristo scopriamo in lui la pienezza dell'unità. “Se qualcuno è nel Cristo, è una creatura nuova” (2Cor 5,17). E in questa creazione nuova, non c'è nessuna molteplicità ma ‘un solo uomo nuovo’ (Ef 2,15). Anche se noi viviamo integralmente la nostra fede ortodossa, coscienti di tutta la verità e della ricchezza spirituale che in essa si trovano, noi sappiamo d'altra parte che in Cristo, “non c'è più né Greco né Giudeo, né circoncisione o incirconcisione, né barbaro o scita, né schiavo o uomo libero; non c'è che il Cristo che è tutto in tutti” (Col 3,11). In questa lacerazione interiore, noi vorremmo morire ogni giorno in sacrificio per la riconciliazione delle chiese»¹⁸.

Adalberto Piovano

¹⁸ Testo citato in M. SIMON, *La vie monastique*, 109.

Matteo Nicolini-Zani

I MONASTERI LUOGHI DI INCONTRO E DIALOGO: IL DIALOGO INTERRELIGIOSO MONASTICO

Dialogo interreligioso monastico: oggi non potremmo nemmeno pronunciare questa espressione se un evento ecclesiale – il Concilio Vaticano II – non avesse aperto la via a quello straordinario cammino di riflessione teologica e di pratica di dialogo che, seppure a fatica e non senza contraddizioni e battute d’arresto, hanno caratterizzato gli ultimi cinquant’anni. Questa “novità” che è stato il Concilio Vaticano II rendeva nuovamente trasparente il vero volto della Chiesa: un volto, come quello del suo Signore, sempre rivolto verso un “tu”, sempre aperto a un altro da sé da cui attende una risposta d’amore; una Chiesa che desidera far risplendere il volto di un *Logos* che è sempre un *dia-Logos*, una “Parola tra” Dio e l’uomo, una Parola che «era presso Dio» (*Gv* 1,1) ma che «venne ad abitare in mezzo a noi» (*Gv* 1,14) e che instancabilmente cerca un dialogo con l’uomo¹.

Il Concilio Vaticano II ha in questo senso ringiovanito, rinfrescato, reso più trasparente il volto della Chiesa proprio perché ne ha liberato, ritrovandole nella loro freschezza, le fonti “tradizionali” di cui vive. Ha rivitalizzato la Chiesa non perché ha creato una Chiesa nuova rompendo con la tradizione, ma perché ha rimesso in moto quelle dinamiche vitali insite nella fede e nella vita cristiana che nella sua natura e nelle sue forme porta in sé – oserei dire – il “germe”, il “gene” del dialogo.

¹ Cf. E. SCOGNAMIGLIO, *Dia-Logos*, 2 voll., San Paolo, Cinisello Balsamo 2009-2012.

In questo contesto la vita monastica, che nient'altro è che una particolare forma di vita cristiana, di esplicitazione dell'unica vocazione battesimale, non poteva non “vibrare all'unisono” con questa riscoperta del volto dialogico della vita cristiana e, di conseguenza, riscoprire che anch'essa porta in sé il gene del dialogo, che anche il proprio vero volto è quello di un corpo comunitario che non teme, bensì accoglie con spirito di ringraziamento, l'alterità – di qualsiasi natura, compresa dunque anche l'alterità religiosa e spirituale – e con essa si pone in dialogo.

Questo intervento vuole dunque testimoniare come la riflessione teologica conciliare in tema di dialogo interreligioso e la prassi pastorale che ne è scaturita abbiano risvegliato e approfondito una riflessione spirituale e una pratica esperienziale anche in campo monastico, facendo del cuore del monaco un “luogo” di incontro interreligioso e del monastero uno spazio di ospitalità interreligiosa.

La Chiesa si fa dialogo

Il Concilio apriva la strada, pertanto, a quel processo di riformulazione dell'identità cristiana in un contesto culturale, sociale, religioso nuovo, in cui – tra le altre cose – un aspetto emergeva con preponderante evidenza: il pluralismo, in diverse e variegate forme, tra cui il pluralismo religioso. E il Concilio affermava una volta per tutte la risposta della Chiesa, della comunità cristiana, e dunque anche della comunità monastica, al pluralismo: «la Chiesa si fa colloquio»², si fa dialogo, desiderosa, in obbedienza alla volontà di Dio, di “sporgersi” fuori dai propri confini per incontrare chi, su cammini diversi dello spirito, cerca di scrutare il mistero

² PAOLO VI, *Ecclesiam Suam*, 67, in *Dialogo interreligioso nell'insegnamento della Chiesa cattolica dal Concilio Vaticano II a Giovanni Paolo II* (1963-2005), a cura di F. GIOIA, LEV, Città del Vaticano, 57, n. 92.

dell'uomo e di Dio; la Chiesa «nulla rigetta di quanto è vero e santo» nelle altre religioni, e anzi «esorta i suoi figli affinché con prudenza e carità [...] sempre dando testimonianza alla fede e alla vita cristiana, riconoscano, conservino e facciano progredire i valori spirituali, morali e sociali che si trovano in esse»³.

Il documento appena citato, la dichiarazione conciliare *Nostra Aetate* sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane (28 ottobre 1965), frutto di un lungo e laborioso lavoro teologico, ha aperto e orientato la Chiesa verso orizzonti nuovi, gli orizzonti del dialogo interreligioso, appunto, e ha definitivamente sancito la «scoperta del sacramento dell'alterità»⁴. Al cuore di questo documento vi è un'affermazione dalla portata straordinaria dal punto di vista teologico e spirituale: la profondità spirituale dell'altro, qualora «vera e santa», cioè autentica, mostra «un raggio di quella Verità che illumina tutti gli uomini»⁵. Come dunque non porsi in ricerca, in contemplazione di questi raggi della Verità? E, in particolare, come i monaci non potevano (e non possono) non sentire qui un appello a scrutare quei raggi per arrivare forse un giorno a fare l'esperienza del grande padre Benedetto, quella di contemplare la varietà del mondo e delle esperienze spirituali nella luce di un unico raggio di sole⁶?

³ CONCILIO VATICANO II, *Nostra Aetate*, 2, in *Dialogo interreligioso nell'insegnamento della Chiesa cattolica*, 20, nn. 5-6.

⁴ Traggo questa felice espressione dal saggio di A. MELLONI, *Nostra Aetate e la scoperta del sacramento dell'alterità*, in N.J. HOFMANN - J. SIEVERS - M. MOTTOLESE (edd.), *Chiesa ed ebraismo oggi. Percorsi fatti, questioni aperte*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005, 153-179.

⁵ CONCILIO VATICANO II, *Nostra Aetate* 2, p. 20, nr. 5.

⁶ Cf. GREGORIO MAGNO, *Dialoghi* II,35,3, in *Opere di Gregorio Magno, IV, Dialoghi (I-IV)*, a cura delle Suore Benedettine dell'Isola San Giorgio, Città Nuova, Roma 2000, 205.

Il dialogo si fa condivisione spirituale

Significativo è ricordare che questo clima ecclesiale aperto al dialogo era stato in realtà già preparato proprio dal movimento missionario monastico precedente il Concilio e, in particolare, dalle esperienze indiane di alcune grandi figure quali Jules Monchanin (Svami Paramarubiananda, 1895-1957) e Henri Le Saux (Svami Abhishiktananda, 1910-1973), che ebbero notevole influenza sulla teologia di Karl Rahner, Henri de Lubac e Yves Congar, dei quali le affermazioni riguardo alle religioni non cristiane contenute nei documenti conciliari sono in gran parte debitorie.

Il mondo monastico, nel suo slancio missionario, aveva iniziato a interrogarsi sullo stile di presenza dei monasteri in terra di missione e, in particolare, sul rapporto con gli esponenti delle altre religioni là incontrate. Un organismo nato negli anni '60 per aiutare le nuove fondazioni monastiche, l'AIM (Aide à l'implantation monastique, oggi Alliance Inter-Monastères) organizzò due congressi monastici, uno a Bangkok (Thailandia) nel 1968 e uno a Bangalore (India) nel 1973, in cui i monaci cominciarono a percepire più chiaramente che non può esservi missione senza dialogo con le altre religioni. Per molti dei partecipanti fu il primo concreto contatto con monaci di altre tradizioni religiose, in particolare induisti e buddhisti.

Tra i partecipanti del congresso di Bangkok vi furono anche Thomas Merton (1915-1968), accidentalmente morto proprio durante la conferenza, e Jean Leclercq (1911-1993), che per la prima volta incontrò il monachesimo buddhista e si prese a cuore la causa dei contatti intermonastici⁷. In quest'occasione il cardinale Amleto Giovanni Cicognani, Segretario di Stato, fece pervenire da parte di Paolo VI un telegramma ai superiori dell'ordine

⁷ Di J. Leclercq segnalò soltanto lo studio *Christian Monasticism and Its Present Encounter with Other Religious Traditions*, in *Monastic Studies* 18 (1988) 64-78.

benedettino per sottolineare l'importanza di un dialogo con le religioni dell'Asia, nello spirito del Vaticano II. Il messaggio dice:

«Sua santità, incoraggiando paternamente superiori monastici riuniti Bangkok studio problemi monachesimo Estremo Oriente, considera con favore questa occasione avviare o approfondire contatti con monachesimo non cristiano *nello spirito recenti documenti conciliari*»⁸.

Meno spettacolare di quello di Bangkok, il congresso di Bangalore offrì però ai partecipanti la possibilità di una pratica effettiva di dialogo con monaci non cristiani e di esperienza delle loro vie meditative, tanto che l'abate Cornelius Tholens non esitò a definirlo «pentecoste del mondo monastico»⁹.

Il successo di quell'incontro spinse il cardinal Sergio Pignedoli, presidente dell'allora Segretariato per le religioni non cristiane (creato nel 1964 da Paolo VI, l'attuale Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso) a scrivere nel giugno 1974 una lettera ufficiale all'abate primate dei benedettini, Rembert Weakland. Questa lettera, composta insieme al segretario monsignor Pietro Rossano, invitava i monaci e le monache a sviluppare il dialogo interreligioso all'interno delle diverse famiglie monastiche, in quanto il monachesimo – si dice nella lettera – «può essere come un ponte tra la spiritualità cristiana e le altre spiritualità»¹⁰.

Ci vollero alcuni anni per organizzare la nuova struttura di comunione e di dialogo. L'AIM organizzò vari incontri, di cui due

⁸ Cit. in J. LECLERCQ, *Nouvelle page d'histoire monastique. Histoire de l'A.I.M., 1960-1985*, A.I.M., Vanves 1986, 77 (corsivo mio).

⁹ Cf. *Les moines chrétiens face aux religions d'Asie*. Bangalore 1973, Secrétariat de l'A.I.M., Vanves 1974.

¹⁰ Cf. *Bulletin. Secretariat pro Non Christianis* 67 (1988) 13; *Bulletin de l'A.I.M.* 29 (1980) 25. Un'analisi del contenuto della lettera si può trovare in F. BLÉE, *Il deserto dell'alterità. Un'esperienza spirituale del dialogo interreligioso*, Citadella, Assisi 2006, 102-105.

molto importanti nel 1977, uno negli Stati Uniti (Petersham) e uno in Belgio (Loppem), da cui nacquero due sottocommissioni interne all'AIM, con l'incarico specifico di occuparsi del dialogo interreligioso: una per l'America del Nord e il Canada (MID = Monastic Interreligious Dialogue) e una per l'Europa (DIM = Dialogue interreligieux monastique). Questo permetteva di far crescere nei monasteri l'interesse e la sensibilità per il dialogo interreligioso, visto come un'attività a servizio delle comunità. Il 1978 ha segnato dunque l'inizio vero e proprio del DIM, anche se inserito nell'AIM.

Successivamente, nel 1994, il congresso degli abati della confederazione benedettina riconobbe il DIM come segretariato a se stante, distaccandolo dall'AIM, con i seguenti scopi: a) sostenere l'impegno dei monaci e delle monache che si applicano al dialogo con le altre religioni; b) promuovere incontri con i monaci che professano questo stile di vita nelle altre religioni; c) promuovere riflessioni teologiche e spirituali, e programmare esperienze di condivisione di vita.

Il DIM è oggi presente in quattro aree continentali: America settentrionale, Europa, India e Sri Lanka, Australia. In Europa vi sono otto commissioni ripartite secondo criteri linguistici o territoriali, le quali comprendono un numero variabile di persone-contatto, che tengono vivo l'interesse del dialogo interreligioso monastico nelle rispettive comunità di appartenenza. La commissione italiana ha sede ad Assisi, nel monastero benedettino di San Pietro e ha un suo sito internet quale organo di informazione e di collegamento¹¹.

¹¹ <http://www.dimitalia.com/>. Oltre alle informazioni reperibili su questo sito, si veda anche il sito internet europeo: <http://www.dimmid.eu/>, nonché i numeri della rivista *Bulletin international DIM* (1995-2010), consultabili dal sito europeo. Per una sintesi della storia e delle attività DIM si vedano anche: B.-M. COLIN, *Les principales réalisations du DIM*, in *Bulletin de l'A.I.M.* 80-81 (2004) 25-29; P.-F. DE BÉTHUNE, *Monastic Interreligious Dialogue: a History*, in

Se il dialogo è al centro della riflessione magisteriale dal Concilio in poi, il dialogo intermonastico inizia a essere esplicitamente evidenziato come un contributo proprio al dialogo interreligioso solo negli anni successivi al Concilio. Nella sua allocuzione del 1984 al Segretariato per le religioni non cristiane, Giovanni Paolo II ha dichiarato:

«Tutti i cristiani sono chiamati al dialogo. Se la specializzazione di alcuni è assai utile, l'apporto di altri è un contributo notevole. Penso in particolare al *dialogo intermonastico* e di altri movimenti, gruppi e istituzioni»¹².

Due documenti successivi del Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso (*Dialogo e missione*, 1984 e *Dialogo e annuncio*, 1991) hanno definito più precisamente tale contributo, tale forma del dialogo, in rapporto ad altre tre: accanto a un dialogo della vita, a un dialogo delle opere e a un dialogo degli scambi teologici, vi è un *dialogo dell'esperienza religiosa*, in cui «uomini radicati nelle proprie tradizioni religiose condividono le loro ricchezze spirituali, per esempio per ciò che riguarda la preghiera e la contemplazione, la fede e le vie della ricerca di Dio o dell'assoluto»¹³.

Catholics in Interreligious Dialogue. Studies in Monasticism, Theology and Spirituality, a cura di A. O'MAHONY e P. BOWE, Gracewings, Leominster 2006, 3-9; CH. SALENSON, *De Nostra aetate à Assise. Contribution de la vie monastique*, in *Chemins de Dialogue* 28 (2006) 15-30.

¹² GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione al Segretariato per i non cristiani* (03-03-1984), in *Dialogo interreligioso nell'insegnamento della Chiesa cattolica*, 357, n. 421.

¹³ PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO - CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, *Dialogo e annuncio. Riflessioni e orientamenti sull'annuncio del vangelo e il dialogo interreligioso* (19-05-1991) 42, in *Enchiridion vaticanum XIII*, EDB, Bologna 1995, 208, n. 332. Sul tema del dialogo dell'esperienza religiosa o spirituale si veda anche P-F. DE BÉTHUNE, *Le dialogue interreligieux au foyer de la vie spirituelle*, in *Nouvelle Revue Théologique* 121 (1999) 557-572.

Tale accento posto sul dialogo dell'esperienza spirituale fu anche il frutto di un'evoluzione nella comprensione del dialogo interreligioso monastico all'interno del DIM stesso. A partire dalla fine degli anni '70 tale concezione del dialogo prese le distanze dal suo obiettivo strettamente missionario, per allargarsi a orizzonti più profondi e disinteressati, a servizio della Chiesa universale e della vita monastica stessa. Questo iniziò a risultare chiaro in un testo non pubblicato del 1979 dell'abate Tholens:

«Si abbandona la via apologetica e missionaria comune, e si apre una nuova prospettiva: non quella di un nuovo metodo missionario, ma quella di vivere insieme ai membri di altre religioni e di condividere quello che abbiamo in comune!»¹⁴.

Il mondo monastico prese progressivamente coscienza del suo ruolo privilegiato nel dialogo in profondità. Laddove un dialogo condotto unicamente a livello dottrinale e teologico ha molte possibilità di finire in un vicolo cieco, la capacità dei monaci di dialogare a un livello profondo con le altre spiritualità dimostra che l'esperienza spirituale è un terreno favorevole e fecondo per un dialogo riuscito. Come confermava monsignor Rossano in un suo scritto del 1981:

«Tutto quello che può servire per l'edificazione, tutto ciò che può aiutare ciascuno a raggiungere le radici dell'esperienza dell'altro e il punto da cui è partito [...], tutto questo può far parte di un dialogo fecondo che soltanto i monaci sono in grado di fare con i loro fratelli, gli "spirituali" non cristiani. Ed è un grande servizio che possono recare alla Chiesa e al mondo»¹⁵.

¹⁴ Cit. in F. BLÉE, *Il deserto dell'alterità*, 91.

¹⁵ P. ROSSANO, *Dialogo tra monaci cristiani e monaci non cristiani: possibilità e difficoltà*, in ID., *Dialogo e annuncio cristiano. L'incontro con le grandi religioni*, Paoline, Cinisello Balsamo 1993, 297. Anche mons. Michael L. Fitzgerald, presidente del Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso, confermava ciò in un messaggio del 2003: cf. M. FITZGERALD, *Ce que le Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux attend des moines et des moniales*, in *Bulletin international*

E l'Italia? La prima esperienza che in Italia segnò l'apertura dell'ambiente monastico al monachesimo non cristiano fu un convegno interreligioso sulla vita monastica, organizzato all'abbazia benedettina di Praglia dal 3 all'8 ottobre 1977 per iniziativa dell'Istituto studi asiatici del PIME (Pontificio istituto missioni estere) e dei monaci di Praglia. Si trattava di "un'iniziativa assai originale di dialogo interreligioso, tale da dover essere considerata la prima del genere in Italia", in quanto non veniva organizzato "uno dei numerosi confronti teologici tra cristianesimo e religioni non cristiane", bensì "un'esperienza di vita comune tra monaci orientali – buddhisti e indù – e qualificati monaci cristiani", un incontro «non finalizzato al confronto teologico, ma voluto principalmente per avvicinare forme così diverse di vita, di preghiera, di meditazione, eccetera, allo scopo di far prendere coscienza a tutti delle ricchezze spirituali che vi si racchiudono»¹⁶.

In seguito e come conseguenza di questo convegno, gli stessi organizzatori promossero una nuova iniziativa: la visita, nel 1979, ad alcuni centri indù e buddhisti in India da parte di un piccolo gruppo di monaci cristiani italiani¹⁷. Uno dei partecipanti, il monaco silvestrino Antonio Iacovone, così concludeva il suo diario di viaggio:

DIM 16 (2003) 13-15. Sul contributo specifico dei monaci al dialogo interreligioso si veda anche: C. CARINI, *Il contributo specifico dei monaci al dialogo* (testo presentato al convegno *Nostra Aetate Today*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 25-28 settembre 2005), in http://www.dimitalia.com/monaci_40.html/.

¹⁶ C. BONIVENTO, *Presentazione*, in AA. VV., *Monachesimo cristiano, buddhista, indù. Incontro interreligioso sulla vita monastica*, Praglia, 3-8 ottobre 1977, EMI, Bologna 1978, 5, 8. Complessivamente, la permanenza dei monaci buddhisti e indù in Italia si prolungò per circa venti giorni e prevede, oltre alla permanenza a Praglia, la visita ad altri centri monastici: Viboldone, Monte Rua, San Giorgio (Venezia), Camaldoli, Sant'Anselmo, San Paolo e San Gregorio al Celio (Roma), Subiaco, oltre a La Verna ed Assisi.

¹⁷ Cf. i due resoconti di Simone Tonini e Antonio Iacovone: S. TONI-

«Orizzonti sconfinati si sono aperti nel mio animo. Il mondo misterioso e affascinante del monachesimo non cristiano dell'oriente lo abbiamo appena sfiorato, l'«impressionante patrimonio» religioso dell'India non cristiana lo abbiamo appena intravisto; ma nell'India non cristiana ci è parso molte volte di scorgere quegli «innumerevoli germi del Verbo» e quella «autentica preparazione evangelica» di cui parla la *Evangelii nuntiandi* [...] Che a portare a compimento quei germi e quella preparazione evangelica, lo Spirito non voglia servirsi anche e in modo speciale del monachesimo cristiano più genuino? Il dialogo iniziato lascia bene a sperare»¹⁸.

Un altro dei partecipanti, l'abate generale dei monaci benedettini silvestrini Simone Tonini, che in Italia si è mostrato per molti anni uno dei monaci più aperti al dialogo interreligioso a causa della presenza di fondazione monastiche silvestrine in India e Sri Lanka e personalmente più coinvolto in esso, a poca distanza avrebbe partecipato a un'altra esperienza interreligiosa; un'esperienza, per utilizzare le sue stesse parole, che andava «molto più in là» ed era «assai più profonda di quel pur indimenticabile viaggio» in India¹⁹. Questa volta si trattava dell'incontro in Giappone con il monachesimo buddhista zen, attraverso la partecipazione al secondo scambio spirituale tra monaci cristiani europei e monaci zen giapponesi, avvenuto nell'ottobre del 1983²⁰.

NI, *A Tour through Indian Asbrams. Letter-Diary*, in *Inter Fratres* 29/2 (1979) 142-153; 30/1 (1980) 7-26; A. IACOVONE, *Un viaggio nell'India degli asbrams. Diario di un'esperienza*, in *Inter Fratres* 29/2 (1979) 154-185; 30/1 (1980) 27-63.

¹⁸ A. IACOVONE, *Un viaggio nell'India degli asbrams. Diario di un'esperienza*, in *Inter Fratres* 30/1 (1980) 63.

¹⁹ Del viaggio in India p. Tonini in seguito dirà anche, con un certo rammarico: «Questa importante esperienza di dialogo interreligioso monastico non ebbe alcuna ripercussione nel mondo ufficiale dell'AIM/DIM. Mi sono chiesto più volte il perché» (S. TONINI, *Agli inizi del dialogo interreligioso. Ricordi personali*, in *Inter Fratres* 58/2 [2008] 129-138, qui p. 133).

²⁰ Cf. il resoconto di S. TONINI, *Il dialogo continua. Monaci cristiani in Zen-do giapponesi (ottobre 1983)*, in *Inter Fratres* 33/2 (1983) 230-262. L'abate Tonini (abate generale dal 1972 al 1989) era membro del consiglio di organizzazione

Nel frattempo un primitivo interesse per il dialogo interreligioso monastico in Italia si registra altresì, a partire dagli anni '80, grazie agli impulsi dati da alcuni monaci stranieri residenti a Roma, nelle diverse curie generalizie delle congregazioni benedettine: tra essi va almeno menzionato padre Mayeul de Dreuille, monaco dell'abbazia francese de La Pierre-qui-Vire. La commissione italiana è nata ed è stata riconosciuta ufficialmente il 10 novembre 1995 in occasione dell'incontro della CIM (Conferenza italiana monastica) a Collevale, che nominò coordinatore padre Cipriano Carini (rimasto in carica fino al 2010). Attorno a lui si è via via formato un piccolo gruppo di monaci e monache italiane che ha contribuito al dialogo sensibilizzando le comunità, organizzando convegni monastici interreligiosi, promuovendo visite e incontri interreligiosi²¹.

Gettando lo sguardo all'evoluzione del dialogo interreligioso monastico, due aspetti hanno progressivamente assunto un posto rilevante nella prassi dialogica dei monaci.

Primo aspetto, l'esplorazione, ed eventualmente l'assunzione, di pratiche di meditazione orientali, lo *yoga*, il *vipassana* e lo *zen* in particolare. Il contatto con altre spiritualità diverse da quella cristiana aveva infatti inevitabilmente condotto alcuni monaci a spingersi fino al confronto con certe pratiche di meditazione orientali: questione molto complessa e articolata, su cui non possiamo soffermarci qui. Desidero solo sottolineare come nei primi anni '90 il DIM ha dato un significativo contributo alla riflessione su questo tema, elaborando il documento *Contemplazione e dialogo interreligioso. Riferimenti e prospettive tratti dall'esperienza dei monaci* (1993)²².

dell'AIM e aveva vissuto diversi anni in Sri Lanka (1949-1962).

²¹ Cf. DIM: 25 anni – Commissione italiana, in *San Benedetto* 47/4 (2003) 21-43; si veda anche: http://www.dimitalia.com/dim_italia_12.html/.

²² Il testo originale francese si trova in *Bulletin. Pontificium Consilium pro Dialogo Inter Religiones* 84 (1993) 250-270; si trova anche, in francese, in *Bulletin de l'A.I.M.* 56 (1994) 40-54 e, in italiano, in *San Benedetto* 38/4 (1994) 17-32, e

Secondo aspetto, legato al primo: la condivisione di vita e l'esperienza intermonastica concreta. I monaci sono coscienti che non vi può essere vero incontro con le forme di vita, le spiritualità e le pratiche meditative orientali senza svilupparne una conoscenza pratica. Si fa strada così, nel DIM, la consapevolezza della necessità di sviluppare la dimensione dell'*ospitalità intermonastica*, ospitalità data e ricevuta. Iniziano così, dal 1979, programmi di scambio con monasteri giapponesi e, dal 1982, con monasteri tibetani, che permetteranno a diversi monaci e monache europei e americani di sperimentare il dialogo non solo a livello di un semplice scambio intellettuale, bensì anche a livello di esperienza vissuta, di vita condivisa. Il dialogo interreligioso monastico è, in essenza, un *dialogo di vita*, non soltanto di teorie, poiché coinvolge l'esperienza esistenziale di coloro che ne prendono parte. Non è un'opera, un'attività che si aggiunge alle altre ma una condivisione di vita, cioè una condivisione di se stessi:

«Il dialogo monastico è una condivisione silenziosa e orante dei rischi, delle tentazioni, delle gioie e delle sofferenze di altri monaci nella loro ricerca dell'Assoluto. È questo atto comune di condivisione che chiamo "dialogo dell'immersione contemplativa"»²³.

Il monastero si fa spazio per il dialogo

Superfluo ricordare in questa sede la centralità, anzi l'intima connessione tra vita monastica e ospitalità²⁴. Il modello di

in P.-F. DE BÉTHUNE, *Per mezzo della fede e dell'ospitalità Benedettina*, Parma 1998, 73-96. Per un'analisi del documento si veda: F. BLÉE, *Il deserto dell'alterità*, 170-192; ID., *Dialogue et renouveau monastique*, in *La vie spirituelle* 731 (1999) 257-267.

²³ G.G. HARDY, *Monastic Quest and Interreligious Dialogue*, P. Lang, New York 1990, 255.

²⁴ Cf. L. MANICARDI - L. D'AYALA VALVA, *L'ospitalità nel monachesimo*, Qiqajon, Magnano 2010; M.I. ANGELINI, *Ospitati ospitiamo*, in EAD., *Niente è sen-*

quest'ospitalità è biblico: il riferimento "antico" è Abramo, che offrendo ospitalità ai tre viandanti stranieri a Mamre accolse il Signore stesso (cf. *Gen* 18,1-16; *Eb* 13,2); il riferimento "nuovo" è Cristo stesso, come ben afferma la *Regola di Benedetto*:

«Tutti gli ospiti che arrivano siano accolti come Cristo, perché egli stesso dirà: "Ero forestiero e mi avete accolto" (*Mt* 25,35). A tutti si renda l'onore dovuto, "soprattutto ai fratelli nella fede" (*Gal* 6,10) e ai pellegrini. Quando dunque viene annunciato un ospite, gli vadano incontro il superiore e i fratelli con tutte le premure richieste dalla carità ... Si adori in essi [gli ospiti] il Cristo, perché è lui che viene accolto ... [I fratelli] dicano questo versetto: "Abbiamo ricevuto la tua misericordia, o Dio, in mezzo al tuo tempio" (*Sal* 47,10)»²⁵.

L'ospitalità preserva il monastero dal divenire autoreferenziale, autosufficiente, ripiegato su di sé. L'ospitalità rende il monastero un luogo di incontro di cercatori di Dio: il monaco e l'ospite; ne fa una tappa nel cammino comune verso il Regno, in cui il monaco si fa vicino a tanti compagni di strada, accettando di condividere il tratto di strada che essi vorranno, senza trattenere nessuno.

Questo è lo stile dell'ospitalità che in monastero cerchiamo di praticare e che può divenire un "modello" per l'ospitalità come forma fondamentale del dialogo, anche quello interreligioso. Praticando l'ospitalità, l'estraneo da potenziale nemico (*hostis*) diventa ospite (*hospes*), e dunque potenziale amico e compagno di strada: dunque l'ospitalità è un luogo di conversione reciproca, di "rivoluzionaria" trasformazione interiore, che ci conduce tutti – ospitato e ospitante – su nuovi e più fecondi cammini dello spirito.

za voce. *La vita monastica oggi*, Qiqajon, Magnano 2007, 203-225; H. GOMEZ, *Hospitalité et accueil, nouvelles formes d'apostolat monastique*, in *Bulletin de l'A.I.M.* 80-81 (2004) 46-55.

²⁵ Cf. RB 53. Per un commento, tra gli altri, cf. V. FATTORINI, *L'ospitalità nella Regola benedettina*, in *Inter Fratres* 37/1-2 (1987) 43-69.

Il monaco è colui che fa della sua vita una continua *conversatio morum* (cf. *RB* 58,17) e un'incessante *conversatio cordis*, una quotidiana ricerca di conversione della propria condotta e del proprio cuore, insieme a una grande umiltà, quella propria del cercatore. Come monaci coinvolti nel dialogo interreligioso ascoltiamo con orecchio attento la lezione di Panikkar a questo proposito:

«Il dialogo richiede di per sé una specie di conversione interiore [...] Lotto per la verità e posso anche credere di aver trovato la verità nella mia religione. Ma non sono il solo cercatore della verità. Se sono umile nella mia ricerca – cioè onesto –, non solo proverò rispetto per la ricerca degli altri, ma persino mi unirò a loro, non solo perché quattro occhi vedono meglio di due, ma per un motivo più profondo: gli altri non sono semplicemente cercatori di verità, ma fonti di conoscenza»²⁶.

Sì, da Dio abbiamo ricevuto anche gli altri, anche i cercatori che camminano su altre vie religiose, e noi cristiani andiamo verso gli uomini di altre religioni con simpatia e desiderio di ascoltare e di imparare. E così impariamo che convertendoci agli altri ci convertiamo ancora nuovamente e sempre al Vangelo.

Se l'ospite è sempre, in un modo o nell'altro, un inviato di Dio, lo è ugualmente per la sua esperienza religiosa ... L'incontro con un rappresentante di un'altra religione in un ambiente spirituale può stimolare la nostra stessa fede. Sì, il nostro Dio ha qualche cosa da dirci per mezzo di uomini e donne di altre religioni²⁷.

L'ospitalità nei confronti di monaci di altre tradizioni religiose è un mutuo arricchimento attraverso la condivisione dei rispettivi tesori spirituali. Questo è ciò che il DIM vive da alcuni anni, attraverso l'esperienza di scambi monastici con monaci di altre

²⁶ R. PANIKKAR, *L'incontro indispensabile. Dialogo delle religioni*, Jaca Book, Milano 2001, 62.

²⁷ P.-F. DE BÉTHUNE, *Per mezzo della fede e dell'ospitalità*, 14. Si veda anche ID., *L'ospitalità. La strada sacra delle religioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013.

tradizioni religiose. Dal 1979 il DIM europeo ha organizzato, in collaborazione con l'Istituto di studi zen dell'Università Hanazono di Kyoto, degli "Scambi spirituali est-ovest" tra monaci cristiani europei e americani e monaci zen giapponesi, con la possibilità di soggiorni monastici di alcune settimane in monasteri cristiani in Europa e in monasteri zen in Giappone²⁸.

Ricevendo nel settembre del 1987 un gruppo di monaci zen che vennero in Europa per il terzo scambio spirituale con monaci cristiani, papa Giovanni Paolo II si rivolgeva ai monaci che avevano la *Regola di Benedetto* come riferimento sottolineando come proprio l'ospitalità monastica e, attraverso di essa, un "profondo scambio a livello spirituale", siano i contributi specifici dei monaci al dialogo interreligioso:

«Spererei che questi incontri continuino nel futuro [...] Sono felice che una Commissione per il dialogo monastico interreligioso porti avanti questo lavoro in stretto contatto con il Segretariato per i non cristiani. Il vostro contributo specifico a questa iniziativa non consiste solo nel mantenere in vita un dialogo esplicito, ma anche nel promuovere un profondo incontro spirituale, poiché la vostra vita, dedicata in modo speciale al silenzio e alla preghiera, è una testimonianza di vita comunitaria. Molto potete fare attraverso l'ospitalità. Apprendo le vostre case e i vostri cuori, [...] voi seguite bene la tradizione del vostro padre spirituale, san Benedetto. Con i vostri fratelli monaci che vengono da oltre oceano e da altre tradizioni religiose voi applicate il bel capitolo della *Regola* sull'accoglienza degli ospiti. Facendo così offrite uno spazio in cui può avere luogo un incontro di menti e di cuori, un incontro caratterizzato da un condiviso senso di fratellanza nella famiglia umana, che apre la strada di un dialogo sempre più fecondo»²⁹.

²⁸ Si vedano, tra le altre, le testimonianze: B. BILLOT, *Voyage dans les monastères zen*, DDB, Paris 1987; TH. J. GÖTZ, *Catholic Monk, Buddhist Monk: The Monastic Interreligious Dialogue with Japanese Zen*, in J. D'ARCY MAY (ed.), *Converging Ways? Conversion and Belonging in Buddhism and Christianity*, Eos, Sankt Ottilien 2007, 11-23.

²⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso a religiosi zen* (Roma, 9 settembre 1987), in *Dialogo interreligioso nell'insegnamento della Chiesa cattolica*, 500, n. 592.

L'ultima edizione di tali scambi, la dodicesima, si è tenuta in settembre 2011 in Giappone; vi ha partecipato un piccolo gruppo di monaci e monache, tra cui anche chi scrive³⁰.

Dopo che nel 1987, per la prima volta, un monastero italiano – quello di Camaldoli – ospitò tre monaci zen giapponesi facenti parte di un grande gruppo giunto in Europa per il già menzionato terzo scambio spirituale est-ovest, nel 2003 un gruppo di monaci e monache zen giapponesi è venuto anche in Italia, ospitato nei monasteri di Praglia, Camaldoli, Noci e San Giulio d'Orta (NO)³¹. Questa pratica di ospitalità interreligiosa sta dischiudendo alle nostre comunità monastiche nuovi sentieri di comunione spirituale prima imprevisiti...

A conclusione di questa nostra conversazione, ripeto semplicemente l'augurio che l'abate primate Jerome Theisen esprimeva al nascente gruppo del DIM italiano vent'anni fa: «Mi auguro che anche per l'Italia il lavoro progredisca e che i monasteri si aprano a un lavoro univoco che possa progredire nel tempo e portare quei frutti nati dallo Spirito, che semina con infinita larghezza in ogni uomo e in ogni comunità³²».

Matteo Nicolini-Zani

³⁰ Per un resoconto si veda: M. NICOLINI-ZANI, *Il tatami della fraternità*, in *Popoli 4* (2012) 49-51; ripubblicato in *Dharma 36* (2012) 60-63. Si veda anche: http://www.dimitalia.com/scambi_62.html/.

³¹ Resoconti e testimonianze: *Incontro est-ovest*, in *San Benedetto 47/6* (2003) 29-35; *IX Incontro Est-Ovest (8-25 settembre). Monaci cristiani e buddisti zen a confronto*, in *La Scala 57/9* (2003) 384-385; *Le 9^{ème} échange spirituel. Rapports des participants au symposium*, in *Bulletin international DIM 16* (2003) 22-31 (testimonianze dei monaci giapponesi).

³² *San Benedetto 38/5* (1994) 19.



Fig. 1: Don Orlando Donatelli studente a Roma negli anni 1953-1956.



Fig. 2: Inaugurazione del Circolo A.C.L.I. a Chiusure, 1960.



Fig. 3: don Gioacchino Aldinucci in lettura in un loggiato dell'Abbazia di Monte Oliveto, 1962.

Sergio Lambrogo

DILATATO CORDE

Conversazione con
dom Valerio Cattana in occasione
del suo ottantesimo compleanno



Collana
i Ciculabèt
21



Dom Guillaume

Un cammino di libertà

Commento
alla Regola di san Benedetto

Con un testo di don Roberto Nardin



Vedi la recensione del libro a p. 362.



OLIVETO GÉRARDIN, *Camminare sulla via della salvezza. Leggere e interpretare l'obbedienza negli Apophtegmata patrum. (seconda parte)* – ROBERTO DONGHI, «*Il vivo innaffio dell'esempio*». *Lettere di d. Gioacchino Aldinucci a d. Orlando Donatelli* – VALERIO CATTANA, *Claudio Leonardi e la "fine del monachesimo?"* – MAURO-GIUSEPPE LEPORI, «*Ravviva in te il dono di Dio*». *La veracità della nostra vita* – GIOVANNI PONTICELLI, *Non conosco uomo*

Supplemento C.I.M.

ANDREA GRILLO, *Il contributo monastico alla riforma liturgica. Prospettive di una relazione complessa tra monachesimo e liturgia* – MARIA IGNAZIA ANGELINI, *Trasformazioni del monachesimo femminile* – ADALBERTO PIOVANO, *Monachesimo ed ecumenismo* – MATTEO NICOLINI-ZANI, *I monasteri luoghi di incontro e dialogo: il dialogo interreligioso monastico*