

# l'Ulivo

Rivista olivetana  
di spiritualità  
e di cultura monastica

2012



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).

*Consiglio di redazione:* Alessandra Bartolomei Romagnoli, Bernard Buchoud, Mariella Carpinello, Valerio Cattana, Luigi Gioia, Roberto Donghi, Donato Bruno Giordano, Sarah Lacheré, Jean-Gabriel Personnaz, Giorgio Picasso, Giona Ri, Maria Teresa Saccente, Alfredo Simón, Luisa Tavanti Chiarenti.

*Segreteria di redazione:* Enrico Mariani, 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 Brigonci, 1684.

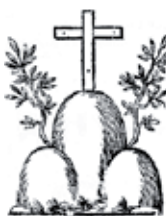
Abbonamenti

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

c/c postale n. 11952538

Bonifico bancario:

Banca	Monte dei Paschi di Siena
Agenzia	Asciano
c/c	264.68
ABI	01030 CAB 71760
IBAN	IT 42 G 01030 71760 000000026468



# l'Ulivo

Nuova serie • Anno XLII

Gennaio – Dicembre 2012

- 4    BENEDETTO XVI  
Lettera apostolica. *Santa Ildegarda di Bingen, dell'Ordine di San Benedetto, è proclamata Dottore della Chiesa Universale*

## Articoli

- 16    ✠ ANGELO SCOLA  
*La solidarietà, esigenza etica e speranza spirituale?*  
Etica cristiana e vita in società
- 35    GASPARE PITARRESI  
*L'invisibile si manifesta nel corpo.*  
Visione e profezia in Ildegarda di Bingen
- 52    CARLO CATTANEO  
*«Offro a Dio la mia povera, colpevolissima vita».*  
Un inedito dell'Abate Celestino Colombo
- 66    ENRICO MARIANI  
*Un regolamento amministrativo-economico nell'archivio di Monte Oliveto Maggiore*

- 85 ROBERTO DONGHI  
*«Mio caro piccolo».*  
Lettere di don Gioacchino Aldinucci a don Eugenio Porcelloni

**Presentazione della lettera pastorale *Nel silenzio la parola*  
del Card. Giuseppe Betori**

- 106 BERNARDO FRANCESCO GIANNI  
*Insegnaci le parole del silenzio*

- 112 ANTONIO SPADARO S.I.  
*Nel silenzio la Parola*

- 123 LUIGI ALICI  
*Il silenzio oltre le parole*

**Note**

- 134 ✠ LORENZO BALDISSERI  
*San Benedetto, Abate e Patrono d'Europa*

- 143 MARIELLA CARPINELLO  
*Il Vangelo delle Beatitudini*

- 147 FRANCISCO ESPINOSA GARAY  
*Una via maestra per la musica sacra:  
il canto che riposa sul fondo delle cose*

- 152 LUIGI D'ALTILIA,  
*«Aeternae rerum conditor».*  
Note sulla melodia di un inno di sant'Ambrogio

- 159 ABBAYE NOTRE-DAME DE MAYLIS  
*Bibliographie de d. Jean-Robert Pouchet O.S.B. Oliv. (†)*

## **Vita della famiglia monastica di Monte Oliveto**

- 165 GIOVANNI PONTICELLI  
*Ricordo di d. Teodoro Capra*
- 169 FRANCESCA NEPORI  
*La biblioteca dei benedettini olivetani  
nel monastero di san Prospero in Camogli*

## **Indicazioni bibliografiche**

- 177 Recensioni e segnalazioni  
195 Bibliografia olivetana

LETTERA APOSTOLICA

**SANTA ILDEGARDA DI BINGEN**  
**Monaca professa dell'Ordine di San Benedetto**  
**è proclamata Dottore della Chiesa Universale\***

**Benedetto PP. XVI**

A PERPETUA MEMORIA

1. «Luce del suo popolo e del suo tempo»: con queste parole il Beato Giovanni Paolo II, Nostro venerato Predecessore, definì Santa Ildegarda di Bingen nel 1979, in occasione dell'800° anniversario della morte della Mistica tedesca. E veramente, sull'orizzonte della storia, questa grande figura di donna si staglia con limpida chiarezza per santità di vita e originalità di dottrina. Anzi, come per ogni autentica esperienza umana e teologale, la sua autorevolezza supera decisamente i confini di un'epoca e di una società e, nonostante la distanza cronologica e culturale, il suo pensiero si manifesta di perenne attualità.

In Santa Ildegarda di Bingen si rileva una straordinaria armonia tra la dottrina e la vita quotidiana. In lei la ricerca della volontà di Dio nell'imitazione di Cristo si esprime come un costante esercizio delle virtù, che ella esercita con somma generosità e che alimenta alle radici bibliche, liturgiche e patristiche alla luce della *Regola* di San Benedetto: rifugge in lei in modo particolare la pratica perseverante dell'obbedienza, della semplicità, della carità e dell'ospitalità. In questa volontà di totale appartenenza al Signore,

---

\* Da *L'Osservatore Romano*, 9 ottobre 2012, p. 5.

la badessa benedettina sa coinvolgere le sue non comuni doti umane, la sua acuta intelligenza e la sua capacità di penetrazione delle realtà celesti.

2. Ildegarda nacque nel 1089 a Bermersheim, presso Alzey, da genitori di nobile lignaggio e ricchi possidenti terrieri. All'età di otto anni fu accettata come oblata presso la badia benedettina di Disibodenberg, ove nel 1115 emise la professione religiosa. Alla morte di Jutta di Sponheim, intorno al 1136, Ildegarda fu chiamata a succederle in qualità di *magistra*. Malferma nella salute fisica, ma vigorosa nello spirito, si impegnò a fondo per un adeguato rinnovamento della vita religiosa. Fondamento della sua spiritualità fu la regola benedettina, che pone l'equilibrio spirituale e la moderazione ascetica come vie alla santità. In seguito all'aumento numerico delle monache, dovuto soprattutto alla grande considerazione della sua persona, intorno al 1150 fondò un monastero sul colle chiamato Rupertsberg, nei pressi di Bingen, dove si trasferì insieme a venti consorelle. Nel 1165, ne istituì un altro a Eibingen, sulla riva opposta del Reno. Fu badessa di entrambi.

All'interno delle mura claustrali curò il bene spirituale e materiale delle Consorelle, favorendo in modo particolare la vita comunitaria, la cultura e la liturgia. All'esterno s'impegnò attivamente a rinvigorire la fede cristiana e a rafforzare la pratica religiosa, contrastando le tendenze ereticali dei catari, promuovendo la riforma della Chiesa con gli scritti e la predicazione, contribuendo a migliorare la disciplina e la vita del clero. Su invito prima di Adriano IV e poi di Alessandro III, Ildegarda esercitò un fecondo apostolato – allora non molto frequente per una donna – effettuando alcuni viaggi non privi di disagi e difficoltà, per predicare perfino nelle pubbliche piazze e in varie chiese cattedrali, come avvenne tra l'altro a Colonia, Treviri, Liegi, Magonza, Metz, Bamberg e Würzburg. La profonda spiritualità presente nei suoi scritti esercita un rilevante influsso sia sui fedeli, sia su grandi personalità del

suo tempo, coinvolgendo in un incisivo rinnovamento la teologia, la liturgia, le scienze naturali e la musica.

Colpita da malattia nell'estate del 1179, Ildegarda, circondata dalle consorelle, si spense in fama di santità nel monastero del Rupertsberg, presso Bingen, il 17 settembre 1179.

3. Nei suoi numerosi scritti Ildegarda si dedicò esclusivamente a esporre la divina rivelazione e far conoscere Dio nella limpidezza del suo amore. La dottrina ildegardiana è ritenuta eminente sia per la profondità e la correttezza delle sue interpretazioni, sia per l'originalità delle sue visioni. I testi da lei composti appaiono animati da un'autentica "carità intellettuale" ed evidenziano densità e freschezza nella contemplazione del mistero della Santissima Trinità, dell'Incarnazione, della Chiesa, dell'umanità, della natura come creatura di Dio da apprezzare e rispettare.

Queste opere nascono da un'intima esperienza mistica e propongono una incisiva riflessione sul mistero di Dio. Il Signore l'aveva resa partecipe, fin da bambina, di una serie di visioni, il cui contenuto ella dettò al monaco Volmar, suo segretario e consigliere spirituale, e a Richardis di Strade, una consorella monaca. Ma è particolarmente illuminante il giudizio dato da San Bernardo di Chiaravalle, che la incoraggiò, e soprattutto da papa Eugenio III, che nel 1147 la autorizzò a scrivere e a parlare in pubblico. La riflessione teologica consente ad Ildegarda di tematizzare e comprendere, almeno in parte, il contenuto delle sue visioni. Ella, oltre a libri di teologia e di mistica, compose anche opere di medicina e di scienze naturali. Numerose sono anche le lettere – circa quattrocento – che indirizzò a persone semplici, a comunità religiose, a papi, vescovi e autorità civili del suo tempo. Fu anche compositrice di musica sacra. Il *corpus* dei suoi scritti, per quantità, qualità e varietà di interessi, non ha paragoni con alcun'altra autrice del medioevo.

Le opere principali sono lo *Scivias*, il *Liber vitae meritorum* e il *Liber divinatorum operum*. Tutte narrano le sue visioni e l'incarico



ricevuto dal Signore di trascriverle. Le *Lettere*, nella consapevolezza della stessa autrice, non rivestono una minore importanza e testimoniano l'attenzione di Ildegarda alle vicende del suo tempo, che ella interpreta alla luce del mistero di Dio. A queste vanno aggiunti 58 sermoni, diretti esclusivamente alle sue Consorelle. Si tratta delle *Expositiones evangeliorum*, contenenti un commento letterale e morale a brani evangelici legati alle principali celebrazioni dell'anno liturgico. I lavori a carattere artistico e scientifico si concentrano in modo specifico sulla musica con la *Symphonia armoniae caelestium revelationum*; sulla medicina con il *Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum* e il *Causae et curae*; sulle scienze naturali con la *Physica*. Infine si notano anche scritti di carattere linguistico, come la *Lingua ignota* e le *Litterae ignotae*, nei quali compaiono parole in una lingua sconosciuta di sua invenzione, ma composta prevalentemente di fonemi presenti nella lingua tedesca.

Il linguaggio di Ildegarda, caratterizzato da uno stile originale ed efficace, ricorre volentieri ad espressioni poetiche dalla forte carica simbolica, con folgoranti intuizioni, incisive analogie e suggestive metafore.

4. Con acuta sensibilità sapienziale e profetica, Ildegarda fissa lo sguardo sull'evento della rivelazione. La sua indagine si sviluppa a partire dalla pagina biblica, alla quale, nelle successive fasi, resta saldamente ancorata. Lo sguardo della mistica di Bingen non si limita ad affrontare singole questioni, ma vuole offrire una sintesi di tutta la fede cristiana. Nelle sue visioni e nella successiva riflessione, pertanto, ella compendia la storia della salvezza, dall'inizio dell'universo alla consumazione escatologica. La decisione di Dio di compiere l'opera della creazione è la prima tappa di questo immenso percorso, che, alla luce della Sacra Scrittura, si snoda dalla costituzione della gerarchia celeste fino alla caduta degli angeli ribelli e al peccato dei progenitori. A questo quadro iniziale fa seguito l'incarnazione redentrice del Figlio di Dio, l'azione della

Chiesa che continua nel tempo il mistero dell'incarnazione e la lotta contro satana. L'avvento definitivo del regno di Dio e il giudizio universale saranno il coronamento di questa opera.

Ildegarda pone a se stessa e a noi la questione fondamentale se sia possibile conoscere Dio: è questo il compito fondamentale della teologia. La sua risposta è pienamente positiva: mediante la fede, come attraverso una porta, l'uomo è in grado di avvicinarsi a questa conoscenza. Tuttavia Dio conserva sempre il suo alone di mistero e di incomprendibilità. Egli si rende intelligibile nel creato, ma questo, a sua volta, non viene compreso pienamente se viene distaccato da Dio. Infatti, la natura considerata in sé fornisce solo delle informazioni parziali, che non di rado diventano occasioni di errori e di abusi. Perciò anche nella dinamica conoscitiva naturale occorre la fede, altrimenti la conoscenza resta limitata, insoddisfacente e fuorviante.

La creazione è un atto di amore, grazie al quale il mondo può emergere dal nulla: dunque tutta la scala delle creature è attraversata, come la corrente di un fiume, dalla carità divina. Fra tutte le creature, Dio ama in modo particolare l'uomo e gli conferisce una straordinaria dignità, donandogli quella gloria che gli angeli ribelli hanno perduto. L'umanità, così, può essere considerata come il decimo coro della gerarchia angelica. Ebbene, l'uomo è in grado di conoscere Dio in se stesso, cioè la sua individua natura nella trinità delle persone. Ildegarda si accosta al mistero della Santissima Trinità nella linea già proposta da Sant'Agostino: per analogia con la propria struttura di essere razionale, l'uomo è in grado di avere almeno un'immagine della intima realtà di Dio. Ma è solo nell'economia dell'incarnazione e della vicenda umana del Figlio di Dio che questo mistero diventa accessibile alla fede e alla consapevolezza dell'uomo. La santa ed ineffabile Trinità nella somma unità era nascosta ai servitori della legge antica. Ma nella nuova grazia veniva rivelata ai liberati dalla servitù. La Trinità si è rivelata in modo particolare nella croce del Figlio.

Un secondo “luogo” in cui Dio si rende conoscibile è la sua parola contenuta nei libri dell’Antico e del Nuovo Testamento. Proprio perché Dio “parla”, l’uomo è chiamato all’ascolto. Questo concetto offre a Ildegarda l’occasione di esporre la sua dottrina sul canto, in modo particolare quello liturgico. Il suono della parola di Dio crea vita e si manifesta nelle creature. Anche gli esseri privi di razionalità, grazie alla parola creatrice vengono coinvolti nel dinamismo creaturale. Ma, naturalmente, è l’uomo quella creatura che, con la sua voce, può rispondere alla voce del Creatore. E può farlo in due modi principali: *in voce oris*, cioè nella celebrazione della liturgia, e *in voce cordis*, cioè con una vita virtuosa e santa. L’intera vita umana, pertanto, può essere interpretata come un’armonia e una sinfonia.

5. L’antropologia di Ildegarda prende inizio dalla pagina biblica della creazione dell’uomo (*Gen 1, 26*), fatto a immagine e somiglianza di Dio. L’uomo, secondo la cosmologia ildegardiana fondata sulla Bibbia, racchiude tutti gli elementi del mondo, perché l’universo intero si riassume in lui, che è formato della materia stessa della creazione. Perciò egli può in modo consapevole entrare in rapporto con Dio. Ciò accade non per una visione diretta, ma, seguendo la celebre espressione paolina, «come in uno specchio» (*1Cor 13, 12*). L’immagine divina nell’uomo consiste nella sua razionalità, strutturata in intelletto e volontà. Grazie all’intelletto l’uomo è capace di distinguere il bene e il male, grazie alla volontà egli è spinto all’azione.

L’uomo è visto come unità di corpo e di anima. Si nota nella mistica tedesca un apprezzamento positivo della corporeità e, anche negli aspetti di fragilità che il corpo manifesta, ella è capace di cogliere un valore provvidenziale: il corpo non è un peso di cui liberarsi e, perfino quando è debole e fragile, “educa” l’uomo al senso della creaturalità e dell’umiltà, proteggendolo dalla superbia e dall’arroganza. In una visione Ildegarda contempla le anime dei beati del paradiso, che sono in attesa di ricongiungersi ai loro

corpi. Infatti, come per il corpo di Cristo, anche i nostri corpi sono orientati verso la risurrezione gloriosa, per una profonda trasformazione per la vita eterna. La stessa visione di Dio, nella quale consiste la vita eterna, non si può conseguire in modo definitivo senza il corpo.

L'uomo esiste nella forma maschile e femminile. Ildegarda riconosce che in questa struttura ontologica della condizione umana si radica una relazione di reciprocità e una sostanziale uguaglianza tra uomo e donna. Nell'umanità, però, abita anche il mistero del peccato ed esso si manifesta per la prima volta nella storia proprio in questo rapporto tra Adamo ed Eva. A differenza di altri autori medievali, che vedevano la causa della caduta nella debolezza di Eva, Ildegarda la coglie soprattutto nella smodata passione di Adamo verso di lei.

Anche nella sua condizione di peccatore, l'uomo continua ad essere destinatario dell'amore di Dio, perché questo amore è incondizionato e, dopo la caduta, assume il volto della misericordia. Perfino la punizione che Dio infligge all'uomo e alla donna fa emergere l'amore misericordioso del Creatore. In tal senso, la più precisa descrizione della creatura umana è quella di un essere in cammino, *homo viator*. In questo pellegrinaggio verso la patria, l'uomo è chiamato ad una lotta per poter scegliere costantemente il bene ed evitare il male.

La scelta costante del bene produce un'esistenza virtuosa. Il Figlio di Dio fatto uomo è il soggetto di tutte le virtù, perciò l'imitazione di Cristo consiste proprio in un'esistenza virtuosa nella comunione con Cristo. La forza delle virtù deriva dallo Spirito Santo, infuso nei cuori dei credenti, che rende possibile un comportamento costantemente virtuoso: questo è lo scopo dell'umana esistenza. L'uomo, in tal modo, sperimenta la sua perfezione cristiforme.

6. Per poter raggiungere questo scopo, il Signore ha donato i sacramenti alla sua Chiesa. La salvezza e la perfezione dell'uomo,

infatti, non si compiono solo mediante uno sforzo della volontà, bensì attraverso i doni della grazia che Dio concede nella Chiesa.

La Chiesa stessa è il primo sacramento che Dio pone nel mondo perché comunichi agli uomini la salvezza. Essa, che è la «costruzione delle anime viventi», può essere giustamente considerata come vergine, sposa e madre e, dunque, è strettamente assimilata alla figura storica e mistica della Madre di Dio. La Chiesa comunica la salvezza anzitutto custodendo e annunciando i due grandi misteri della Trinità e dell'Incarnazione, che sono come i due «sacramenti primari», poi mediante l'amministrazione degli altri sacramenti. Il vertice della sacramentalità della Chiesa è l'eucaristia. I sacramenti producono la santificazione dei credenti, la salvezza e la purificazione dei peccati, la redenzione, la carità e tutte le altre virtù. Ma, ancora una volta, la Chiesa vive perché Dio in essa manifesta il suo amore intratrinitario, che si è rivelato in Cristo. Il Signore Gesù è il mediatore per eccellenza. Dal grembo trinitario egli viene incontro all'uomo e dal grembo di Maria egli va incontro a Dio: come Figlio di Dio è l'amore incarnato, come Figlio di Maria è il rappresentante dell'umanità davanti al trono di Dio.

L'uomo può giungere perfino a sperimentare Dio. Il rapporto con lui, infatti, non si consuma nella sola sfera della razionalità, ma coinvolge in modo totale la persona. Tutti i sensi esterni e interni dell'uomo sono interessati nell'esperienza di Dio: «Homo autem ad imaginem et similitudinem Dei factus est, ut quinque sensibus corporis sui operetur; per quos etiam divisus non est, sed per eos est sapiens et sciens et intellegens opera sua adimplere. [...] Sed et per hoc, quod homo sapiens, sciens et intellegens est, creaturas nosci; itaque per creaturas et per magna opera sua, quae etiam quinque sensibus suis vix comprehendit, Deum cognoscit, quem nisi in fide videre non valet»<sup>1</sup>. Questa via esperienziale, ancora una volta, trova la sua pienezza nella partecipazione ai sacramenti.

---

<sup>1</sup> «L'uomo infatti è stato creato a immagine e somiglianza di Dio, affinché

Ildegarda vede anche le contraddizioni presenti nella vita dei singoli fedeli e denuncia le situazioni più deplorabili. In modo particolare, ella sottolinea come l'individualismo nella dottrina e nella prassi da parte tanto dei laici quanto dei ministri ordinati sia un'espressione di superbia e costituisca il principale ostacolo alla missione evangelizzatrice della Chiesa verso i non cristiani.

Una delle vette del magistero di Ildegarda è l'accorata esortazione a una vita virtuosa che ella rivolge a chi si impegna in uno stato di consacrazione. La sua comprensione della vita consacrata è una vera "metafisica teologica", perché fermamente radicata nella virtù teologale della fede, che è la fonte e la costante motivazione per impegnarsi a fondo nell'obbedienza, nella povertà e nella castità. Nel realizzare i consigli evangelici la persona consacrata condivide l'esperienza di Cristo povero, casto e obbediente e ne segue le orme nell'esistenza quotidiana. Questo è l'essenziale della vita consacrata.

7. L'eminente dottrina di Ildegarda riecheggia l'insegnamento degli apostoli, la letteratura patristica e gli autori contemporanei, mentre trova nella *Regola* di san Benedetto da Norcia un costante punto di riferimento. La liturgia monastica e l'interiorizzazione della Sacra Scrittura costituiscono le linee-guida del suo pensiero, che, concentrandosi nel mistero dell'Incarnazione, si esprime in una profonda unità stilistica e contenutistica che percorre intimamente tutti i suoi scritti.

L'insegnamento della santa monaca benedettina si pone come una guida per l'*homo viator*. Il suo messaggio appare

---

agisca tramite i cinque sensi del suo corpo; grazie ad essi non è separato ed è in grado di conoscere, capire e compiere quello che deve fare [...] e proprio per questo, per il fatto che l'uomo è intelligente, conosce le creature, e così attraverso le creature e le grandi opere, che a stento riesce a capire con i suoi cinque sensi, conosce Dio, quel Dio che non può essere visto se non con gli occhi della fede" (*Explanatio Symboli Sancti Athanasii: PL 197, 1073*).

straordinariamente attuale nel mondo contemporaneo, particolarmente sensibile all'insieme dei valori proposti e vissuti da lei. Pensiamo, ad esempio, alla capacità carismatica e speculativa di Ildegarda, che si presenta come un vivace incentivo alla ricerca teologica; alla sua riflessione sul mistero di Cristo, considerato nella sua bellezza; al dialogo della Chiesa e della teologia con la cultura, la scienza e l'arte contemporanea; all'ideale di vita consacrata, come possibilità di umana realizzazione; alla valorizzazione della liturgia, come celebrazione della vita; all'idea di riforma della Chiesa, non come sterile cambiamento delle strutture, ma come conversione del cuore; alla sua sensibilità per la natura, le cui leggi sono da tutelare non da violare.

Perciò l'attribuzione del titolo di Dottore della Chiesa universale a Ildegarda di Bingen ha un grande significato per il mondo di oggi e una straordinaria importanza per le donne. In Ildegarda risultano espressi i più nobili valori della femminilità: perciò anche la presenza della donna nella Chiesa e nella società viene illuminata dalla sua figura, sia nell'ottica della ricerca scientifica sia in quella dell'azione pastorale. La sua capacità di parlare a coloro che sono lontani dalla fede e dalla Chiesa rendono Ildegarda una testimone credibile della nuova evangelizzazione.

In virtù della fama di santità e della sua eminente dottrina, il 6 marzo 1979 il signor cardinale Joseph Höffner, arcivescovo di Colonia e presidente della Conferenza Episcopale Tedesca, insieme con i cardinali, arcivescovi e vescovi della medesima Conferenza, tra i quali eravamo anche Noi quale cardinale arcivescovo di Monaco e Frisinga, sottopose al beato Giovanni Paolo II la supplica, affinché Ildegarda di Bingen fosse dichiarata Dottore della Chiesa universale. Nella supplica, l'eminentissimo porporato metteva in evidenza l'ortodossia della dottrina di Ildegarda, riconosciuta nel XII secolo da Papa Eugenio III, la sua santità costantemente avvertita e celebrata dal popolo, l'autorevolezza dei suoi trattati. A tale supplica della Conferenza Episcopale Tedesca, negli anni se

ne sono aggiunte altre, prima fra tutte quella delle monache del monastero di Eibingen, a lei intitolato. Al desiderio comune del Popolo di Dio che Ildegarda fosse ufficialmente proclamata santa, dunque, si è aggiunta la richiesta che sia anche dichiarata «Dotto-re della Chiesa universale».

Con il nostro consenso, pertanto, la Congregazione delle Cause dei Santi diligentemente preparò una *Positio super canonizatione et concessione tituli Doctoris Ecclesiae universalis* per la Mistica di Bingen. Trattandosi di una rinomata maestra di teologia, che è stata oggetto di molti e autorevoli studi, abbiamo concesso la dispensa da quanto disposto dall'art. 73 della Costituzione Apostolica *Pastor bonus*. Il caso fu quindi esaminato con esito unanimemente positivo dai Padri Cardinali e Vescovi radunati nella Sessione Plenaria del 20 marzo 2012, essendo ponente della causa l'eminentissimo cardinale Angelo Amato, Prefetto della Congregazione delle Cause dei Santi. Nell'udienza del 10 maggio 2012 lo stesso cardinale Amato ci ha dettagliatamente informati sullo *status quaestionis* e sui voti concordi dei Padri della menzionata Sessione plenaria della Congregazione delle Cause dei Santi. Il 27 maggio 2012, Domenica di Pentecoste, avemmo la gioia di comunicare in Piazza San Pietro alla moltitudine dei pellegrini convenuti da tutto il mondo la notizia del conferimento del titolo di Dottore della Chiesa universale a Santa Ildegarda di Bingen e san Giovanni d'Avila all'inizio dell'Assemblea del Sinodo dei Vescovi e alla vigilia dell'Anno della Fede.

Oggi, dunque, con l'aiuto di Dio e il plauso di tutta la Chiesa, ciò è fatto. In piazza San Pietro, alla presenza di molti cardinali e presuli della Curia Romana e della Chiesa cattolica, confermando ciò che è stato fatto e soddisfacendo con grande piacere i desideri dei supplicanti, durante il sacrificio Eucaristico abbiamo pronunziato queste parole:

«Noi accogliendo il desiderio di molti Fratelli nell'Episcopato e di molti fedeli del mondo intero, dopo aver avuto il parere della



Congregazione delle Cause dei Santi, dopo aver lungamente riflettuto e avendo raggiunto un pieno e sicuro convincimento, con la pienezza dell'autorità apostolica dichiariamo San Giovanni d'Avila, sacerdote diocesano, e Santa Ildegarda di Bingen, monaca professa dell'Ordine di San Benedetto, Dottori della Chiesa universale, Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo».

Queste cose decretiamo e ordiniamo, stabilendo che questa lettera sia e rimanga sempre certa, valida ed efficace, e che sortisca e ottenga i suoi effetti pieni e integri; e così convenientemente si giudichi e si definisca; e sia vano e senza fondamento quanto diversamente intorno a ciò possa essere tentato da chiunque con qualsivoglia autorità, scientemente o per ignoranza.

*Dato a Roma, presso San Pietro, col sigillo del Pescatore, il 7 ottobre 2012, anno ottavo del Nostro Pontificato.*

Benedetto PP. XVI

✠ **Angelo Scola**

**LA SOLIDARIETÀ, ESIGENZA ETICA  
E SPERANZA SPIRITUALE?\***  
**Etica cristiana e vita in società**

*1. Gli equivoci della solidarietà*

Parlare in modo credibile di solidarietà, tema di sfondo delle conferenze di Notre-Dame 2012, significa aggirare due regimi di discorso dominanti, che rappresentano ormai due luoghi comuni: a) la solidarietà come appello retorico, puramente sentimentale, a “fare del bene”; e b) la solidarietà come maquillage del capitalismo, cioè come “etichetta” per sdoganare con l’inganno un modello economico non raramente predatorio, magari sotto forma di “aiuti umanitari” in cambio di ricchezza<sup>1</sup>.

In entrambi i casi, come è facile capire, non è in gioco nessuna “esigenza etica”, né tantomeno una “speranza spirituale”, come invece suggerisce il titolo generale delle conferenze.

È chiaro dunque che la “maniera di dare” (Lévinas) fa davvero la differenza: un conto è dare perché si riconosce una interdipendenza ineludibile e perciò una corresponsabilità in relazione a un bene comune da condividere (il che, guarda caso, è proprio il senso

---

\* Pubblichiamo la traduzione italiana della “Conferenza di Quaresima” tenuta dal card. Angelo Scola nella Cattedrale di Notre-Dame di Parigi il 26 febbraio 2012.

<sup>1</sup> Cf. A. QUADRIO CURZIO, *Il pianeta diviso. Individualismo e solidarietà tra Nord e Sud del mondo*, Mazziana, Verona 2000; M. DERIU (a cura di), *L'illusione umanitaria. La trappola degli aiuti e le prospettive della solidarietà*, Editrice missionaria italiana, Bologna 2001.

etimologico di solidarietà); un conto è dare perché si ha a cuore solo se stessi.

## 2. *Una prospettiva architettonica*

Forse è per via di questa differenza, divenuta sempre più marcata, che le scienze sociali si stanno dando da fare per mettere in questione la solidarietà<sup>2</sup>, se non addirittura per ripensarla da cima a fondo<sup>3</sup>. La dottrina sociale della Chiesa, dal canto suo, ha ben presente l'impoverimento concettuale cui fa seguito la graduale estenuazione del senso stesso delle buone pratiche solidali. Così non ha rimandato il compito di sfidare i luoghi comuni, suggerendo con coraggio un'articolata architettura. D'altra parte, come si legge nel *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* (nn. 162-163), i principi della Dottrina Sociale, tra i quali ovviamente c'è anche la solidarietà, devono essere apprezzati nella loro *unità, interrelazione e articolazione*. Quindi estrapolare il concetto di solidarietà è già un errore. Non è allora per caso che Benedetto XVI, in occasione della 14<sup>a</sup> sessione della *Pontificia Accademia per le Scienze Sociali*, ha ritenuto imprescindibile annodare la solidarietà ad altri tre concetti fondamentali della Dottrina Sociale: il bene comune, la sussidiarietà e la dignità umana.

L'idea è questa: perché abbia senso parlare di solidarietà, occorre riconoscere un bene comune sociale, che è innanzitutto il bene

---

<sup>2</sup> Cf. K. BAYERTZ (a cura di), *Solidarity*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht 1999; A. BASSI, *Dono e fiducia. Le forme della solidarietà nelle società complesse*, Edizioni Lavoro, Roma 2000; F. CRESPI - S. MOSCOVICI (a cura di), *Solidarietà in questione. Contributi teorici e analisi empiriche*, Meltemi, Roma 2001; H. BRUNKHORST, *Globalizing Solidarity: the Destiny of Democratic Solidarity in the Times of Global Capitalism, Global Religion and the Global Public*, Seminario di Teoria Critica, Gallarate 2008.

<sup>3</sup> Cf. S. PAUGAM (dir.), *Repenser la solidarité. L'apport des sciences sociales*, PUF, Paris 2007; A. M. BAGGIO, *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Città Nuova, Roma 2007.

dell'essere insieme (in comune). Di tale bene comune, la solidarietà esprime appunto la compartecipazione nei beni e nei pesi sociali; d'altra parte, se vogliamo godere di questo bene comune in un modo non lesivo della dignità umana non possiamo mortificare (paternalisticamente) l'agire degli attori sociali: la sussidiarietà serve proprio a questo scopo, cioè esprime l'iniziativa (singola o collettiva), altrettanto fondamentale e non riducibile al tutto sociale stesso.

Da tutto ciò emerge un vero e proprio schizzo architettonico a forma di croce. Dice infatti Benedetto XVI: «possiamo tratteggiare le interconnessioni fra questi quattro principi ponendo la dignità della persona nel punto di intersezione di due assi, uno orizzontale, che rappresenta la “solidarietà” e la “sussidiarietà”, e uno verticale, che rappresenta il “bene comune”»<sup>4</sup>.

Ci sono dunque in questo “schizzo” due assi fondamentali che dobbiamo trattenere, se vogliamo smantellare i luoghi comuni del discorso corrente sulla solidarietà:

(a) sull'asse orizzontale: non è possibile rispettare la dignità umana (altro grande luogo comune) senza aver cura solidale di chi è in difficoltà; ma non è possibile una solidarietà autentica senza garantire alle persone una fondamentale libertà di iniziativa<sup>5</sup>. Così, se la sussidiarietà corrisponde alla dimensione di singolarità irriducibile della persona come protagonista e non oggetto della società, la solidarietà corrisponde a quella della appartenenza sociale: duplice dimensione, la cui espressione e il cui rispetto sono

---

<sup>4</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea Plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali*, 3 maggio 2008, in M. S. ARCHER - P. DONATI (eds.), *Pursuing the common good: how solidarity and subsidiarity can work together*, The Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City 2008, 16.

<sup>5</sup> Per libertà d'iniziativa si intende «*La liberté de s'engager réciproquement dans les domaines du commerce, de la politique et de la culture*»; qui Benedetto XVI si riferisce a *Quadragesimo Anno*, 80.

indispensabili per una socialità a misura della dignità di ogni persona umana.

(b) sull'asse verticale: il bene comune è il bene condiviso nella stessa socialità, che come bene umano non ha automatica attuazione ma va voluto e praticamente perseguito (la società è *maxime opus rationis*). Esso sta a fondamento della società, come un bene di persone il cui valore dà sostanza e insieme eccede il bene comune. Per questo il bene comune compiutamente inteso non si conclude con quello storico sociale, ma è aperto al bene comune delle persone come tali. In questo senso non è possibile rispettare fino in fondo la dignità umana senza adombrare una prospettiva *escatologica* di compimento della persona e di tutte le persone. Se il bene comune della convivenza diventasse orizzonte intrascendibile, il rischio più grande sarebbe quello della deriva totalitaria, cioè dell'appiattimento della persona entro la soffocante misura di un'aspettativa di salvezza intrastorica: ogni totalitarismo è, in fondo, la divinizzazione di un'idea mondana di vita buona. Ovviamente questo non deve significare sottomettere la politica al regime della teologia. Significa, però, liberarsi dal delirio di poter garantire da soli la promessa di felicità che spinge gli esseri umani a costruire società ordinate secondo giustizia.

Se ora proviamo a leggere sulla base dello schizzo proposto da Benedetto XVI questa necessaria verticalizzazione del bene comune, che cosa succede? Diventa comprensibile quello che già Maritain aveva indicato nel 1947: c'è un bene comune – come San Tommaso insegna – che vale di più del bene dei singoli consociati; ma questo bene comune, che Maritain chiama «bene comune immanente», vale meno (è infatti «infravalente») di quel bene cui la comunità umana è ultimamente ordinata e che per Maritain (come per Tommaso) è il «Bene comune increato delle tre Persone divine»<sup>6</sup>. Si capisce allora perché Benedetto XVI affermi che la

---

<sup>6</sup> J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*, in ID., *Œuvres complètes*, vol. IX

vera solidarietà compie se stessa quando diviene carità e che la vera sussidiarietà compie se stessa lasciando spazio all'amore: perché è qui, nella carità e nell'amore, che Dio "accade" come risposta inaudita alla promessa inscritta nel bene comune immanente<sup>7</sup>.

Questo schizzo architettonico diventa allora un riferimento essenziale per tutte quelle dinamiche contemporanee che puntano a un'ipotesi di vita buona umanamente sostenibile. In particolare, le due coordinate (orizzontale e verticale) disegnano un *framework* che sembra diventare irrinunciabile per interpretare lo spazio sociale in senso autenticamente democratico:

a) l'asse orizzontale (sussidiarietà – solidarietà) è infatti compatibile solo con un'adeguata valorizzazione del protagonismo tipico nella *società civile*: l'idea, verso cui si stanno orientando le più acute interpretazioni sociologiche contemporanee, è proprio che c'è un capitale di solidarietà che solo gli attori della società civile sono in grado di generare e di cui nessuno Stato democratico può fare a meno. Da qui l'accento posto in maniera decisa su assetti istituzionali in grado di garantire, attraverso il principio di sussidiarietà, la libertà e le forme civili dell'essere insieme<sup>8</sup>.

b) l'asse verticale (bene comune immanente – Bene comune creato) esige invece quella libertà che, da più parti ormai, viene riconosciuta sempre più consapevolmente come irrinunciabile: la

---

(1947-1951), Editions Universitaires Fribour Suisse, Editions Saint Paul, Paris 1990, 167-237, qui 178.

<sup>7</sup> Cf. ARCHER - DONATI, 16.

<sup>8</sup> Cf. P. DONATI - M. ARCHER (dir.), *Riflessività, modernizzazione e società civile*, Franco Angeli, Milano 2010; J.-L. Laville - P. GLÉMAIN (dir.), *L'économie sociale aux prises avec la gestion*, Desclée de Brouwer, Paris 2010; J. BRAUN - G.S. MCCALL (dir.), *Dilemmas in nation-building*, Blackwell for UNESCO, Oxford 2009; C. RUZZA - V. DELLA SALA (dir.), *Governance and civil society in the European Union*, vol. 1. *Normative perspectives*, Manchester University Press, Manchester, UK; New York, NY (Distributed exclusively in the USA by Palgrave) 2007; M. MAGATTI, *Il potere istituyente della società civile*, Laterza, Roma Bari 2005.

*libertà religiosa*<sup>9</sup>. Si tratta infatti di giungere a riconoscere che la dimensione socio-politica non può essere l'orizzonte esclusivo della persona umana<sup>10</sup>.

Certo, anche solo parlare di questo progetto architettonico è divenuto oggi tanto affascinante quanto impegnativo. Ma questa difficoltà è parte del problema che l'etica cristiana deve affrontare, posto che voglia sostenere ragionevolmente la speranza di una vita sociale degna dell'umano.

Come mai, dunque, è così difficile anche solo ascoltare un discorso articolato come questo?

### 3. Secolarizzazione

Se è vero che l'etica cristiana custodisce il senso autentico della solidarietà, questo discorso non può essere fatto senza confrontarsi con la situazione contemporanea di inedita *pluralità* in cui ci troviamo a parlare e operare. Il fatto è che viviamo una condizione che già Maritain giustamente definiva di *babélisme*: «la voce che ciascuno proferisce non è che un puro rumore per i suoi compagni di viaggio»<sup>11</sup>. Potremmo dire che viviamo una crisi comunicativa, nel senso di un'incapacità ad elaborare un codice universale di intesa. È ovvio che, in assenza di questo codice, la pluralità fa problema, anche perché l'aumento e l'accelerazione dei flussi migratori

---

<sup>9</sup> B. DUARTE (dir), *Manifestes sa religion, droits et limites*, Harmattan, Paris 2011; J.A. ARAÑA (dir.), *Libertà religiosa e reciprocità*, Giuffrè, Milano 2009.

<sup>10</sup> Come diceva eloquentemente Giovanni Paolo II, il riconoscimento della libertà religiosa è di fondamentale importanza, perché «it is an implicit recognition of the existence of an order which transcends the political dimension of existence» (*Address to the Diplomatic Corps*, 1989). Cf. anche THE PONTIFICAL ACADEMY OF SOCIAL SCIENCES, *Universal Rights in a World of Diversity. The Case of Religious Freedom*, XVII Plenary Session, 29 April-3 May 2011, Vatican City 2011.

<sup>11</sup> J. MARITAIN, *La voie de la paix*, in ID., *Ceuvres complètes*, vol. IX (1947-1951), Editions Universitaires Fribourg Suisse, Editions Saint Paul, Paris 1990, 143-164.

hanno decisamente cambiato l'assetto del mondo: oggi i "diversi" che noi siamo non sono semplicemente ammessi in astratto come fattispecie etnologiche; i "diversi" si trovano – volenti o nolenti – a dover progettare una convivenza, senza poter più contare sui grandi racconti del passato, su quelle potenti narrazioni che suggerivano *d'emblée* le coordinate del bene comune.

Questo depotenziamento narrativo globale, questa difficoltà a dire qualcosa che esca dalla misura puramente soggettiva, e che dunque colpisce al cuore la pregnanza tipicamente universale dell'etica cristiana, va comunemente sotto il nome di secolarizzazione. Impossibile darne conto nei termini precisi della complessa evoluzione storica<sup>12</sup>. È però importante notare il punto attuale della parabola, rispetto al punto iniziale. All'inizio della modernità, vi è un attacco frontale al *paradossale valore universale della singolarità cristiana*, chiave di volta dell'umanesimo cristiano: la fede viene respinta come faccenda privata, per di più faccenda estranea alla ragione. Quindi si tentano altri codici universali di intesa, reinterpretando in modo secolarizzato la pretesa dell'universale cristiano: la Scienza, la Ragione, il Diritto e altri. Qual è l'esito di questa reinterpretazione?

Oggi non prevale un attacco frontale ai codici universali compreso quello dell'etica cristiana, bensì un graduale processo di abbandono della pretesa stessa di universalità: nessuno dei codici secolarizzati è riuscito a mantenere la sua promessa di raccontare la verità sull'esperienza umana in modo credibile. Cosicché, non solo si è diffusa una generale sfiducia nei confronti dell'annuncio cristiano, ma viviamo ormai nella convinzione più o meno esplicita che la ragione umana sia uno strumento debole, incapace di portare a termine il compito di conoscere la realtà e di stabilire valori da tutti condivisibili. Tale sfiducia, poi, non sembra fare problema: assomiglia sempre più a una delusione compiaciuta, che

---

<sup>12</sup> Cf. F. BOTTURI, *Secolarizzazione e laicità*, in AA.VV. (a cura di P. P. Donati), *Laicità: la ricerca dell'universale nelle differenze*, Il Mulino, Bologna 2008, 295-337.



celebra la provvisorietà, l'incertezza, come esaltazione suprema della libertà di scegliere senza le fastidiose costrizioni del passato (etiche, religiose, sociali).

Dunque il punto attuale della parabola secolarizzante è una specie di “*gaia rassegnazione*”: l'uomo si scopre solo con se stesso, incapace – o semplicemente stanco – di cercare il senso umano della propria esperienza, ma paradossalmente “contento” che sia così e perciò disponibile, a sua insaputa, ai nuovi e subdoli dispotismi tecnocratici. La rassegnazione compiaciuta anestetizza il desiderio di edificare il bene comune, lasciando così le persone in balia di logiche che funzionano secondo fini che non sono più necessariamente umani.

Con questa “*gaia rassegnazione*” è poi del tutto compatibile anche quella sorta di reviviscenza post-secolare del religioso, che apparentemente potrebbe sembrare un'inversione della parabola secolarizzante, ma che, il più delle volte, ne è l'estrema accentuazione: la religione cristiana, ad esempio, viene oggi valorizzata come un'etica finalmente libera da ogni pretesa di verità, dunque come un'etica senza fede e soprattutto senza Chiesa: «*nel mondo in cui Dio è morto* – scrive ad esempio il filosofo italiano Vattimo –, si sono dissolti i metaracconti e si è fortunatamente demitizzata ogni autorità, anche quella dei saperi “oggettivi”; la nostra unica possibilità di sopravvivenza umana è riposta nel precetto cristiano della carità»<sup>13</sup>.

Si capisce bene con ciò che non si tratta di un attacco frontale: non si nega la carità, anzi, la si afferma, privandola però di ogni pretesa di dire qualcosa di vero sul significato dell'esperienza umana. Vattimo lo dice senza mezzi termini: bisogna dire «addio alla verità»<sup>14</sup>. E continua con coerenza: solo quando la verità si sarà «consumata nella carità», allora la carità sarà pura e autentica. È come dire *caritas in caritate*: la carità è pensata come una pratica

---

<sup>13</sup> R. RORTY - G. VATTIMO, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, tr. it. di S. Cabala, Garzanti, Milano 2005, 57.

<sup>14</sup> Cf. G. VATTIMO, *Addio alla verità*, Meltemi, Roma 2009.

che si attesta da sé<sup>15</sup>. Quel che non si capisce è perché questa carità rassegnata non dovrebbe consumarsi anch'essa nel nulla, o trasformarsi nel suo contrario, se – per l'appunto – la sua pratica non ha a che fare con la verità di chi siamo, ma solo – ultimamente – con quel che sentiamo.

#### 4. Nuova laicità

Considerata questa atmosfera che respiriamo, si capisce quanto sia divenuto difficile comunicare tra persone che hanno concezioni del mondo così diverse e contrastanti. Non è un caso che le democrazie siano oggi per lo più in crisi: la difficoltà a comunicare è un sintomo che non possiamo sottovalutare, se vogliamo difendere lo spazio politico di una convivenza democratica. Habermas è sempre stato particolarmente attento a questo indicatore: «la condizione in cui si trova una democrazia si può accertare solo sentendo il polso del suo spazio pubblico politico»<sup>16</sup>. Ed è abbastanza ovvio che la gaia rassegnazione non è proprio una buona terapia: bisognerebbe infatti togliere la parola a chiunque (e non sono solo ai cristiani) non abbia intenzione di compiacersi di dire “addio alla verità”. Questa neutralizzazione dello spazio pubblico riduce drasticamente i “battiti” del polso democratico. Naturalmente la ricetta per avere uno spazio pubblico vitale non può nemmeno essere – come già abbiamo escluso – la deduzione del politico dal teologico.

Un'intelligente soluzione è piuttosto quella immaginata ancora da Maritain, nel suo discorso all'Unesco del 1947 (*La voie de la paix*). In quell'occasione, Maritain affermò che, dato il fatto della pluralità irriducibile degli attori sociali, l'ambito politico deve puntare a convergere verso un «pensiero comune pratica», cioè uno «stesso

---

<sup>15</sup> Al contrario, la carità ha il suo senso come «forza che ha la sua origine in Dio, Amore eterno e Verità assoluta» (BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, 1).

<sup>16</sup> J. HABERMAS, *La condizione intersoggettiva*, tr. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2005, 18.

insieme di convinzioni volte all'azione»<sup>17</sup>. Il che implica accettare l'inevitabile divergenza delle visioni del mondo, scommettendo al contempo sulla possibilità di intendersi concretamente sul da farsi. Questo non vuol dire rinunciare al piano della giustificazione teorica dell'agire pratico (questa rinuncia sarebbe già nichilista); significa piuttosto riconoscere che l'ambito politico non necessita, per essere in buona salute, del consenso totale (assai improbabile) intorno a visioni sostantive della vita. Solo così si realizza quel *bene comune* essenziale che Maritain suggeriva, quando parlava della società umana come "corps de communications sociales". Come s'è detto, il bene comune secondo la visione cristiana abbraccia l'intera vita dell'uomo e non solo quella storica, ma questo non produce a livello di convivenza civile una pretesa di condivisione totale. Piuttosto l'ampiezza di visione sostiene l'impegno a contribuire al bene comune sociale essenziale e ad animarlo con una costante sollecitazione verso un orizzonte ulteriore integralmente umano.

Se però accettiamo questo, dobbiamo accettare anche di abbandonare significati secolaristi e meramente oppositivi di *laicità*: se l'obiettivo del politico è un pensiero pratico comune, anche i cittadini credenti debbono poter dire la loro<sup>18</sup>. Di nuovo, ciò non implica trasformare il politico nell'etico o nel religioso. Significa però che il politico deve essere l'ambito in cui tutti i "diversi" debbono avere la possibilità di contribuire responsabilmente al bene comune della comunicazione, cercando di spiegare ciò che per loro vale, in un linguaggio che sia accessibile a tutti. Si può allora essere giustamente perplessi di fronte alla presunta laicità di scelte politiche che mirano a eliminare ogni riferimento religioso nello spazio pubblico: quel che si ottiene, infatti, non è un pensiero pratico comune, bensì un minimo comune denominatore, rispetto al quale le differenze culturali subiscono di fatto una privatizzazione

---

<sup>17</sup> MARITAIN, *La voie de la paix*, 158.

<sup>18</sup> Cf. *Regard catholique sur la laïcité*, Documents Episcopat n. 9/2010.

estraniante<sup>19</sup>. È veramente pubblico, e perciò sanamente laico, solo quello spazio che scommette sulla libertà dei cittadini, credenti e non credenti, di mettersi nel gioco di una “narrazione reciproca”, cioè di mettersi nell’opera comune di raccontare il significato della propria esperienza, secondo una logica – come insegna Ricoeur – di reciproco, seppur faticoso, riconoscimento<sup>20</sup>.

Il che ci fa capire un altro punto importante: l’impegno a *tra-durre* la propria visione del mondo in un linguaggio comprensibile anche da chi non la condivide non deve gravare solo sui cittadini credenti, ma dev’essere inteso – ricorda giustamente Habermas – come «un [comune] impegno collaborativo»<sup>21</sup>.

Solo per questa via si può arrivare finalmente a parlare in modo sensato di *solidarietà*. In tal misura, non è certo da sottovalutare il consenso con chi ritiene la carità “l’unica possibilità di sopravvivenza umana”: possiamo infatti essere d’accordo sulla convenienza pratica di agire in modo solidale, purché però si rinunci a dire (in modo del tutto anti-comunicativo) che l’*unico* modo per difendere la solidarietà sarebbe la rinuncia alla verità. Anzi, ci dev’essere piuttosto la disponibilità a lasciarsi interrogare anche da ragioni tipicamente religiose della prassi solidale. Il che ci autorizza a fare un ultimo delicato passaggio.

---

<sup>19</sup> Cf. F. BOTTURI, *Secolarizzazione e laicità*, in P. DONATI (dir.), *Laicità: la ricerca dell’universale nelle differenze*, Il Mulino, Bologna, 2008, pp. 295-337; cf. il *Rapporto sulla laicità. Il testo della Commissione Stasi*, prefazione di S. Romano e postfazione di E. Bianchi, Scheiwiller, Milano 2004, su cui si è modellata la legge francese sul comportamento religioso pubblico. Cf. anche M. GAUCHET, *La religion dans la démocratie, Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris 1998 e M. TROPER, *French Secularism or Laïcité*, «Cardoso Law Review», 21 (2000), pp. 1267-1284.

<sup>20</sup> P. RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, Editions Stock, collections “Les Essais”, Paris 2004.

<sup>21</sup> J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, tr. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2006, 35.

### 5. *Implicazioni sociali dei misteri cristiani*

«E precisamente cosa c'è di più urgente di richiamare l'uomo a se stesso?»<sup>22</sup>. Questo invito di De Lubac è quanto mai vero oggi, nell'epoca delle disillusioni. Si tratta di *rivelare* l'uomo, a partire dalla sua esperienza più originaria e inconfondibile: non si impara, né quindi si può ragionevolmente decidere di fare il bene, di essere solidali con l'altro, se non si è mai fatta l'esperienza di relazioni buone, relazioni – cioè – con qualcuno che ha a cuore lo sviluppo della nostra libertà. Questa esperienza primaria, elementare, custodisce una verità irrinunciabile, che fortunatamente resiste. Una verità che il cristianesimo continua a raccontare. Ecco perché sarebbe un errore tapparsi preventivamente le orecchie: se infatti non ci fosse più nessun racconto in grado di difendere quella verità elementare dell'esperienza, come potremmo evitare una difesa banalmente retorica della dignità umana e della solidarietà?

È per questo che lo stesso Habermas ritiene del tutto giustificabile «l'ammissione di enunciazioni religiose non tradotte nella sfera pubblica». Il motivo è semplice: uno Stato veramente democratico «non può scoraggiare i credenti e le comunità religiose dall'esprimersi come tali anche politicamente, perché non può sapere se, in caso contrario, la società laica non si privi di importanti risorse di creazione del senso»<sup>23</sup>. E il racconto cristiano del senso della solidarietà è un caso tipico di questo genere di risorse politicamente rilevanti.

Prendiamo ad esempio un passaggio della *Lettera di Giacomo*, straordinariamente carico di implicazioni sociali: «Estote autem *factores verbi*, et non *auditores tantum*, fallentes vosmetipsos – Siate di quelli che mettono in pratica la Parola, e non ascoltatori soltanto, illudendo voi stessi» (1,22). La risorsa politicamente rilevante

---

<sup>22</sup> H. DE LUBAC, *Catholicisme*, édité sous la direction de Michel Sales; Cerf, Paris 2003, 300.

<sup>23</sup> HABERMAS, *Tra scienza e fede*, 34.

racchiusa in questo testo non è da fraintendere: non si tratta ovviamente di appiccicare la “Parola” di cui parla Giacomo alla sfera pubblica (lo abbiamo ripetutamente escluso); si tratta piuttosto di domandarsi che cosa implica, per il bene della comunicazione, il fatto che un cristiano sia chiamato a *praticare* la Parola. La risposta sembra venire dalla metafora che Giacomo utilizza, per spiegare che cosa accade ai soli “*auditores*”: essi diventerebbero come chi si guarda allo specchio e, vedendo solo la propria immagine riflessa, subito si dimentica chi egli realmente sia, ma resta condizionato dalla sua immagine fugace: non ha autentica coscienza di sé, ha solo immaginazione di sé. Il che, potremmo tradurre, è esattamente l’illusione di Narciso. Ora, come è facile capire, è improbabile che Narciso pratichi la solidarietà, cioè proprio uno dei requisiti primari di una società che difende il bene comune. Chi, al contrario, mette in pratica la Parola, cioè semplicemente si occupa di chi ha bisogno, comprende, attraverso l’esperienza, che il suo essere reale, il suo *consistere* umano, la sua relazione con sé, dipendono dalle buone relazioni che intrattiene con gli altri: «la solidarietà solidifica»<sup>24</sup>, dice ancora – con grande efficacia – De Lubac. Detto in altri termini, diventare “*factores verbi*”, cioè praticare la solidarietà, significa – come si legge nella *Sollicitudo rei socialis* – *vedere l’altro* e non *solo* se stessi (come accade ai soli *auditores*)<sup>25</sup>.

Insomma è un’intera antropologia che la pratica solidale rivela e che il racconto cristiano aggancia al “disegno architettonico” di Dio. Per questo Giovanni Paolo II si riferisce al racconto di Ge-

---

<sup>24</sup> DE LUBAC, *Catholicisme*, 287.

<sup>25</sup> «La solidarietà ci aiuta a vedere l’“altro” – persona, popolo o Nazione – non come uno strumento qualsiasi, per sfruttarne a basso costo la capacità di lavoro e la resistenza fisica, abbandonandolo poi quando non serve più ma come un nostro “simile”, un “aiuto” (*Gen* 2,18), da rendere partecipe, al pari di noi, del banchetto della vita, a cui tutti gli uomini sono egualmente invitati da Dio» (GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo rei socialis*, 39).

*nesi* e ricorda l'importanza di risvegliare la *coscienza religiosa* degli uomini e dei popoli. C'è infatti custodito in questa coscienza un significato dell'esperienza umana che è davvero irrinunciabile. Del resto, abbiamo sotto gli occhi gli effetti di questo *aut aut*, decisivo per il futuro della nostra vita sociale: o riusciamo a pensare l'idea che ognuno di noi ha bisogno di essere aiutato ad essere libero; oppure la vita umana diviene merce di scambio. Di questo aiuto, tutti hanno bisogno e dunque tutti ne sono responsabili, dal momento che niente può sostituirlo o surrogarlo<sup>26</sup>. È un paradosso, certo. De Lubac, a modo suo, lo esprimeva così: «alla radice si può immaginare la persona come una rete di frecce concentriche; nel suo sviluppo, se è permesso esprimere il suo intimo paradosso con una formula paradossale, si dirà che è un centro centrifugo»<sup>27</sup>.

“Centre centrifuge” significa che siamo interdipendenti, non però nel senso di un'interazione meccanica, ma nel senso etico di una corresponsabilità di quel bene primario che è la relazione di reciproco aiuto, in cui consiste (si “solidifica”), la nostra umanità. Inteso in questo modo, il pensiero dell'interdipendenza si chiarisce proprio come uno di quei “comuni pensieri pratici” cui Maritain faceva riferimento: la corresponsabilità, una volta riconosciuta, diventa convinzione che dirige l'azione, esige – cioè – dei *factores* del bene primario dell'aiuto (il che non significa essere per forza credenti).

### 6. *Il travaglio contemporaneo e la virtù della solidarietà*

Se collochiamo questo pensiero nel contesto dell'attuale mondo globalizzato (a livello ecologico, comunicativo, economico e finanziario, geo-politico) ci rendiamo conto di quanto sia attuale, concreta e discriminante la pratica della solidarietà come condizione di quella socio-politica. Ed è anche facile comprendere come

---

<sup>26</sup> Cf. M. HEIMBACH-STEINS, *Diaconie et identité chrétienne*, «Revue d'éthique et de théologie morale» 265, sept 2011, pp. 91-102.

<sup>27</sup> DE LUBAC, *Catholicisme*, 289-290.

l'unica alternativa concreta ad una visione globale solidale sia non certo un democraticismo neutrale, bensì un confronto sempre più spietato tra politiche di potenza. Proviamo a dare anche solo uno sguardo all'attuale crisi economico-finanziaria globale<sup>28</sup>: come non riconoscere che non è in gioco solo un problema tecnico, un disfunzionamento del sistema, bensì una patologia più profonda, che implica un intero modo di concepire l'umano? Come non vedere che se non si agisce responsabilmente a questo livello etico-antropologico, nemmeno il mercato meglio congegnato e garantito risolverà il problema? Ecco perché varrebbe la pena, letteralmente, affrontare la crisi pensandola anche come *travaglio*, in analogia con il senso tipicamente materno del termine: «una condizione di sofferenza anche acuta, ma con lo sguardo già rivolto alla vita nascente»<sup>29</sup>. Il che significa, fuor di metafora, affrontare la crisi provando a sostenere la fatica di sperare per un modo nuovo, più vero, di essere insieme. Un modo che, se ci pensiamo bene, si attua proprio seguendo le due coordinate (orizzontale e verticale) dello «schizzo architettonico» proposto da Benedetto XVI. Infatti, non è possibile nemmeno immaginare «un nuovo ordine economico-produttivo, socialmente responsabile e a misura d'uomo»<sup>30</sup> senza i quattro «ingredienti» di cui abbiamo detto:

(i) bene comune: non esiste benessere economico sostenibile, se non ricostruendo pazientemente quella fiducia tra le persone che la crisi finanziaria ha intaccato (cioè il *bene comune immanente*),

---

<sup>28</sup> La crisi è stata oggetto di riflessione da parte della Commissione Famiglia e Società della Conferenza Episcopale Francese. Cf. CONFÉRENCE DES EVÊQUES DE FRANCE. CONSEIL FAMILLE ET SOCIÉTÉ, *Grandir dans la crise*, Ed. Bayard/Cerf/Fleurus Mame, Paris 2011.

<sup>29</sup> A. SCOLA, *Crisi e travaglio*, Solennità dell'ordinazione di Sant'Ambrogio Vescovo e Dottore della Chiesa, Discorso del Cardinale Angelo Scola, Arcivescovo di Milano, Milano 6 dicembre 2011, p. 3. Cf. anche E. LASIDA, *Le goût de l'autre. La crise, une chance pour réinventer le lien*, Albin Michel, Paris 2011.

<sup>30</sup> BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, 41.



e solo lasciando al contempo libera la speranza di compimento del desiderio umano al di là di ogni possibile ordine economico-sociale (*Bene comune increato*).

(2) dignità umana: non esiste fiducia senza un ordine economico in cui il valore della persona sia riconosciuto come irrinunciabile, cioè senza generare «un bene secondo la giustizia che deve riversarsi sulle persone e che ha come valore principale l'accesso delle persone alla loro libertà di svilupparsi»<sup>31</sup>.

(3) solidarietà: non ci può essere un ordine economico giusto, rispettoso della dignità della persona, senza reimparare a usare dei beni in un modo opposto alla logica ossessiva del profitto. A questo proposito è opportuno ricordare, con i Vescovi francesi, che noi «discepoli di Cristo siamo più spinti dalla carità in questo periodo di crisi economica e sociale. Le povertà d'oggi sono forse meno nuove che radicali»<sup>32</sup>.

(4) sussidiarietà: non esiste uso solidale dei beni senza confidare nella partecipazione responsabile di ciascuno, cioè senza quella libertà d'iniziativa che può davvero cambiare le cose, portandoci fuori dalla crisi.

Un'architettura complessa, che può forse scoraggiare, ma che, in realtà, ha un punto di partenza semplicissimo. Ci riporta – come già detto con De Lubac – a quello che siamo veramente: soggetti interdipendenti, capaci di rispondere moralmente di questo fatto, cioè capaci – per l'appunto – di diventare solidali.

Possiamo, in questo modo, affermare con il compianto cardinal Lustiger:

«i principali problemi della crisi mondiale (miseria, sottosviluppo, guerre, ecc.) hanno una soluzione tecnica possibile. Noi potremmo nutrire tutti gli uomini, sviluppare tutti i paesi nuovi, interrompere la corsa agli armamenti, ecc., se lo volessimo. Ebbene, di fatto non abbiamo i mezzi

---

<sup>31</sup> MARITAIN, *La personne et le bien commun*, 203.

<sup>32</sup> EVEQUES DE FRANCE, *Lettre du 8 novembre 2009*.

tecnici disponibili perché non vogliamo il buon fine. L'impossibilità si trova quindi nelle nostre volontà, nei nostri cuori. Ragion per cui le uniche risposte vere saranno quelle spirituali, oppure non lo saranno. Il futuro di una società umana è anzitutto una questione di carità»<sup>33</sup>.

Per questo è appropriato parlare di solidarietà in occasione della Quaresima. La solidarietà non può essere scambiata per sentimentalismo: perché dipende da un giudizio pratico sulla nostra comune condizione umana. Ed è proprio da questo giudizio che dobbiamo partire. Aggiungendo che si tratta davvero di imparare una *virtù*<sup>34</sup>. Essere virtuosi, come dice Sant'Agostino, significa usar bene le cose di cui potremmo usar male<sup>35</sup>. In che senso, dunque, la solidarietà ci fa usare bene di qualcosa?

La risposta è molto concreta e, ancora una volta, può essere meglio compresa come un'implicazione sociale dei misteri cristiani. La solidarietà, infatti, significa dare qualcosa di proprio agli altri. Se non arriva fino a questo punto, è un inganno sentimentale o peggio (torniamo ai due luoghi comuni di cui si è detto all'inizio). Se invece arriva a questo punto, allora diventa – come dice San Tommaso – «buon uso del denaro»<sup>36</sup>; cioè si combina concretamente con la liberalità, ovvero con quella disposizione d'animo di chi – dice ancora Tommaso – «è libero dall'affetto» verso le cose materiali, dunque è libero per gli altri.

---

<sup>33</sup> *Le rôle de l'Eglise aujourd'hui : Mgr. Lustiger s'explique*, dans Paris Notre-Dame n° 24, 27 avril 1984, p. 6.

<sup>34</sup> «Si tratta, innanzitutto, dell'interdipendenza, sentita come sistema determinante di relazioni nel mondo contemporaneo, nelle sue componenti economica, culturale, politica e religiosa, e assunta come categoria morale. Quando l'interdipendenza viene così riconosciuta, la correlativa risposta, come atteggiamento morale e sociale, come "virtù", è la solidarietà» (GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo rei socialis*, 38).

<sup>35</sup> Cf. AGOSTINO, *De Lib. Arbit.*, II, 19, 50.

<sup>36</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 117, a. 4.

Ora, non è forse vero che questa libertà dal denaro dovrebbe proprio essere un'implicazione quasi naturale per chi crede nella vita eterna? E non è forse vero che questa implicazione aiuta a edificare la convivenza degna dell'umano? Anche l'idea di *virtù* va dunque riabilitata, perché la pratica solidale di cui abbiamo bisogno deve radicarsi non solo in un complesso di idee e in una prospettiva culturale, ma anche in una disposizione soggettiva acquisita con l'esercizio in un contesto educativo e vissuta con maturità in un impegno comunitario e storico-sociale.

È nota l'affermazione lapidaria di Kant sulla necessità di un ordine giusto: «Se la giustizia scompare, non ha più alcun valore che vivano uomini sulla terra»<sup>37</sup>. Ma forse, arrivati a questo punto, bisognerebbe aggiungere qualcosa, magari facendo un passo indietro, fino a Sant'Ambrogio. Qual è – si chiede Sant'Ambrogio – il fondamento, la *ratio* che fa di una società una società umana? «La natura del vincolo sociale presenta due aspetti, la giustizia e la beneficenza che chiamano anche libertà e generosità»<sup>38</sup>.

È proprio questa *ratio* che l'etica cristiana ha a cuore, quando gioca la sua partita pubblica per una vita sociale migliore, in un tempo di crisi e di travaglio come quello che stiamo vivendo.

✠ Cardinale Angelo SCOLA  
Arcivescovo di Milano

---

<sup>37</sup> I. KANT, *Principi metafisici della dottrina del diritto*, par. 49.

<sup>38</sup> AMBROGIO, I *De Offic.*, c. 28.

### **Abstract**

Riflessione teologico-sapienziale del Card. Scola, Arcivescovo di Milano, sul tema della solidarietà. Al di là della facile retorica sul “buonismo” e sulle “belle parole”, si radica il tema della solidarietà in un solido contesto teologico, al di fuori del quale perderebbe di senso per dileguarsi in un generico umanitarismo. Attingendo ai concetti propri della Dottrina Sociale della Chiesa, si sottolinea, in particolare, l’intersezione tra dimensione orizzontale (subsidiarietà-solidarietà) e verticale (bene comune), per focalizzarsi sulla persona come orientata ad un fine soprannaturale, e ancorata saldamente nella Verità.

\*\*\*

Le thème de la solidarité s’insère dans un solide contexte théologique, en dehors duquel il deviendrait un vague “bonisme”. En utilisant les concepts propres à la doctrine sociale de l’Eglise, on souligne, en particulier, l’interférence entre subsidiarité-solidarité et bien commun, pour se centrer sur la personne orientée vers une fin surnaturelle et accrochée solidement à la Vérité.

\*\*\*

The theme of solidarity inserts itself in a solid theological context, outside of which it would become a generic "do-goodism". Drawing upon the characteristic concepts of the Social Doctrine of the Church, underlined in particular is the intersection of subsidiarity-solidarity and common good, to focus oneself on the person oriented to a supernatural end, anchored firmly in the Truth.

\*\*\*

O tema da solidariedade é inserido em um sólido contexto teológico, e que fora de tal contexto tornar-se-ia um simples “bonismo”. Atingindo aos conceitos próprios da Doutrina Social da Igreja, sublinha-se, em particular, a interseção entre subsidiariedade-solidariedade e bem comum, para focalizar-se sobre a pessoa orientada a um fim sobrenatural e ancorado solidamente na Verdade.

**Gaspare Pitarresi**

**L'INVISIBILE SI MANIFESTA NEL CORPO.  
Visione e profezia in Ildegarda di Bingen**

«E udii la voce dal cielo che mi ordinava di dire così:  
ora sia lode a Dio nella sua opera,  
cioè nell'uomo [...]»<sup>1</sup>

*Introduzione*

Il XII secolo, in cui Ildegarda di Bingen vive ed opera, è indicato dalla bibliografia solitamente come inizio dell'Alto Medioevo. Un periodo caratterizzato dal "ri", difatti si assiste a una ri-presa, a un ri-volgimento, a ri-forme, qualificato dalla ricerca di nuovi valori ideali, da un'aspirazione al progresso scientifico, dall'approfondimento scolastico-sistematico del pensiero.

Chiamata la sibilla del Reno, Ildegarda studiò sui testi dell'enciclopedia medievale di Dionigi l'Aeropagita e di S. Agostino. Per il periodo storico in cui è collocata Ildegarda di Bingen, si può affermare che fu una monaca controcorrente e anticonformista. Studiò a lungo occupandosi di teologia, musica<sup>2</sup> e medicina<sup>3</sup>.

---

\* Lavoro scritto per il Seminario «Razionalità e mistica (secoli XI-XII)» sotto la direzione del prof. Alfredo Simón della Facoltà di Filosofia del Pontificio Ateneo S. Anselmo [n.d.r.].

<sup>1</sup> ILDEGARDA DI BINGEN, *Il libro delle opere divine*, Quinta visione della terza parte, § XXXVIII, a cura di M. Cristiani e M. Pereira, Mondadori, Milano 2003, 2010<sup>4</sup>, 1121.

<sup>2</sup> Oltre all'*Ordo Virtutum* si consideri la notevole quantità di lavori musicali, raccolti sotto il nome di *Symphonia harmoniae celestium revelationum* e i *Carmina* (canti).

<sup>3</sup> Scrisse diversi libri sulle piante, annotando l'applicazione delle erbe alla

Ildegarda fu inoltre fondatrice del monastero di Bingen, e non pochi furono i contrasti con il clero; tuttavia riuscì a rovesciare il concetto monastico che fino allora era, e per molto tempo ancora sarebbe stato, inamovibile, preferendo una vita di predicazione aperta verso l'esterno a quella più tradizionalmente claustrale.

Ildegarda si serve di alcuni elementi umani per comprendere analogicamente la Trinità e la corporeità in un *modo nuovo*.

È onesto riuscire a comprendere il pensiero di un autore sforzandosi di entrare nella sua prospettiva, di incamminarsi per il sentiero intellettuale, e in questo caso anche spirituale, che ha tracciato. Solo attraverso quest'atto di umiltà è possibile cogliere la novità di un autore e accogliere la sua proposta. Evidentemente, non si tratta in questa sede di svolgere un'ermeneutica dei testi. Così com'è necessario circoscrivere l'autore nel suo tempo, in questo modo si rileveranno i punti di contatto e di superamento di un autore rispetto al "sentire comune" del suo tempo. "Abitare" il pensiero di Ildegarda richiede fatica soprattutto per il suo linguaggio e la datazione dei suoi scritti, la loro interpretazione è difatti ancora tutta da decifrare.

In conclusione, dopo una rapida presentazione delle visioni del *Liber Divinorum Operum*, rileveremo la sua lettura simbolica

---

medicina. Una posizione centrale nel pensiero di Ildegarda – di carattere assai forte ma cagionevole di salute – la occupa la *Viriditas*, l'energia vitale intesa come rapporto filosofico tra l'uomo con le sue riflessioni e le sue emozioni e la natura, preziosa alleata anche per guarire dalle malattie. Un notevole contributo diede pure alle scienze naturali, scrivendo due libri che raccoglievano tutto il sapere medico e botanico del suo tempo e che vanno sotto il titolo di *Physica* ("Storia naturale o Libro delle medicine semplici") e *Causae et curae* ("Libro delle cause e dei rimedi o Libro delle medicine composte"). Ebbero anche grande fama le sue lettere a vari destinatari e che trattano di diversi argomenti, nelle quali Ildegarda risponde soprattutto a richieste di consigli di ordine spirituale.

tentando di astrarre alcune chiavi di lettura<sup>4</sup> che, a nostro avviso, sembrano prevalere: l'itinerario e la Vita come Libro.

### *Il Contesto storico*

Prima di introdurre la voce di Ildegarda è opportuno contestualizzare l'ambiente storico, poiché da questo è possibile rilevare il senso del pensiero profetico di questa donna.

Il XII secolo è un periodo storico caratterizzato da diverse iniziative di riforma monastica (Cluny, Gorze) che contribuiscono a dare impulso alla vita della Chiesa, che in molti campi aveva manifestato segni di decadenza<sup>5</sup>. A questo si aggiunge la paura della fine del mondo alla fine del millennio, paura dell'AntiCristo che sfocia in due diverse posizioni: chi predilige forme di ebbrezza terrene da una parte, e chi si rifugia in aneliti di redenzione dall'altra.

La vita è compresa come "penitenza", la carne mortificata, la vita dello Spirito in contrapposizione alla carne. "Sacrificio" e "mortificazione" sono due possibili chiavi di lettura di molte pagine di questa storia della Spiritualità in cammino. La tensione di un'esistenza compresa tra due mondi, quello terrestre e quello del paradiso, prediligeva una mediazione che passava per la via dura della mortificazione. Il passaggio dal terrestre al paradiso così risultava un itinerario penitenziale.

---

<sup>4</sup> Noi ci riferiamo soprattutto a due metafore: il cammino (l'itinerario) e alla vita come libro, coscienti che possono essere individuate tante altre chiavi di lettura, ma per lo spazio di questo articolo preferiamo individuarne solo due.

<sup>5</sup> Ci riferiamo alla simonia, al rilassamento dei costumi nel clero e nei monasteri, alle controversie tra il potere laico e quello ecclesiastico, che conducono da una parte a un'epoca di aspro dissidio determinato dalla lotta per le investiture e dagli scismi, ma dall'altra al fanatismo religioso che si esprime specialmente nel settarismo dei catari.

La rivoluzione del XII secolo dal punto di vista spirituale, intellettuale e profano è innanzitutto una corrente in cui l'Occidente cerca una propria autonomia culturale<sup>6</sup>. Sono presentate le prime università, che poi, un secolo più tardi, sarebbero divenute le guide nella vita culturale e avrebbero sottoposto la fede tradizionale, il pensiero naturalistico e la scienza medica alla ricerca sistematica e alla formulazione scolastica. L'aspirazione alla bellezza e all'armonia cerca così nuove strade. Tuttavia rimane vivo quel modo di pensare franco e schietto, tipico della civiltà rurale che trova espressione non solo in opere di diversi autori, ma anche nella lingua immaginosa di Ildegarda di Bingen, che però annuncia già l'anelito verso una Chiesa sciolta da ogni legame di potere terreno, nell'esercizio di una sovranità indipendente, aldilà e al di sopra di ogni confine e cultura<sup>7</sup>.

Ci chiediamo dunque, come si colloca Ildegarda di Bingen in questo sfondo storico?

*La voce mistica di Ildegarda di Bingen: entrare nella storia in modo nuovo*

Ildegarda nacque nel 1098 a Bermersheim, un villaggio ad otto ore di cammino da Magonza. È all'età prematura di otto anni, a causa della sua fragile salute, che viene portata nel convento di Disibodenberg dai nobili genitori, Ildeberto e Matilda di Vendersheim, dove fu cresciuta e formata dall'aristocratica Jutta di Sponheim ritiratasi in monastero. Tra 1112 e il 1112 prende i voti per le mani del vescovo Ottone di Bamberg.

Solo in età avanzata parlerà e scriverà delle sue visioni, da lei definite come «visioni non del cuore o della mente, ma dell'anima».

---

<sup>6</sup> Cf. R. TERMOLEN, *Ildegarda di Bingen. Biografia*, LEV, Città del Vaticano 2001, 7.

<sup>7</sup> Cf. *ivi*, 8.



Nella sua teologia affiora una spiccata sensibilità femminile affascinata dalla Trinità e consapevole della corporeità come segno visibile del divino. Tra le diverse opere di Ildegarda menzioniamo soltanto la sua trilogia mistica composta dai seguenti libri profetici: lo *Scivias* (Conosci le vie), il *Liber Divinorum Operum* (Il libro delle opere divine) e l'*Ordo Virtutum* (La schiera delle virtù, opera drammatica musicata).

Badessa, profetessa, battagliera ma principalmente donna. Non si può trascurare il suo “dire”, il suo pensiero se non facendoci penetrare dal suo stesso sguardo. Uno sguardo che fa riferimento al rapporto tra la creazione e l'uomo cui essa è affidata. Un pensiero “in contesto” diremmo oggi, caratterizzato da un dire profeticamente pro-mettente, non esclusivamente mistico, poiché la sua visione non è finalizzata all'unione della sua anima con Dio, ma si traduce in un messaggio alla Chiesa e agli uomini del suo tempo e di tutte le sue epoche successive.

Le sue visioni ancora lasciano non poche perplessità a teologi e psicologi, soprattutto perché risulta difficile inquadrarla in uno qualsiasi degli schemi più consueti. Così si rileva che essa non è, come Bernardo di Chiaravalle, immersa nella Passione di Cristo fino a diventarne partecipe, non si abbandona come Santa Teresa d'Avila a un dolce delirio d'amore. Le visioni di Ildegarda riproducono un “linguaggio”, diventano narrazione. E sappiamo quanto possa essere interessante il genere della narrazione per il binomio mistica/antropologia.

Dalle sue visioni rileviamo due importanti elementi che sembrano accompagnarci nella comprensione del pensiero dell'autrice: la corporeità e la Trinità. Una ri-comprensione della corporeità come luogo dell'antropologia, già abbozzata nel lontano alto Medioevo per opera di una donna.

L'evento straordinario delle visioni, classificate dalla Chiesa come rivelazioni private<sup>8</sup>, abbisognava di ulteriori conferme, ma queste

---

<sup>8</sup> Così, il riconoscimento degli scritti relativi allo *Scivias*, da parte di papa

non tardano, così scrisse a Bernardo di Chiaravalle nell'ottobre del 1147 invocando un suo consiglio. La risposta di S. Bernardo conteneva parole di incoraggiamento a proseguire il difficile cammino intrapreso, a condizione che l'umiltà e la fede le facessero guida. Quando ormai era ritenuta un'autorità all'interno della Chiesa, Papa Eugenio III nel 1147 lesse alcuni dei suoi scritti durante il Sinodo di Treviri. Bernardo di Chiaravalle si adoperò affinché venisse data pubblica lettura dei capitoli dello *Scivias* redatti sino ad allora. Ildegarda ottenne così il pieno riconoscimento del suo dono profetico e visionario e, cosa ancora più importante, non ebbe più timori ed esitazioni nell'affermare l'assoluta ed incontrovertibile legittimità e verità delle parole e delle azioni che le visioni le suggerivano<sup>9</sup>.

Ma in realtà le sue visioni furono di *natura storica*, non privata. Si tratta pertanto di entrare nella storia in un modo nuovo: quello delle *Visioni*.

La profezie di Ildegarda, con i suoi riferimenti al presente e al futuro, deve ammonire, scuotere, esortare e incoraggiare nello stesso tempo. Come una *tromba*, per usare un'immagine cara a Ildegarda, deve far risuonare ciò che le viene rivelato, non ciò che essa stessa pensa, sente, desidera, spera. Ildegarda viene a trovarsi in secondo piano, "dietro" il messaggio che porta, in modo tale che il quadro della sua vita possa ricavarci da questa visione profetica soltanto come un semplice abbozzo.

Non è difficile rilevare ora, un modo molto vicino a quello dei profeti. Così, se la paragoniamo a Geremia (*Ger* 1,1-20) rileviamo non poche affinità. Si pensi al peso della Parola che il profeta assu-

---

Eugenio III, significa soltanto che le affermazioni d'Ildegarda risultano conformi con la teologia contemporanea e non contengono formulazioni contrarie alla dottrina della Chiesa.

<sup>9</sup> ILDEGARDA DI BINGEN, *Ordo Virtutum. Il cammino di Anima verso la salvezza*, a cura di M. Tabaglio, Il segno di Gabriele editori, Verona 1999, 27-28.

me come compito difficile da portare alle nazioni<sup>10</sup>, così Ildegarda è chiamata a squillare come tromba per i suoi contemporanei<sup>11</sup>. O ancora, la stessa corporeità è coinvolta nella profezia tanto da poter affermare che si tratta di un “corpo sofferente”, corpo che vive, non solo “dice”, la consistenza e profondità del messaggio, così da farsi parola incarnata. Infine evidenziamo anche l’esser secondi a una Parola che abbisogna di noi per essere detta ma che non è “da” noi, piuttosto “con” noi. La profezia richiede un corpo, coinvolge Pensiero e Vita del profeta affinché possa rivelarsi. Un incarico divino: il compito inaudibile di risonare come tromba, di essere una porta che si apre per far penetrare il Creatore nella sua Creazione.

### *Dialettiche nel Liber Divinorum Operum*

#### *Parola e Visione*

Nella sua visione religiosa della creazione, l’uomo rappresentava la divinità di Dio, mentre la donna idealmente personificava l’umanità di Gesù.

Con le parole ascoltate nel corso di una visione, Ildegarda rappresenta se stessa e la propria esperienza con tale distacco da sembrare in realtà soltanto la portavoce di una Parola. Ella difatti non fu mai rapita al mondo, non poté mai sottrarsi alla condizione terrena quasi

---

<sup>10</sup> Sarebbe interessante mettere in sinossi le visioni di Ildegarda con le profezie di Geremia, ma evidentemente questo richiede uno spazio e un progetto che va aldilà delle possibilità che può contenere un articolo. Ci limitiamo a suggerire alcune citazioni del libro di Geremia per rilevare possibili richiami e/o affinità.

<sup>11</sup> Due citazioni di Geremia ci sembrano molto affini alla responsabilità della parola che riscontriamo anche in Ildegarda: «Ecco io ti metto le mie parole sulla bocca. Ecco, oggi ti costituisco sopra i popoli e sopra i regni [...]» *Ger* 1,9 e ancora «Tu poi, cingiti i fianchi, alzati e di loro tutto ciò che ti ordinerò» *Ger* 1,17. Sovente ritorna ne *Il Libro delle opere divine* l’espressione « di nuovo udii la voce dal cielo che così mi diceva ».

in assenza di peso, né entrare con i santi, con Cristo, con la Madonna o con gli angeli, in quel dialogo di cui raccontano altre mistiche.

Indubbiamente si possono evidenziare diverse letture a partire da un aspetto e/o da una tematica preponderante ne *Il libro delle opere divine*. Mentre a noi, per una riflessione, interessa sviluppare una possibile dialettica tra *Parola e Visione* che, credo si evidenzia sovente nel libro.

La specificità attribuita alla “visione” consiste nel fatto che mentre Ildegarda *vede*, i suoi occhi e le sue orecchie rimangono aperte al mondo circostante, cioè continua a rimanere nelle realtà quotidiane. Vi è una rinuncia all’ascesi esagerata propria di altre veggenti. Le visioni di Ildegarda non assumono caratterizzazione mistica, anzi si discostano dalla tipologia del rapimento dello spirito, dell’estasi.

Tuttavia, Ildegarda, come essa stessa fa continuamente notare, non sperimenta le visioni con l’intelletto, e neppure espone riflessione su ciò che ha veduto, ma riferisce senza alcun intervento personale ciò che vede, sente, percepisce. Proprio come una tromba, che non suona da sola, ma rende ascoltabile il suono che un altro v’introduce. Con l’immagine della tromba Ildegarda indica il compito della profetessa, il suo dovere specifico è difatti quello di proferire ciò che un Altro vuole comunicare agli uomini attraverso di lei, un farsi carne, un prendere forma della parola.

Una Voce, per i suoi contemporanei (pari a quella di Geremia rispetto ai propri) che annuncia i giudizi divini, e ciò perché conosce i misteri di Dio e ne proclama le opere nel senso degli Atti degli apostoli<sup>12</sup>. Tuttavia il suo messaggio non è mai rivolto a singole persone, ma è diretto sempre a tutto il corpo della Chiesa:

«È come se il vissuto personale desse forma alla visione, quanto ha caratterizzato il suo tempo, e quindi anch’essa: lo sconvolgimento dell’oc-

---

<sup>12</sup> Cf. R. TERMOLEN, *Ildegarda di Bingen. Biografia*, 14.

cidente, le lotte tra Chiesa e impero, la corruzione dei costumi del clero, i tentativi cluniacensi di riforma, l'idea della crociata e l'eresia [...] e le dolorose sofferenze del corpo malato»<sup>13</sup>.

Il mondo metaforico di Ildegarda è non solo strettamente affine a testi escatologici veterotestamentari e a lei familiari, ma è anche ricavato dal vissuto quotidiano del suo tempo. Ciò ci dice che Ildegarda non è mai una santa fuori della realtà, immersa nelle sue visioni, come forse noi potremmo rileggere a distanza di secoli.

Nella sua “visione”, che come fenomeno psicologico non è stata ancora analizzata a fondo, Ildegarda vede e ascolta una specie di spettacolo “audio-visivo”, che l'avvolge completamente come una nube luminosa<sup>14</sup>. Le sue visioni non fanno che riproporre continuamente i profeti dell'Antico Testamento, la misteriosa Apocalisse, gli scritti dei primi dottori della Chiesa, le immagini contenute nei Salmi, i simboli tradizionali della Chiesa, che si trasformano in quel profondo stato d'immersione da lei chiamato “visione”, in immagini d'impressionante forza luminosa e di evidente drammaticità, spesso anche di oscura incomprendibilità<sup>15</sup>. Si tratta di uno specchio, la persona di Ildegarda, in cui *l'inaccessibile luce divina si rende visibile*, come guida che conduce attraverso la vita terrena alla beatitudine divina.

#### *Macro/micro-cosmo*

L'ultimo scritto della trilogia delle visioni, *Il libro delle opere divine*, si potrebbe definire innanzitutto come un'opera di cosmologia e antropologia. Composto tra il 1163 e il 1173, questo scritto illustra il macrocosmo e il microcosmo, i loro rapporti reciproci e quelli con il Creatore.

---

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Essa afferma ripetutamente: *vivens lux dicit*.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 18.

La figura dominante è quella di Dio Creatore Uno e Trino che sovrasta i cerchi del cosmo, che a loro volta racchiudono in sé la figura dell'uomo. Ne *Il libro delle opere divine* viene rivelata una visione che riguarda e coinvolge tutto il cosmo e lo rende beneficiario di salvezza universale. Tuttavia, le immagini che Ildegarda utilizza sono quelle che già ritroviamo nelle precedenti visioni: l'unità dell'ordine della creazione, che comprende il mondo rispettivamente degli angeli, delle creature (uomo-mondo-piante), della natura e della grazia.

L'origine dell'essere è da cercare nell'amore, e, punto centrale di questa creazione nata dall'amore è l'uomo, attorno al quale si dispongono in cerchi concentrici le sfere cosmiche. L'uomo veste i panni di collaboratore del Creatore nella formazione del mondo e pertanto ne risulta quale corresponsabile!

Ildegarda vede l'uomo in rapporto al macrocosmo, cioè al creato, partecipe dell'ordine naturale e al contempo soprannaturale. Si evince una polarità: l'uomo è egli stesso naturale-soprannaturale.

### *Corpo e parola*

Inoltre ne *Il Libro delle opere divine* emerge la vocalità della Parola. È la Voce del Verbo, riferendosi al Prologo giovanneo, che con voce tonante suscita e chiama a sé tutte le creature. Si tratta cioè di una lettura della creazione che vede il Verbo coinvolto, all'opera sin dagli inizi. C'è un far-essere e un ri-torno delle creature, un movimento di elezione e ricapitolazione.

Per cogliere questi passaggi bisogna tuttavia sottolineare che, la concezione di Ildegarda ne *Il libro delle opere divine*, ha un centro dal quale si evolve il suo pensiero di volta in volta profetico e visionario:

«il fondamento divino di tutte le cose, nella sua articolazione trinitaria, nel mistero dell'unità e rapporto delle persone divine, è la manifestazione delle persone divine, è la fiammeggiante visione da cui l'opera prende inizio, perché da questo fondamento nasce tutta la natura nella

sua infinita diversità, anzi la natura è teofania divina, il “*farsi*” divino nella ricchezza delle forme e della Scrittura a beneficio dell’uomo, come afferma Ugo di S. Vittore: “Dio si è fatto tutto per te, e tutto Dio ha fatto per te [...] questo uno è un tutto e tutto questo è uno, è la casa di Dio, è la città del re, è il corpo di Cristo, è la sposa dell’Agnello”<sup>16</sup>.

In un paragrafo a parte riprenderemo l’interesse di Ildegarda per il corpo, che merita di essere tenuto in considerazione. Qui ci limitiamo a far emergere come nel XII secolo alla cultura monastica, così come ad Ildegarda, sta a cuore il recupero dell’unità fra Dio e la natura, fra regno e sacerdozio, fra l’anima e il corpo, come una serie di trattati sull’anima dimostra<sup>17</sup>.

C’è una concezione del mondo, e con questa di creazione e di escatologia che vuole essere preservata. Ma non solo, ogni creatura ha le possibilità di poter risalire al Creatore, e cioè di concepirsi come “relativa-a”, “proveniente-da” e “agente-in”, e ciò è sigillato dal presupposto che in ogni creatura (sia essa animale o umana) si celano certi misteri nascosti di Dio, che né l’uomo né qualsiasi altra creatura conosce o percepisce<sup>18</sup>.

### *Trinità e corporeità*

Ildegarda si è servita di alcuni elementi umani per comprendere analogicamente la Trinità, come già nel suo *Scivias* scrive:

«la parola è fatta di suono, di pronuncia e di respiro. Il suono ha per effetto di far sentire la parola. La pronuncia rende possibile il comprenderla. Il respiro la porta verso chi l’ascolta. Così nel suono riconosci il Padre che con immensa forza tutto rivela ovunque, nella pronuncia il Figlio, generato dal Padre, nel respiro lo Spirito Santo, che soavemente

---

<sup>16</sup> M. CRISTIANI, *Introduzione*, in ILDEGARDA DI BINGEN, *Il Libro delle opere divine*, LXVI-LXVII.

<sup>17</sup> *Ivi*, LXVII.

<sup>18</sup> Cf. R. TERMOLLEN, *Ildegarda di Bingen. Biografia*, 174-175.

arde in entrambi. Ma dove non si sente alcun suono, non avviene nessuna pronuncia, né il respiro può alzare le sue ali e non si sente nessuna parola. Così il Padre, il Figlio e lo Spirito non sono diversi fra loro, ma operano assieme la loro opera. Come quindi le dette tre cose sono nella parola, così la sublime Trinità è nella sublime Unità»<sup>19</sup>.

E ancora ne *Il libro delle opere divine* leggiamo:

«l'uomo, infatti, con la vista conosce tutte le cose; e se fosse privo della vista sarebbe come un morto. Nell'udito sente tutti i suoni e le lodi dei segreti misteri e delle corti angeliche, nelle quali lo stesso Dio è lodato [...] nelle narici, poi, dimostra la sapienza che è un ordine profumato in tutti gli arti; cosicché l'uomo possa conoscere attraverso il profumo che cosa gli ordina la sapienza. Attraverso la bocca dell'uomo Dio designa la sua Parola, attraverso cui ha creato le cose, come anche con la bocca sono proferite tutte le cose per il suono della razionalità, poiché l'uomo proferisce moltissime cose facendo risuonare la sua bocca; come fece il verbo di Dio creando nell'amplesso dell'amore»<sup>20</sup>.

Si può facilmente scorgere come per Ildegarda il corpo possieda delle tracce da cui risalire al suo Creatore. In altri termini, l'uomo in quanto vertice dell'opera della creazione, oltre a comprendere tutto quello che Dio ha creato come un microcosmo nel macrocosmo, è l'essere in cui con maggior chiarezza risplendono le tracce del suo Creatore. E Ildegarda lo ha dimostrato per mezzo dell'analogia dei cinque sensi nel brano riportato, per lo meno riferendosi alla vista, all'udito, all'olfatto e al gusto<sup>21</sup>.

Ella vuole illustrarci il dialogo divino in seno alla Trinità come causa prima creatrice del cosmo, e inoltre la rivelazione dell'invisibilità attraverso ciò che è stato reso visibile, la vivificazione attraverso la forza dello Spirito Santo. Come dire che, la conoscenza

<sup>19</sup> ILDEGARDA DI BINGEN, *Scivias* II, *Visio* II, 7.

<sup>20</sup> ID., *Il Libro delle opere divine* I, *Visio* IV.

<sup>21</sup> C. DELL'OSSO, *Vestigia Trinitatis. Il corpo umano tra tarda patristica e medioevo* in RSR 22/1 (2008) 38-39.



di questo mistero antropologicamente trinitario e trinitariamente antropologico non è da spiegare ma da accettare come mistero poiché riconoscibile attraverso l'intelletto, percettibile attraverso i sensi, intellegibile, cioè razionale ma non spiegabile, che tuttavia vivifica e sostiene. Per la teodicea di Ildegarda, non si tratta di dimostrare l'esistenza di Dio (a posteriori), ma piuttosto di accettare il darsi dell'Invisibile e il suo manifestarsi connaturalmente. L'idea antropologica di Ildegarda non può quindi spiegarsi a partire dall'uomo (e dalla sua razionalità) per arrivare a Dio, ma solo partendo dal centro cristologico per arrivare all'uomo. Tutto questo è coronato dal fatto che l'Invisibile si manifesta nel corpo.

La terza visione nel *Il libro delle opere divine* mette a fuoco l'organizzazione della natura umana. Ogni singolo membro del corpo viene illustrato nella quarta visione nel concreto rapporto con la struttura globale, sia del corpo che della creazione.

Emerge comunque un riferimento trinitario, che si configura nell'azione creatrice di Dio Padre, realizzatasi per mezzo della sua Parola, ovvero del Figlio, e compiutasi in un amplesso d'amore, ossia nello Spirito Santo; e tutto questo per Ildegarda è simboleggiato analogicamente dalla bocca dell'uomo e dalla parola. Corpo e Parola, la polarità entro la quale le visioni sono descritte. Il corpo è come un poema, parla della vita del Creatore, rimanda a Lui.

Ildegarda si pone come una delle poche voci, di sesso femminile, nel suo ambiente, a essersi incamminata verso la possibilità di parlare di Dio attraverso il linguaggio del corpo umano.

Così la Vita diviene narrazione, un Libro aperto. Il corpo si percepisce come territorio d'incontro, e conoscere il proprio corpo è viverlo, l'infinito del desiderio insaziabile nell'uomo, deve aiutarlo a entrare in contatto con l'Infinito (E. De Miranda).

Con Ildegarda rileviamo non poche suggestioni per una filosofia del corpo nel secolo XII. Si epifanizza il senso del nostro vivere stesso, non nella percezione di *avere*, piuttosto, di *essere* "corpo".

Così la Parola e le Visioni sono veicolate dal Corpo, sono possibili nel corpo, e con il corpo prendono forma.

Tuttavia a qualificare il corpo in Ildegarda è l'anima. Dell'anima per Ildegarda vi sono tre forze: quella della comprensione, quella del discernimento e quella dell'esecuzione, la forza motrice di ogni cosa. È l'anima che capisce la forza divina sia nelle cose del cielo che in quelle della terra, la malvagità del peccato e la forza del pentimento, e avrebbe così anche la possibilità di compiere le opere sante nella dimora corporea.

### *Note di cosmologia e di antropologia*

Tutti gli elementi finora esplorati e rilevati suggeriscono una possibile sistematicità del pensiero di Ildegarda in quella dialettica che sin dall'inizio abbiamo evidenziato, tra microcosmo e macrocosmo. Si tratta cioè di una veduta d'insieme della cosmologia e dell'antropologia che la lettura ildegardiana propone.

Nel periodo fra il VI e il XII secolo, caratterizzato dal profondo antropocentrismo della cultura latina, e dalla progressiva perdita di controllo dell'uomo sull'ambiente circostante, i testi letterari sono poveri di nozioni sul mondo animale. Ma questa povertà, come per una progressiva rivincita della natura sull'ordine imposto da secoli dall'economia cittadina e dall'incremento demografico, viene compensata dalla ricchezza di una grande tradizione ermeneutica: il testo biblico, soprattutto quello della Genesi, costituisce l'orizzonte di un universo simbolico in cui il regno animale trova il suo autentico significato<sup>22</sup>.

Nella logica simbolica di Ildegarda, l'essere microcosmo significa che le dimensioni del corpo umano e le loro proporzioni reciproche costituiscono la misura dell'universo. In particolare, la misura della statura e delle braccia aperte consente di inscrivere la

---

<sup>22</sup> ILDEGARDA DI BINGEN, *Il Libro delle opere divine, Introduzione*, LXXIX.

figura umana nel cerchio, secondo la rappresentazione del manoscritto di Lucca, che avrà nel Rinascimento numerose versioni fra cui, famosa fra tutte, la versione di Leonardo.

È importante invece sottolineare fino a che punto, anche in una visione del mondo fortemente antropocentrica, si possa recuperare, con gli strumenti dell'astrazione come quelli di Giovanni Scoto, o del pensiero visionario e simbolico di Ildegarda, il senso più profondo della unità e totalità del reale, l'orizzonte ultimo del pensare filosofico<sup>23</sup>.

### *Conclusione*

Non è possibile esaurire la ricchezza del percorso intellettuale, spirituale, teologico-filosofico di Ildegarda in poche pagine, è un tentativo di incamminarsi per un pensiero che richiede sforzi storici ed ermeneutici raffinati. Tuttavia c'è sicuramente un'attualità di questo pensiero che non può essere mortificata.

Così ebbe a dire Papa Benedetto XVI in una delle due catechesi dedicate a Ildegarda di Bingen<sup>24</sup>, oggi Dottore della Chiesa:

«Anche in quei secoli della storia che noi abitualmente chiamiamo Medioevo, diverse figure femminili spiccano per la santità della vita e la ricchezza dell'insegnamento. [...] Come sempre accade nella vita dei veri mistici, anche Ildegarda volle sottomettersi all'autorità di persone sapienti per discernere l'origine delle sue visioni, temendo che esse fossero frutto di illusioni e che non venissero da Dio. Si rivolse perciò alla persona che ai suoi tempi godeva della massima stima nella Chiesa: san Bernardo di Chiaravalle, [...]. Questi tranquillizzò e incoraggiò Ildegarda».

---

<sup>23</sup> *Ivi*, LXXXIII.

<sup>24</sup> Le citazioni le assumo dalla prima catechesi di papa Benedetto XVI sulla figura di Santa Ildegarda di Bingen all'Udienza generale del mercoledì 1° settembre 2010, cf. *L'Osservatore Romano*, 2 settembre 2010, p. 8, ripubblicate in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, VI/II, (2010), LEV, Città del Vaticano 2011, 136-138.

Pur accusando le tentazioni del piacere causato dal potere (simonia), Ildegarda non si dischiuse in una dimensione solipsistica e sentimentalista, il suo profetare avveniva difatti nella Chiesa e sotto l'autorità (si pensi l'incoraggiamento di Bernardo di Chiaravalle). Ciò ha confermato che come le sue visioni il suo magistero non fu limitato al confronto all'interno di un'esperienza femminile. Lo Spirito, come essa riporta, la obbliga alla predicazione di fronte al clero e al popolo. Ma non solo, a ragione di quanto abbiamo scritto all'inizio, le sue visioni hanno il compito di profetizzare l'unione di realtà che sembrano essersi separate: mondo/Dio, anima/corpo, natura/sopranatura. Un pensiero dunque, quello di Ildegarda, orientato all'integrazione, alla riunificazione.

Vogliamo concludere pertanto con le parole del papa come sigillo della nostra articolazione:

«Ogni dono distribuito dallo Spirito Santo, infatti, è destinato all'edificazione della Chiesa, e la Chiesa, attraverso i suoi Pastori, ne riconosce l'autenticità. [...] Grande donna "profetessa", che parla con grande attualità anche oggi a noi, con la sua coraggiosa capacità di discernere i segni dei tempi, con il suo amore per il creato, la sua medicina, la sua poesia, la sua musica, che oggi viene ricostruita, il suo amore per Cristo e per la Sua Chiesa, sofferente anche in quel tempo, ferita anche in quel tempo dai peccati dei preti e dei laici, e tanto più amata come corpo di Cristo. Così santa Ildegarda parla a noi».

Gaspere Pitarresi  
gaspere.pitarresi@virgilio.it  
Via Liguria, 25  
90039 - Villabate (PA)

### **Abstract**

Le visioni di Ildegarda di Bingen permettono di profetizzare l'unione di realtà che sembrano essere separate: mondo/Dio, corpo/anima, natura/metanatura. Ildegarda, inoltre, si serve di alcuni elementi umani per comprendere analogicamente la Trinità e la corporeità in un modo nuovo. Si tratta di uno sguardo che fa riferimento al rapporto tra la creazione e la creatura e che descrive attraverso la polarità Corpo-Parola.

\*\*\*

Les visions de Hildegarde de Bingen permettent de prophétiser l'union de réalités qui semblent être séparées: monde/Dieu, corps/âme, nature/métanature. En outre, Hildegarde se sert de quelques éléments humains pour comprendre analogiquement la Trinité et la corporéité dans un monde nouveau. Il s'agit d'un regard qui fait référence au rapport entre la création et la créature et qui décrit à travers la polarité Corps-Parole.

\*\*\*

The visions of Hildegard of Bingen authorise the prophesy of the union of realities that seem to be separate: world/God, body/soul, nature/metanature. Hildegard, moreover, makes use of certain human elements to analogically understand the Trinity and corporeality in a new way. It is a glance that refers to the relationship between creation and creature and that plays out across the polarity of Body-Word.

\*\*\*

As visões de Hildegardes de Bingen permitem de profetizar a união da realidade que aparenta ser separada: mundo/Deus, corpo/alma, natureza/metanatureza. Hildegardes, além disso, serve-se de alguns elementos humanos para compreender analogicamente a Trindade e a corporeidade de uma maneira diversa. Trata-se de um olhar que se refere ao contato entre a criação e a criatura e que descreve, através da polaridade, Corpo-Palavra.

**Carlo Cattaneo**

**«OFFRO A DIO LA MIA POVERA,  
COLPEVOLISSIMA VITA».**

**Un inedito dell'abate Celestino Colombo**

«A voi, Vescovi di tutte e singole le diocesi di questa cara Italia, a voi non dobbiamo soltanto l'espressione della Nostra riconoscenza per le consolazioni delle quali in nobile e santa gara Ci siete stati larghi colle vostre lettere in tutto il trascorso mese e particolarmente in questo stesso giorno dei SS. Apostoli coi vostri affettuosi ed eloquenti telegrammi; ma vi dobbiamo pure un contraccambio di condoglianze per quello che ciascuno di voi ha sofferto, vedendo improvvisamente abbattersi la burfera devastatrice sulle aiuole più riccamente fiorite e promettenti dei giardini spirituali, che lo Spirito Santo ha affidato alle vostre cure, e che voi con tanta diligenza venivate coltivando e con tanto bene delle anime. Il vostro cuore, Venerabili Fratelli, si è subito rivolto al Nostro per compatire alla Nostra pena, nella quale sentivate convergere come a centro, incontrarsi e moltiplicarsi tutte le vostre: è quello che voi Ci avete mostrato con le più chiare ed affettuose testimonianze, e Noi ve ne ringraziamo di tutto cuore»<sup>1</sup>.

Con queste parole della lettera enciclica «*Non abbiamo bisogno*», datata il 29 giugno 1931, papa Pio XI<sup>2</sup> manifestava la sua gratitudine ai Vescovi e al clero per la solidarietà mostratagli nella primavera-estate di quell'anno. Si era al culmine dello scontro fra Chiesa e regime

---

<sup>1</sup> *Non abbiamo bisogno*, in *Tutte le Encicliche dei Sommi Pontefici*, vol. I, Dall'Oglio, Milano 1986<sup>6</sup>, 958-959.

<sup>2</sup> Cf. Y. CHIRON, *Pio XI. Il Papa dei Patti Lateranensi e dell'opposizione ai totalitarismi*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2006. *La sollecitudine ecclesiale di Pio XI. Alla luce delle nuove fonti archivistiche. Atti del Convegno Internazionale di Studio. Città del Vaticano, 26-28 febbraio 2009*, LEV, Città del Vaticano 2010.

fascista sulla questione dell’Azione Cattolica i cui circoli, secondo il regime, erano diventati covi segreti degli ex popolari<sup>3</sup>. Essendo la sola associazione non fascista i cui aderenti avevano la possibilità di riunirsi liberamente, per il regime rappresentava una specie di «porto franco» che sfuggiva al controllo totalitario di ogni aspetto della realtà. L’Azione Cattolica, inoltre, si occupava, in primo luogo, della formazione della gioventù, rappresentando, in tal modo, un concorrente pericoloso per le organizzazioni educative del regime<sup>4</sup>.

Mussolini, nel suo violento discorso parlamentare del 13 maggio 1929, su questo tema aveva già assunto toni categorici:

«Un altro regime che non sia il nostro, un regime rammollito [...] può ritenere utile rinunciare all’educazione delle giovani generazioni. Noi no. In questo campo siamo intrattabili. Nostro dev’essere l’insegnamento. Questi fanciulli devono essere educati nella nostra fede religiosa [...] Lo Stato fascista rivendica in pieno il suo carattere di eticità: è cattolico, ma è anche fascista, anzi soprattutto esclusivamente fascista. Il cattolicesimo lo integra, e noi lo dichiariamo apertamente, ma nessuno pensi, sotto la specie filosofica e metafisica, di cambiare le carte in tavola»<sup>5</sup>.

Quello del 1931 fu uno scontro particolarmente violento che, da parte fascista, vide la devastazione e l’aggressione di numerose sedi di circoli educativi cattolici e la chiusura decretata il 29 maggio di tutti i gruppi giovanili e di tutte le federazioni universitarie non

---

<sup>3</sup> Cf. F. MALGERI, *Pio XI e l’Azione Cattolica*, in *La sollecitudine ecclesiale di Pio XI*, 165. Si veda pure G. DE ANTONELLIS, *Storia dell’Azione Cattolica. Dal 1867 a oggi*, Rizzoli, Milano 1987, 163.

<sup>4</sup> Cf. G. B. SCAGLIA, *La Fuci e il movimento laureati di Azione Cattolica nel ventennio fascista*, in *Chiesa, Azione Cattolica e fascismo nell’Italia settentrionale durante il pontificato di Pio XI (1922-1939). Atti del quinto Convegno di Storia della Chiesa, Torreglia 25-27 marzo 1977*, a cura di Paolo Pecorari, Vita e Pensiero, Milano 1979, 1147. *Chiesa, Azione Cattolica e fascismo nel 1931. Atti dell’incontro tenuto a Roma il 12-13 dicembre 1981*, AVE, Roma 1983.

<sup>5</sup> Citato in G. SALE, *La Chiesa di Mussolini*, Rizzoli, Milano 2011, 241.

facenti capo direttamente al Partito Nazionale Fascista o all'Opera Nazionale Balilla<sup>6</sup>. La parte cattolica reagì con la ferma presa di posizione del papa che già il 26 aprile 1931, in una lettera indirizzata all'arcivescovo di Milano Alfredo Ildefonso Schuster<sup>7</sup>, riaffermava

«le prerogative dell'Azione cattolica, come parte integrante della missione ecclesiale per il riscatto delle anime e delegata ad un compito preciso anche in campo sociale. Convinzione del papa [...] era che il regime non potesse plasmare a suo insindacabile giudizio tutta l'esistenza dei cittadini, inclusa la sfera del soprannaturale»<sup>8</sup>.

Il 5 luglio 1931 fu resa pubblica l'enciclica «Non abbiamo bisogno», un documento che «assume nella seconda parte il tono di una requisitoria contro l'ideologia e la prassi fascista. Alcune affermazioni papali suonano come vera e propria condanna del fascismo e dei suoi metodi: un partito, un regime, si legge nella enciclica, che si basi su una “ideologia, che dichiaratamente si risolve in una vera e propria statolatria pagana, non meno in pieno contrasto coi diritti naturali della famiglia, che coi diritti soprannaturali della Chiesa”»<sup>9</sup>. Il documento pontificio «finì per convincere il governo e Mussolini in particolare che poteva essere rischioso forzare la mano, tanto che di lì a poco il 23 luglio si aprirono le trattative, con l'incontro tra p. Tacchi Venturi e Mussolini, per un primo scambio

<sup>6</sup> Cf. G. STELLA, *Pio XI. Il Papa dei Concordati*, Gribaudi, Milano 2009, 97-98. G. DE ANTONELLIS, *Storia dell'Azione Cattolica*, 166-168.

<sup>7</sup> Cf. G. SPINELLI, *Schuster Alfredo Ildefonso*, in *Dizionario della Chiesa ambrosiana*, vol. V, NED, Milano 1992, 3249-3253. Si veda pure C. MARCORA, *Alfredo Ildefonso Schuster ed il Governo Italiano*, Centro di Cultura Giancarlo Puecher, Milano 1989.

<sup>8</sup> G. STELLA, *Pio XI*, 97. Si veda, per completezza, A. BRACCINI, 1931: *il «dissidio» sull'Azione Cattolica*, in *Diocesi di Milano - Terra ambrosiana* 31/5 (1990) 50-55.

<sup>9</sup> F. MALGERI, *Pio XI e l'Azione Cattolica*, 171.



di idee su tutta la questione»<sup>10</sup>. Si giunse, così, all'accordo del 2 settembre sulla base del principio secondo il quale l'Azione Cattolica avrebbe perseguito finalità strettamente religiose, astenendosi da ogni attività politica, proseguendo liberamente la propria attività di educazione dei giovani cattolici<sup>11</sup>. Era, secondo Arturo Carlo Jemolo, una

«pace di compromesso, senza vincitori né vinti: pace dignitosa, che la Chiesa poteva concludere con tranquillità, conscia, come doveva essere, che la efficacia formatrice della sua scuola, delle sue associazioni, dei suoi circoli, era di gran lunga superiore a quella di sindacati, di fasci, di centurie, di balilla»<sup>12</sup>.

Fra i «conforti ricevuti [dal papa] in tanto dolore»<sup>13</sup> vi è anche quello redatto dall'abate Celestino Maria Colombo<sup>14</sup>. Si tratta di una lettera manoscritta, da poco ritrovata nell'Archivio Segreto Vaticano<sup>15</sup>, indirizzata da Lendinara a Pio XI il 2 luglio 1931, nella quale offre a Dio, ai piedi della Vergine del Pilastrello<sup>16</sup>, la sua «col-

---

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> Cf. G. STELLA, *Pio XI*, 99.

<sup>12</sup> A. C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Einaudi, Torino 1963, 488-489.

<sup>13</sup> *Non abbiamo bisogno*, 959.

<sup>14</sup> Cf. S. M. AVANZO, *Un martirio incruento. La vicenda umana e spirituale di dom Celestino Maria Colombo*, Cantagalli, Siena 2007. Si veda pure F. M. ILARI, *E i suoi non lo conobbero*, in *Deus Absconditus. Primo centenario dell'Istituto delle Benedettine dell'Adorazione Perpetua del SS. Sacramento in Italia 1880-1980*, 147-155; G. PICASSO, *L'Abate Celestino Colombo a 50 anni dalla morte (1935-1985)*, in *l'Ulivo* 16/1 (1986) 33-40.

<sup>15</sup> Archivio Segreto Vaticano (abbreviato ASV), *Segr. Stato*, an. 1931, rub. 324, fasc. 8, 69r.

<sup>16</sup> Cf. S. M. AVANZO, *Un martirio incruento*, 31-33.

pevolissima vita»<sup>17</sup> per il conforto del Papa e «per le [sue] intenzioni più intime e nascoste»<sup>18</sup>.

Un testo breve, di un certo lirismo, che testimonia l'affetto sincero dell'abate Celestino al «dolcissimo [...] Cristo in terra»<sup>19</sup> in un momento storico di estrema gravità.

Il tema dell'offerta come vittima per il Papa non è una novità in padre Celestino. In una lettera indirizzata da Roma il 10 maggio 1907 all'abate Mauro Parodi si legge:

«Di ritorno a Roma<sup>20</sup>, mi portai dall'E.mo Cardinale Protettore. Mi accolse assai paternamente, lesse la lettera di V. P.à R.ma, si interessò della cosa.

Egli pure vi trovò il lavorio della grazia e disse mi che non conviene ostacolare. Eccellente il pensiero della S. Regola Benedettina, come quella che meglio s'addice ad una Congregazione di Vittime per S. Padre. Mi parlò del modo più facile per arrivare allo scopo. I. Il permesso a mio riguardo da parte del Superiore mio Generale di interessarmi. II. Un Vescovo benevolo, fosse anche quello di Genova, il cui carattere (mi disse) è però un po' duro. III. Incominciare a fare il voto privatamente. IV. Per ora accontentarsi di una semplice unione, prescindendo da ogni privilegio Benedettino. V. Riguardo al S. Padre non crede conveniente per adesso andarvi, essendo meglio studiare prima la cosa un po' praticamente e nel fatto. Più tardi d'intelligenza col Vescovo benevolo, si potrà fare una petizione formale al Papa, sicuro che il Romano Pontefice, vista la Santità della cosa, e la serietà dei fatti porrà la sua

---

<sup>17</sup> ASV, *Segr. Stato*, an. 1931, rub. 324, fasc. 8, 69r.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> Padre Celestino si era recato a Subiaco in attesa del ritorno nella Capitale del card. Ferrata. Qui, come scrive all'abate Parodi, «nella preghiera passai un po' di tempo [...]. Ringrazio davvero la bontà di N. Signore per avermi concessa tanta grazia di poter cioè visitare un luogo tanto santificato dal silenzio, dall'umiltà e dalla preghiera. Quali impressioni non si provano nella spaventosa grotta di S. Benedetto!». Archivio Abbazia Monte Oliveto Maggiore (abbreviato AAMO), carte abate generale Parodi.

approvazione. Mi promise l'aiuto suo dove appena appena potrà prestarlo [...] Ho trovato nell'E.mo Cardinale lo stesso pensiero dei R.mi Superiori miei, e mi convinco una volta ancor di più che le vie più sicure sono sempre quelle dell'obbedienza.

Proprio di questi giorni un municipio della provincia [di] Novara mi offrirebbe un Santuarietto della S. Trinità, ed anche l'Arciprete insiste. Che ne dice? Vi debbo trovare in questo caso la Volontà di Dio? Io sento troppo forte l'impulso della grazia, solo tremo perché riconosco la mia indegnità e meschinità. Non so altro fare se non pregare, e non vorrei ostacolare la grazia.

[...] Intanto, R.mo Padre, preghi e preghi tanto per me, affinché nessun passo ch'io faccio sia mio, ma guidato dalla grazia.

Le raccomando il silenzio perché la cosa è tanto grave, ed è meglio si svolga tra noi e Dio. Io poi mi preparo a fare privatamente il voto di vittima, avendo il Card. Protettore, dettomi che questo lo si può fare [...] sempre inteso col permesso del R.mo Generale»<sup>21</sup>.

Gli Annali del monastero delle Benedettine Adoratrici di Seregnò, alla data del 24 febbraio 1907, registrano:

«[Padre Celestino] dopo aver studiato a fondo costituzioni e libri dell'Istituto, dopo averne praticato fino all'eroismo lo spirito, dopo aver con uno zelo paziente, illuminato, prudente, fondata la comunità in questo stesso spirito domandava come grazia di possedere il nostro santo abito, di praticare le nostre sante costituzioni, di essere un membro a pieno titolo dell'Istituto, una vera vittima del Santissimo Sacramento. Le religiose con trasporto unanime accoglievano il voto eucaristico del reverendo Padre. Da quel giorno voti e preghiere ininterrotte s'innalzarono al Cielo perché l'Istituto abbia finalmente il suo compimento a gloria dell'Eucaristia e perché l'ultimo respiro del grande nostro padre Benedetto generi all'Ostia anche i figli dell'Ostia, i Benedettini Adoratori, le vittime sacerdotali che sostengono e salvano la Chiesa negli ultimi difficilissimi tempi»<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> AAMO, carte abate generale Parodi.

<sup>22</sup> Citati in F. CONSOLINI, *Padre Colombo e la sua azione a favore dell'Istituto della Benedettine dell'adorazione perpetua*, in S. M. AVANZO, *Un martirio incruento*, 127-128.

Fu un desiderio che restò sempre nei propositi di dom Celestino: la nascita della comunità benedettina degli Adoratori e Riparatori di Gesù Eucaristia. Negli stessi Annali si legge che un giorno, venendo giù dal Santuario della Santissima Trinità in direzione del monastero delle Benedettine di Ghiffa, padre Celestino espresse «il desiderio che i Padri Benedettini adoratori dell'Eucaristia potessero recarsi un giorno al Santuario della Santissima Trinità»<sup>23</sup>.

Sempre gli Annali annotano in proposito il 16 maggio 1907:

«[Padre Celestino] ha in cuore accentuata la speranza che anche in questi paraggi un giorno ci saranno i Figli del SS. Sacramento. Ma purtroppo umanamente parlando tutto sembra persuadere il contrario, dacché il Municipio, per mezzo dell'avvocato Nava, risponde che, almeno per ora, assolutamente non intende cedere lo stabile della SS. Trinità»<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> *Annali del monastero delle Benedettine dell'adorazione perpetua del SS. Sacramento di Seregno*, attualmente conservato nell'Archivio del Monastero SS. Trinità di Ronco di Ghiffa (abbreviato AMRG), anni 1880-1917, 16 maggio 1907.

<sup>24</sup> *Idem*. In una lettera dell'abate dom Mauro Parodi all'abate generale don Ildebrando Polliuti in data Seregno 9 luglio 1907 si legge: «D. Celestino predicò il mese di giugno a Vercelli, poi andò ad Oropa, indi a S. Maurizio sul lago (Ghiffa) per un discorso domenica prossima. Oggi ho ricevuto una sua lettera dicente press'a poco così: nove mesi fa fui invitato a prendere la direzione del Santuario della SS.ma Trinità sopra Ghiffa e a Vercelli ricevetti un carteggio dell'Avv. Nava che credetti mandare al P. Abate Gen. per una decisione. Intanto mi invitava, se lo credevo opportuno, di recarmi là per averne un'idea. Oggi stesso ho risposto che non potevo andarvi, ma che vi sarei andato poi se ne sarà il caso. A dirvi il vero l'idea d'impiantarsi là in questo momento quì [sic] fa tristissima impressione. Ne ho interpellati quattro: D. Stanislao, D. Agostino, D. Emiliano e D. Adelelmo e dicono *una voce* che sarebbe uno sbaglio che arrecherebbe danno materiale e morale. Figuretevi quanto a me rincresca la cosa in tutte le parti. Io non so come andrà a finire, ma stando all'impressione che fa qui in casa e che farebbe al di fuori prego il Signore che non abbia effetto, almen per ora, per alcuni anni». AAMO, carte abate generale Polliuti.

Il progetto di una nuova fondazione fu definitivamente abbandonato dal padre Colombo nell'estate del 1907 anche a seguito della sua nomina a superiore e parroco della parrocchia di S. Maria in Campis a Foligno. A molti anni di distanza, l'idea di una Congregazione di monaci benedettini dell'adorazione è stata ripresa e realizzata da una comunità maschile degli Stati Uniti<sup>25</sup>.

Non va dimenticato che, nella storia della Chiesa, «nel volgere dei secoli, specialmente nelle ore più difficili, non sono mancate le vittime»<sup>26</sup>. È in questa scia che si inserisce l'atto, sincero e personale, dell'abate di Lendinara, atto che aveva le sue radici nella spiritualità mectildiana<sup>27</sup>. Caratteristica dell'Istituto fondato da Mectilde de Bar<sup>28</sup> è lo spirito eucaristico di adorazione e di riparazione.

«Les religieuses du très Saint Sacrement semblent entrer dans une alliance toute particulière avec la personne même du Fils de Dieu. Elle partagent avec la personne même du Fils de Dieu sa qualité d'Hostie et de Victime et se rendent, en Lui et par Lui, les véritable réparatrices des injures et des irréverences qu'il peut recevoir des hommes dans le très Saint Sacrement»<sup>29</sup>.

---

<sup>25</sup> Si veda il sito internet <http://cenacleosb.org/benedictines-and-adorers>, in cui è inserita la fotografia dell'abate Celestino e si parla di questo suo progetto citando gli Annali delle Benedettine di Ghiffa.

<sup>26</sup> V. LEHODEY, *Il santo abbandono*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1995, 84.

<sup>27</sup> Si veda M. MECTILDE DU SAINT SACREMENT (CATHERINE DE BAR), *Il segreto di Mectilde De Bar. Il vero spirito delle religiose adoratrici perpetue del santissimo Sacramento (1684-1689)*. Introduzione, traduzione e note a cura di Annamaria Valli, Glossa, Milano 2009.

<sup>28</sup> Cf. G. LUNARDI, *Metilde del SS. Sacramento*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione* (d'ora in poi *DIP*), vol. V, Paoline, Roma 1978, 1265-1268.

<sup>29</sup> CATHERINE DE BAR, *Documents historiques*, 124, citato in *Congregatio de Causis Sanctorum*, P. N. 950, Novarien. *Beatificationis et Canonizationis Servae Dei Caterinae a Jesu Infante (Luigia Lavizzari) Priorissae et sororibus Benedictinis a SS. Sacramento Adorationis et Reparationis Perpetuae Monasterii Ghiffae ad Runchum (1867-1931). Positio super vita et virtutibus*, Vol. I, Biografia documentata,

Scopo dell'Istituto è l'espiazione dei peccati commessi nel mondo:

«Come Cristo [...] mentre era sulla terra sempre ebbe dinanzi agli occhi e nel desiderio soltanto la gloria dell'Eterno Padre e la salute degli uomini, così le monache, vittime di Cristo, per poter essere partecipi della sua qualità di Ostia immolata alla santità e alla giustizia divina, debbono riparare l'onore leso della maestà divina e implorare la misericordia di Dio per la salute dei peccatori»<sup>30</sup>.

La de Bar

«prescrisse l'adorazione perpetua, in qualità di vittima. Nella formula della professione, oltre ai tre voti religiosi di castità, povertà e obbedienza e a quello di stabilità si prometteva di "maintenir de tout mon possible le culte et l'adoration perpétuelle du Très Saint Sacrement de l'Autel, en qualité de victime immolée à sa gloire"»<sup>31</sup>.

In una delle meditazioni dettate negli Esercizi Spirituali alle monache di Ghiffa nel marzo 1934, padre Celestino sintetizzò così il concetto di vittima: «Vuol dire ridursi alla forma passibile che assume l'Eucaristia; abbandonarsi come un blocco informe del quale il Divino Artefice possa farne ciò che vuole, o essere come una pallina nella mano di un bambino»<sup>32</sup>. Da questa breve citazione si comprende in modo chiaro il senso e la profondità dello stato vittimale, dunque eucaristico e sacerdotale vissuto dall'abate Co-

---

Romae, 1995, 12-13. D'ora in poi *Positio*.

<sup>30</sup> G. LUNARDI, *Benedettine dell'Adorazione Perpetua del SS. Sacramento*, in *DIP*, vol. I, Paoline, Roma 1974, 1257.

<sup>31</sup> MECHTILDE DU SAINT SACREMENT, *Constitutions sur la Règle de Saint Benoît pour les moniales de l'adorations perpétuelle du Saint Sacrement*, cap. XX, citate in *Positio*, 13, n. 34.

<sup>32</sup> CELESTINO MARIA COLOMBO, *Esercizi spirituali su «I dodici gradi dell'umiltà nella Regola di san Benedetto» (17-27 marzo 1934)*, riproduzione ciclostilata, in AMRG, Fondo Padre Celestino Maria Colombo, cartella 3.3.

lombo. Uno stato di pieno abbandono e di offerta completa alla volontà di Dio, per la sua gloria e, dunque, anche per il Papa, per ripararne le offese, le disobbedienze, ecc. ma non esclusivamente per il Papa. Un voto cristologico e cristiforme, e, per questo, totalizzante.

Alla base di questa «sete d'immolazione»<sup>33</sup> stava l'umiltà del cuore, anima di ogni asceti nella vita monastica, che San Benedetto illustra, utilizzando l'immagine dei gradini di una scala, nel cap VII della sua Regola. L'abate Colombo visse, in prima persona, il secondo e il quarto gradino dell'umiltà<sup>34</sup> che lo portarono all'offerta della sua vita, offerta che testimonia la pienezza dell'amore.

Vicende contingenti impedirono dunque a padre Celestino di diventare, a pieno titolo, «monaco adoratore e riparatore», ma nella sua vita religiosa visse il

«duplice orientamento dell'anima orante e adorante: uno di amore e di comunione verso il Cristo incarnato e sacrificato per noi e per i nostri peccati, che spinge l'anima all'amore e alla assimilazione a Cristo, mettendola in stato di vittima per espiare mediante l'umiliazione e l'obbedienza i peccati propri e gli altrui»<sup>35</sup>.

La vita di padre Celestino fu una «catena di prove»<sup>36</sup>, vissute «silenziosamente e di buon grado, [sopportate] senza scoraggiarsi

---

<sup>33</sup> Cf. BENEDETTINE DEL SS. SACRAMENTO DI RONCO-GHIFFA, *Ci fu «Padre», in Deus Absconditus. Primo centenario dell'Istituto delle Benedettine dell'Adorazione Perpetua del SS. Sacramento in Italia 1880-1980*, Grafiche Pavoniane Artigianelli, Milano 1980, 152.

<sup>34</sup> Cf. S. KLEINER, *A Dio il primo servizio. Conversazioni spirituali sulla Regola di S. Benedetto*, Nuove Arti Grafiche, Savigliano 1977, 135-138.

<sup>35</sup> E. ZARAMELLA, *Il valore della presenza benedettina nella storia dell'istituto metildiano, frutto dello stesso ordine benedettino*, in *Deus Absconditus. Atti del Convegno di spiritualità monastico-eucaristica 9-15 maggio 1980*, Grafiche Pavoniane Artigianelli, Milano 1980, 45.

<sup>36</sup> S. M. AVANZO, *Un martirio incruento*, 93.

né indietreggiare, secondo quanto dice la Scrittura: “Chi persevererà sino alla fine sarà salvato” [...]. E per mostrare come l'uomo fedele debba sopportare per amore del Signore anche ogni avversità»<sup>37</sup>.

In questo l'abate Celestino fu, realmente, un modello e una «vittima».

\*\*\*

[ASV, Segr. Stato, an. 1931, rub. 324, fasc. 8, 69r]

personale

Beatissimo Padre,

oggi, commemorazione sentita di un mistero nascosto<sup>38</sup>, ma fecondo di grazia, oggi, ai piedi della mia taumaturga effigie mariana, offro a Dio la mia povera, colpevolissima vita, pel vostro conforto, per le intenzioni vostre, o Padre Santo, dolcissimo mio Cristo in terra. È il Magnificat più caro che io possa inalzare [sic] al cielo pel vostro conforto, per le intenzioni più intime e nascoste del vostro Paterno Cuore, o Padre, o, doppiamente, Padre mio!! Bambino, chiuso nel cuore materno della mia cara mamma celeste, vorrei seppellire il mio corpo nelle viscere della terra, perché l'umile immolazione del figlio portasse al Padre il trionfo che attende il Cuore Sacratissimo di Gesù da questa cara Italia, che ascolta ed ama il suo Papa!!

---

<sup>37</sup> G. PICASSO (a cura di), *San Benedetto. La Regola*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1996, 87; 89.

<sup>38</sup> Prima della riforma liturgica del Concilio Vaticano II, il 2 luglio si celebrava la Visitazione della Beata Vergine Maria.



Bacio con filiale tenerezza il Sacro Piede – beneditemi. Tutto, tutto vostro!

Lendinara, 2 Luglio 1931

D. Celestino M. Colombo<sup>39</sup>

Carlo Cattaneo  
carlo.cattaneo@bluewin.ch  
Facoltà teologica di Lugano  
(Svizzera)

---

<sup>39</sup> Esistono due minute della risposta redatta dalla Segreteria di Stato alla lettera di padre Celestino. La prima, dal tono più spirituale, sottolineava che «Il Santo Padre accoglie certamente con vivo Suo conforto tutte le espressioni di fedeltà che Gli vengono, nelle attuali penose circostanze; ma quando la devozione e l'affetto Gli sono manifestati con tale generosità di animo da offrirsi vittima per Lui al Signore, allora Egli sente tutta la gioia della Sua spirituale paternità. Se infatti Egli tanto confida, per il trionfo, per il trionfo dei divini diritti della Chiesa, nelle preghiere di innumerevoli fedeli, Egli apre maggiormente il cuore alla speranza quando sa che alcuni Suoi figli alla preghiera congiungono l'offerta totale della loro vita». ASV, *Segr. Stato*, an. 1931, rub. 324, fasc. 8, 70rv. La seconda, più breve, ha le caratteristiche formali usate, normalmente, dalla curia romana. ASV, *Segr. Stato*, an. 1931, rub. 324, fasc. 8, 71rv.

## Abstract

Edizione di un documento inedito dell'Archivio Segreto Vaticano sull'Abate Olivetano Celestino Colombo. Si tratta della lettera con la quale l'Abate Celestino si offre al Papa come Vittima di riparazione per le offese arrecate dagli attacchi del Fascismo alla Chiesa, nella prospettiva della "mistica riparatrice" della Madre Caterina Mectilde de Bar, Fondatrice delle Benedettine dell'Adorazione Perpetua, Ordine Religioso che lo stesso Abate Colombo aveva grandemente sostenuto in Italia, al punto da ipotizzare la fondazione (poi non attuata) di un gruppo di "benedettini adoratori".

\*\*\*

Édition d'un document inédit des Archives Secrètes du Vatican, sur l'Abbé Olivétain Celestino Colombo. Il s'agit de la lettre par laquelle l'Abbé Celestino s'offre au Pape comme victime de réparation pour les offenses causées par les attaques du fascisme contre l'Eglise, dans le contexte de la "mystique réparatrice" de la Mère Catherine Mechtilde de Bar, fondatrice des Bénédictines de l'Adoration perpétuelle, ordre religieux que le même Abbé Colombo avait grandement soutenu en Italie, au point d'envisager la fondation (non réalisée par la suite), d'un groupe de "Bénédictins adoreurs".

\*\*\*

Edition of an unedited document of the Vatican Secret Archives regarding the Olivetan Abbot Celestino Colombo. The subject is the letter by which Abbot Celestino offers himself to the Pope as victim of reparation for the offences caused by fascism's attacks on the Church, in the perspective of the "mystical reparator" that was Mother Caterina Mectilde de Bar, foundress of the Benedictines of Perpetual Adoration, a religious order that the same Abbot Colombo had strongly supported in Italy, to the point of hypothesizing the foundation of a group of male "Benedictine adorers" (that was never then created).

\*\*\*

Edição inédita de um documento do Arquivo Secreto Vaticano sobre o Abade Olivetano Celestino Colombo. Trata-se da carta com a qual o Abade Colombo oferece-se ao Papa como vítima de reparação pelas ofensas geradas pelos ataques do facismo à Igreja, na prospectiva da “mística reparadora” de Madre Catarina Mectilde de Bar, fundadora das Beneditinas da Adoração Perpétua, ordem religiosa que o próprio Abade Colombo sustentara grandemente na Itália, até o ponto de hipotizar uma fundação (depois não advinda) de um grupo de “beneditinos adoradores”.

**Enrico Mariani**

**UN REGOLAMENTO  
AMMINISTRATIVO-ECONOMICO  
NELL'ARCHIVIO DI MONTE OLIVETO MAGGIORE**

Nell'Archivio di Monte Oliveto Maggiore si conserva un regolamento amministrativo, che risale probabilmente alla fine del Cinquecento, inserito in un testo di Costituzioni che riprende, con ampliamenti, quelle del 1572/73.

Alcune indicazioni sono molto significative, perché sottolineano la stretta centralizzazione della Congregazione, anche riguardo agli ufficiali locali, come appunto i cellerari, ossia quelle figure che all'epoca assommavano le caratteristiche degli odierni procuratori, depositari e cellerari propriamente detti presenti nei monasteri olivetani. Il testo relativo ai cellerari occupa dodici pagine, e per ogni pagina le singole disposizioni presentano una numerazione progressiva che riprende ad ogni pagina. Risulta quindi agevole suddividere il testo in altrettante sezioni.

Coloro che dovevano svolgere funzioni amministrative in ambito economico nei singoli monasteri, in armonia con la tradizionale centralizzazione propria della Congregazione olivetana, erano scelti dal "Banchetto", ossia da quello che oggi è il Definitorio, tra due nomi proposti dall'Abate Generale. Il testo indica poi i requisiti richiesti (come l'età di 28 anni, e quella che oggi chiameremmo la professionalità), e si precisa la durata triennale del mandato, eventualmente rinnovabile<sup>1</sup>.

Tra i problemi maggiormente evidenziati, risulta importante quello relativo alla estinzione, da parte di ogni nuovo cellerario, di

---

<sup>1</sup> *De cellerariis*, 25.

eventuali prestiti contratti nel corso delle amministrazioni precedenti<sup>2</sup>. Si tratta di una preoccupazione costante, che riaffiora qua e là nella trattazione, e lascia capire come il problema finanziario fosse effettivamente ben presente alla mente del legislatore, visto che il vero e proprio “terrore” dei debiti, anche di quelli effettivamente indispensabili, è oggetto di numerose disposizioni.

Nella sezione sui libri contabili, si prevede la presenza di tre libri mastri, uno per le entrate ed uno per le uscite in denaro, ed uno per gli introiti in natura e le annotazioni sui piccoli crediti e debiti quotidiani<sup>3</sup>. In questo senso, vi sono dei cambiamenti rispetto alle Costituzioni precedenti (verosimilmente il riferimento è a quelle del 1573)<sup>4</sup>.

Una ulteriore parte riguarda addirittura le precise indicazioni circa le modalità di cancellatura di eventuali errori di scrittura<sup>5</sup>. Seguono poi disposizioni che riguardano i *seniori* del monastero, il cui consenso è comunque indispensabile per ogni operazione di tipo economico<sup>6</sup>.

Naturalmente, si prescrive di approntare al più presto un archivio, qualora non fosse ancora presente<sup>7</sup>.

Si hanno poi due parti inerenti i luoghi di custodia del denaro “liquido” del monastero, ossia due “casse”, *scrinia* o “arche”. La prima era destinata ad un “tributo” dovuto alla Sede Apostolica, il *quindenarius*. Si dice addirittura che questa cassa (di cui è

<sup>2</sup> *De cellerariis*, 26, n. 2.

<sup>3</sup> *De cellerariis*, 27, n. 2.

<sup>4</sup> In tali costituzioni erano invece previsti un “Giornale” per le spese quotidiane, un libro per le entrate-uscite, ed un libro “magnum” per entrate e uscite in denaro. *Constitutiones 1572 in Regula S. Patris Benedicti et Constitutiones Congregationis Montis Oliveti. Eaedem prorsus tam antiquiores, quam postremae in unum hoc volumen redactae et rursus impressae*, Romae, apud Haeredes Nicolai Mutii, 1602, 51-52.

<sup>5</sup> *De cellerariis*, 28, n. 1.

<sup>6</sup> *De cellerariis*, 29, nn. 1-3; 30,2 e 31,5.

<sup>7</sup> *De cellerariis*, 26, n. 4.

specificato perfino il materiale: deve essere di noce) deve restare chiusa con tre chiavi, di cui una all'abate, una al più anziano dei seniori, ed una al visitatore assegnato al monastero per la visita canonica. Una precisazione è importante. Qualora per le "intemperie" (si cita espressamente la grandine) le risorse agricole non fossero state sufficienti per raggiungere la somma necessaria a questo scopo, per evitare di contrarre debiti, tutti i monasteri della provincia (ripartizione amministrativa) dovevano contribuire ad aiutare il monastero in difficoltà, "*cum facultates omnes monasteriorum universae religionis communes sint*"<sup>8</sup>. Era questo un buon esempio di *unum corpus* tipicamente olivetano. Un secondo "forziere" era invece destinato ad accogliere tutto il denaro "liquido" del monastero, restando chiuso con due chiavi, di cui una assegnata all'abate locale ed una al cellerario stesso<sup>9</sup>.

Il necessario deve essere dato ai monaci in beni (*res*) e non in denaro, per evitare il *vitium proprietatis* in un'epoca in cui il *peculium* (piccola quantità di denaro assegnata ai monaci per le loro spese)<sup>10</sup> era diffuso. Il cellerario aveva anche la funzione di visitare gli ammalati<sup>11</sup>.

La sezione successiva riguarda gli Inventari che il cellerario deve approntare con l'indicazione di tutti i beni monastici, dei debiti e delle transazioni economiche. Il tutto deve essere redatto in duplice copia, una per l'abate locale, e l'altra per il cellerario<sup>12</sup>. Una copia sarà portata al Capitolo generale<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> *De cellerariis*, 31, n. 5.

<sup>9</sup> *De cellerariis*, 32.

<sup>10</sup> *De cellerariis*, 32, n. 2. Sulla sua presenza in ambito olivetano, si veda M. SCARPINI, *I monaci benedettini di Monte Oliveto*, San Salvatore Monferrato, 1952, p. 170. Per una prospettiva più generale, cf. A. BONI, s.v. *Peculio*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VI, Roma 1980, coll. 1304-1310.

<sup>11</sup> *De cellerariis*, 32, n. 3.

<sup>12</sup> *De cellerariis*, 33.

<sup>13</sup> *De cellerariis*, 33, n. 7.

Il cellerario, inoltre, deve essere aiutato a svolgere il suo difficile incarico. Per questo, affinché possa “ascoltare la Messa” con tranquillità, ogni giorno è previsto che ne venga celebrata una appositamente per lui<sup>14</sup>.

Il regolamento per il cellerario si chiude con le disposizioni sulla manutenzione e gestione degli edifici monastici<sup>15</sup>.

Si aggiunge, infine, che occorre redigere tutta la parte “amministrativa” in forma fissa, *ut omnibus in locis idem mos sit*<sup>16</sup>. Qui ritorna il tema costante della centralizzazione tipicamente olivetana. Alcune annotazioni di questo regolamento amministrativo sono molto curiose, in quanto ci dicono sulla contrattualistica e sulla “dietetica” del tempo.

Ora, si prescrive energicamente di ridurre i contratti di enfiteusi a lunga scadenza, e comunque di impiegarne i proventi per l’acquisto di immobili<sup>17</sup>.

Ancora, si afferma che né l’abate locale, né i monaci possono tenere in cella *res zuccaro conditas* e neppure *medicinalia*, se non quei prodotti prescritti ai malati, come *zuccarum rosaceum aut siluppatum*. Tutto deve essere invece tenuto in magazzino, per scoraggiare i ... golosi<sup>18</sup>.

Un’ultima annotazione sottolinea come il cellerario, conservando e sviluppando la *devotio*, benché coinvolto in molteplici attività (*exterioribus negociis obrutus*), tenendo ben vigile il *charitatis fervor*<sup>19</sup>, può compiere un vero e proprio apostolato verso tutte le persone con cui ha a che fare nell’adempimento del suo incarico.

---

<sup>14</sup> *De cellerariis*, 34, n. 3.

<sup>15</sup> *De cellerariis*, 35.

<sup>16</sup> *De cellerariis*, 36, n. 1.

<sup>17</sup> *De cellerariis*, 35, n. 5.

<sup>18</sup> *De cellerariis*, 36, n. 4.

<sup>19</sup> *De cellerariis*, 37.

\*\*\*

## DE CELLERARIIS

**Archivio di Monte Oliveto Maggiore,  
Registro V, pp. 25-37/ff. 372r-378r.**

Cellerarii monasteriorum in Banchetto per vota secreta maioriq[ue] parte consentiente eligantur, et generalis abbas duos ad hoc munus idoneos ex singulis monasteriis proponat, quorum is electus habeatur, qui plura vota habuerit.

Abbas et cellerarius in eodem monasterio possint esse eiusdem civitatis.

Cellerarius sit adminus vigintiocto annorum, sitque in Congregatione duodecim annis professus, et ad ferendos sui muneris labores idoneus, nulliusque gravis delicti reus, ac præcipue proprietatis, præditumque officium neque sibi neque aliis petierit. Quod si acciderit, sit perpetuo ad hoc officium inhabilis.

Sit trium annorum officium possitque is, qui cellerarius præterito tempore fuit per tres alios sequentes [26-372v] annos confirmari, dummodo arbitrio abbatis generalis amovibile id officium censeatur.

1. Sit in omnibus quæ regulæ atque constitutionibus contrariæ non sunt suo abbati obediens, sub poena privationis ac suspensionis, prout abbati libitum fuerit.

2. In principio sui officii, una cum abbate et senioribus diligenter animadvertet atque adnotabit quod sibi ab antecessore suo æs alienum relinquatur, *atque exigenda sunt*<sup>(a)</sup>. Qui si recte rationem non reddiderit, rursus eam reddere debeat. In qua si quomodo defecerit, sit perpetuo ad omnia officia inhabilis, neque a Capitulo

---

<sup>(a)</sup> atque exigenda sunt *agg. interlineare sup. di altra mano.*



generali habilitari possit, ut intelligant cellerarii si quid perpetrarint, severissime esse puniendos.

3. Novus autem cellerarius in monasteriis libris et nomina et æs alienum diligenter inquiret, et foris in libris mercatorum aliorumque. Et ea nomina sive æs alienum, quod in libris monasterii non fuerit adnotatum, adnotet, saltem primo mense, aut quam primum poterit, ut et debita persolvi possint et exigi. Ipsius enim maxima cura est et abbatis, si quod æs alienum monasterium contraxerit<sup>(b)</sup>, quam primum illud persolvere et quod exigendum exigere<sup>(c)</sup>.

4. Adnotet quoscumque libros sive scripturas quas<sup>(d)</sup> ab antecessore accipiet, de quibus rationem reddere teneatur, quotiescumque opus fuerit, suo successori, in fine officii, per inventarium. Ubi vero archivium non habetur, efficiatur<sup>(e)</sup>.

5. Cellerarii officium est in administrandis conservandisque monasterii rebus omni cura diligentiaque uti, easque fideliter distribuere; pro suo autem arbitrio expensas aliquas facere minime audeat, sub poena privationis officii per decem annos.

6. Sit diligens in exigenda pecunia annisque redditibus, itemque in conservandis, prudensque in sumptibus, quos minime ex se prout libuerit faciet, sed ex abbatis consensu atque præcepto.

7. Scribat singulis diebus quodcumque accipiet et quodcumque expendet, idque sub poena suspensionis ac privationis, scribatque non modo pecuniam, sed quodcumque venundatum aut emptum nummera pecunia fuerit; itemque quodcumque bona fide vel mutuo acceptum datumve erit; [27-373r] postremo quodcumque vel dabit vel accipiet libris monasterii ita adnotet, ut unicuique intuitu facile cognitu sit quid singulis diebus acceptum sit et expensum, etiam si minimum id fuerit.

---

<sup>(b)</sup> Contraxerit *corr. da* cotraherit *con x corr. su* h.

<sup>(c)</sup> et quod exigendum exigere *agg. di altra mano*.

<sup>(d)</sup> *Così*.

<sup>(e)</sup> ubi vero archivium non habetur, efficiatur *agg. di altra mano*.

1. Subducere rationem redditus monasteriorum absque abbate minime possit, ratioque presente abbate subducta ab eodem subcribatur.

2. Quod ad libros pertinet, mos antiquus servetur, hic enim commodior probatus est, quam mos novarum constitutionum, idest liber unus, in quo accepta pecunia scribatur, alter in quo expensa, tertius in quo frumentum, vinum et reliqua huiusmodi ad monasterii redditus pertinentia, adversaria, in quibus æs alienum et nomina inserantur minora, quæ singulis diebus fiunt.

3. In accepto et expenso conscribendo, rationes distincte ac facili perceptu disponantur, et una tantum res singulis rationibus inseratur. Nam vel multas simul rationes, vel in singulis rationibus multa collocare summa est perturbatio atque confusio.

4. In singulis rationibus, sive accepti sive expensi, sive nomina, sive æris alieni, vel in adversariis collocandis, vel in alio quovis libro, mensis et dies addatur, Nolumus enim illud item sive<sup>(1)</sup> amplius apponi.

5. Quocumque in libro rationes ponantur, correspondentiæ adiungantur, ut se invicem citent unusque liber cum alio, et ad maiorem perspicuitatem facilitatemque in margine singulas rationes suo numero designare, easque in aliis citare, ut summa et consolatione et commoditate legentium multis in locis mos est.

6. Ut in libris nominum sive in adversariis ad maiorem perspicuitatem atque facilitatem alphabetum fiat, in quo omnes illi qui in libris sunt et alia omnia præcipua adnotentur.

In conscribendis rationibus, nominibus, stipendiariis, atque huiusmodi, in quibus vel æs alienum adnotatur, vel nomen, vel quæ propter memoriam scribuntur, omnia deinceps [28-373v] conscribatur, nihilque perverso ordine ante ea quæ illuc usque in libro

---

<sup>(1)</sup> item sive *agg. sup. a etiam depenn.*

scripta sunt collocetur, cum hoc maxima suspitione non careat, sed omnes rationes perspicuo suo tempore ac loco constituentur.

1. Si quando in rationibus erratum sit, sub verbo linea ducatur ad errorem vergens, ut signum sit illud errore scriptum esse, postea vero in margine erroris causa ponatur, et cura sit distincte numeros conscribendi, et, quod potissimum est, priusquam numerus extrahatur, verbis adnotetur, ut cognosci possit an positus numerus cum ratione inclusa<sup>(g)</sup> conveniat.

2. Neque cellerarius neque aliquis alius aliquid falsi libris interponat, tam quod ad acceptum pertinet, quam quod ad expensum, neque immutare audeat, aut expensam aliam pro alia describere, et quando abbas factam aliquam expensam illi dabit, eam ab abbate scriptam adnotatamque recipiat, et sic in libro ponat, nullaque alia sub iustis expensis digeratur abbatis alteriusve in alios usus facta, veluti ea, quę expendantur pro abbatis cubiculo vel alterius monaci usu sub expensis hordei vel ovorum aut huiusmodi, quę ad monasterii commoditatem pertinent, sive quid aliud in usum abbatis in sumptum aut illius pro quo factus est sumptus.

3. Nullam rem monasterii pro æris alieni solutione dare possit, quin eam distincte in libris adnotet, et quicumque sive abbas sive cellerarius, sive alii ministri contra hæc fecerint, sint perpetuo inhabiles neque a Capitulo generali habilitari queant.

4. In libris horrei, aliisque libris si aderint, diligenter atque perspicue quicquid tritici, hordei, vini, olei, frugum omnium, aliorumque huiusmodi acceperit monasterium. Et quamvis non vendantur, omnia tamen distincte scribantur suis locis, ita ut facile appareat quid, quantum, quando, ex quo prædio et a quo acceptum sit.

5. Frumentum aliaque omnia ea mensura accipiat, qua postea vendi mos est, omniumque veram [29-374r] exactamque rationem reddat eadem mensura, qua illa acceperit.

---

<sup>(g)</sup> *Segue conven depenn.*

1. In quolibet agro fieri notam curet eorum omnium quę colliguntur, postquam collectionem videat an notę concordent atque convenient cum libro in quo præfati redditus descripti sunt, et hoc fiat coram senioribus patribus et abbate.

2. Post messem, cura sit metiendi frumentum frugesque ceteras quas illucusque monasterium acceperit, iusta mensura, coram abbate et senioribus sive ab his missis, antequam triticum sive aliquid aliud vendatur, librisque uniuscuiusque rei augmentum adnotetur.

3. In fine singulorum mensium ferat libros omnes ad abbatem et electos seniores, qui rationes omnes videant, quas diligenter animadvertant, neque id solum inspiciant prædicti patres, sed et pecuniam aliosque acceptos redditus qui scripti sint et libris adnotati suis locis, et factę sunt respondentię; quid præterea vini, frumenti, olei, ceterarumque frugum domi per totam hebdomadam consumatur vel per mensem, ceterosque factos sumptus, quicquid venundatum est vel emptum, ac denique ea omnia inspiciant atque scrutentur, quę a diligentissimis scrutatoribus advertenda sunt, ut diligenter omnia recteque fiant. Omnia vero cum ita sese habere cognoverint, subscribant acceptum expensumque illius mensis <sup>(h)</sup> et frumenti, vini, olei aliarumque huiusmodi rerum redditus statim conscribantur. Postquam accepti fuerint, idque redditibus suorum librorum subscribere rationesque singulis mensibus supputentur, nulloque modo in annum reiiciantur, aut post multos menses absolvantur. Quod si mensibus singulis rationes non redidisse abbas et cellerarius inveniantur, per tres annos uterque illorum sit suspensus. Abbas autem sive superior rationes legere teneatur et non cellerarius, ut omnis dubitatio fraudis tollatur<sup>(i)</sup>.

---

<sup>(h)</sup> *Segue* (vide inferius) *con segno di rimando, di altra mano*.

<sup>(i)</sup> Abbas autem sive superior rationes legere teneatur et non cellerarius, ut omnis dubitatio fraudis tollatur *agg. di altra mano*.

4. Debeant patres seniores, idque sub onere consciencie, tam messis tempore quam alio, quomodo se res monasterii habeant, animadvertat. Easque se male habere cognoscentes, et monasterii vident<es> incommodum, id abbati denuncient, ut rebus consulere possit *rationemque reddat cellerarius unde provenit quod expensum maius sit quam acceptum, et si mutuo pecunia accepit, conspiciatur diligenter, an in libro debiti sit apposita. Hoc quoque servetur, si acceptum expensum superabit, quia tunc videndum erit si pecunia adsit*<sup>9)</sup>. Quod nisi fecerit abbas [30-374v] ad visitatorem provincie scribat vel ad abbatem generalem, debeatque cellerarius rationum libros senioribus exhibere, quotiescumque illis visum fuerit, iisque inspiciantur coram cellerario semel aut iterum prout rationes longe erunt, ut ne cellerarius fractam laceratamve cartam aliquam, vel immutatas sibi rationes aut tale quid, conqueri possit.

Et ne qua in hac re confusio nascatur, si quando cellerarius excusationem aliquam afferat vel impedimentum interponat, quo hæc rationum supputatio fiat, mandamus ut abbas statutum tempus perfigat, quo ad id cellerarius domi esse debeat. Quod si patres seniores negligentes fuerint, a patre generali et a Banchetto pro suspensis declarari possint et ad omnia munera inhabiles, quousque illis videbitur.

2. Sumptus omnes a cellerario absque causa facti sive in res supervacaneas, sive absque superioris consensu; item si quid aut mutuo acceperit aut vendiderit in monasterii usum absque licentia, a senioribus non admittantur. Quod si infidi probentur, inhabiles fiant prout dictum est superius, eademque poena plectatur abbas, si reus erit.

Nihil dolo dabit sine abbatis licentia, præsertim quod si secundo offenderit, privetur, atque perpetuo inhabilis habeatur; et abbas, si generali hoc non denunciaverit, sit ad libitum patris generalis

---

<sup>9)</sup> rationemque ... adsit *agg.*

suspensus abbas, qui generalis, his rebus cognitis, alium eligat cellerarium.

3. Si quam rationem his dolo malo scripserit, aut fraudem aliquam in sua administratione commiserit, sique rationes illius fideles inventę non fuerint, inhabilis fiat, et ad libitum abbatis generalis in carcere detineatur, cuius criminis, si reus abbas quoque fuerit, eadem qua cellerarius poena feriat, ut supra.

4. Nihil agat aut donet cellerarius abbate inscio, aut non consentiente; si secus fecerit, puniatur ut supra.

5. Si quando cellerarius privetur, clavis<sup>(k)</sup> cellerarię ab illo auferantur easque abbas apud se habeat, [31-375r] donec abbas generalis, certior factus, novum eligat, quę electio omnino ad illum pertinet. Cellerarius sub poena *privationis officii*<sup>(l)</sup> pecuniam mutuo accipere non audeat absque abbatis ac seniorum licentia, neque rem aliquam magni prećii sub fide accipere, sine eadem licentia. Quod si aliquid parum prećii accipere necessario cogatur, statim abbatem senioresque certiores faciat, et quando ex dictorum licentia sine, aliquid sub fide vel pecuniam mutuo accipient, in libro æris alieni perspicue ac distincte adnotet, ostendens qua ratione sint omnia dispensata, eodemque pacto singula scribat, quecumque in eius manus venient, pannum, telam etc., in adversariis ponat, et e contra expensum collocet.

Pharmocopoleę aut si aliorum artificum sunt libri, inspiciantur singulis mensibus quo tempore rationes supputantur.

Curent cellerarius et abbas ut scrinio aliquo multis clavibus clauso quindenarium conservari, quod monasterium apostolicę Sedi debet, quas claves habeat apud se provincię visitator, qui nemine eas dare audeat sub poena excommunicationis ac privationis officii, inhabilitatis perpetuę ad officia omnia; et singulis annis, cum tempus aderit quindenarium persolvendi, vel ipse eat, vel

<sup>(k)</sup> clavis *corr. da* claves *con i corr. su e.*

<sup>(l)</sup> *privationis officii corr. su excommunicationis depenn.*

fidum aliquem probumque mittat, qui, aperto scrinio immissaque pecunia, illud claudat et claves ad visitatorem reportet.

Et ut absurda omnia vitentur, abbatibus, sub poena privationis officii, mandamus, ut omnibus in monasteriis ex nuce arcam fieri curent, quę tribus clavibus claudatur, quę omnes diversę sunt, et illarum unam visitator habeat, aliam abbas, tertiam ex senioribus antiquior, et in huiusmodi arcam quindenarium collocetur.

Quotiescumque constabit Banchetto monasterium unum aut plura, partem quindenarii aut grandinis aut alterius rationabilis incommodi causa seponere nequivisse, ne gravius ære se monasterium implicet, cum facultates omnes monasteriorum universę religionis communes sint, et hoc charitatis officium postulet, omnia alia provincię monasteria contribuant, pro-[32-375v] ut illis Banchettus mandaverit. Hac enim ratione tota provincia necessitatibus atque miseriis omnium monasteriorum consulet absque ullo incommodo.

1. In alio scrinio omnis pecunia servetur, quę ab abbate et cellerario accepta fuerit, duabus clavibus, quarum unam abbatis sit, altera cellerarii, et quę illinc pecunia extrahetur diligenter ac fideliter conscribatur.

2. Curet cellerarius ut omnia sint pro quolibet monaco parata quę in necessarium usum tradi consuevere, et quod ad vestes pertinet, consulte atque omnino perfecte distribuantur neminemque retardet, sed unicuique suo tempore omnia det, non tamen pecuniam, sed res.

3. Singulis diebus egros invisat, omniaque illis necessaria suppetat, ea charitate ac diligentia qua debet; si in hoc negligens fuerit, post secundam correptionem ab abbate suspensus sit ab officio, qui abbas in hac re vigilantissimus sit, et negligentiam cellerarii abbati generali significare sub poena suspensionis.

4. Cellerarius mercaturam non exerceat, neque pro se, neque pro aliis aut pro monasterio. Hoc autem sic intelligimus, ne aliquid emat, ut vendat.

5. Cellerarius nihil in usum suum, quamvis etiam in vestimentorum usum, expendat, sine licentia abbatis; si secus fecerit, severissime ab abbate puniatur, nullusque illius sumptus nisi necessarius admittatur. Quod si consensu abbatis se vestiet, ne postea pecuniam accipiat, aut pannum, aut quid aliud.

6. Monasterii bona neque consanguineis suis neque abbatis locet, quibus nihil etiam minimi præcii mutuo det aut dono absque abbatis licentia et seniorum, quibus prohibemus assensum, antequam simul omnes conveniant et petitionem considerent quam diligentissime. Ex his autem senioribus uni cura demandetur, qui eo ipso tempore quo una convenient omnia scribat quecumque decernentur, et, priusquam discedant, prædictis patribus omnia perlegat eo ordine quo disposita sunt.

[33-376r] Si quid non recte espensum a cellerario reperiatur in rationibus, ac præter perscriptum mandatum ac præceptum, idque ab abbate et senioribus probatum sit, cellerarius, abbas et seniores eadem poena qua cellerarius tamquam nocentes fraudisque conscii plectantur.

2. Duo inventaria fiant omnium bonorum, tam stabilium quam mobilium, in principio officii cellerarii, quorum alterum in manu abbatis sit, et alterum cellerarii, et quando aliquid emetur dictis inventariis addatur, debeatque abbas exacto suo munere inventaria conferre, rationesque omnium bonorum a cellerario coram senioribus postulare. Quibus senioribus presentibus, duo alia fiant inventaria bonorum omnium mobilium monasterii, abbatiarum, domorum ac locorum monasterii hoc ordine.

3. Primum victualia omnia ponantur ceteraque omnia que restant, tam ad vendendum quam in monasterii usum, cunctaque suo ordine, unum post aliud breviter in una tantum pagina, aut altera, ut que remaneant distincte cognosci queant.

4. Deinde in una vel pluribus paginis nomina omnia collocentur monasterii cum paginarum cogitatione eorum librorum monasterii in quibus descripta erunt.



5. Tum alio loco sequenti æs alienum monasterii apponat, quod illuc usque contractum est paginarum citatione, in quibus sunt, idque non tantum de ære alieno pecuniario, sed quod res quoque alios complectitur intelligatur.

6. Deinceps melioramenta aut bonorum stabilium emptiones, sique fuerint, adnotet, aut etiam immobilium cum perscripta citatione.

7. Postremo exponat bona omnia mobilia monasterii, abbatias præterea domosque extra monasterium ac unum quodque se iunctum atque distinctum suis locis, et repertorium faciat, vel indicem inventarii, ut omnia singulaque facile reperiri possint. Hęc autem inventaria ab abbate et senioribus <sup>(m)</sup> subscribantur, alter autem inventariorum ab abbate ad Capitulum generale deferatur, ut eum successori suo [34-376v] abbati tradat, alterum inventarium apud seniores monasterii sit, quo novus abbas sui muneris initio per inventarium sibi datum optime instructus animadvertere possit, an bona in illo descripta adsint, et hunc morem omnes perpetuo teneant. Quod si res in inventario perscripta non reperiantur, severissime cellerarius puniatur, si illius culpa perierunt, vel quicumque huic crimini aut culpę obnoxius fuerit.

1. In initio cuiuscumque anni cellerarius summam pecunię quam habet significet sub excommunicationis poena, ita tamen ut nec plura revelet quam habeat nec pauciora, et inventarium afferat pannorum suorum. Abbati autem nunquam det pecuniam, nisi prius in quem usum expendere velit, agnoscat, ut eam in libro scribere possit.

2. Cellerarius ubicumque commodum fuerit ad expendendum commisso utatur.

---

<sup>(m)</sup> et senioribus *agg. interlineare sup. a capitulo generali depenn. Segue* subscribantur, alter autem inventariorum ab abbate ad Capitulum generale deferatur.

3. Cellerarius singulis diebus rem sacram audiat, et in quolibet monasterio ad hoc sacrum unum in aurora celebretur. Ipse autem ter in hebdomada rem sacram habere debeat, mandantes abbati ac senioribus ut quando rationem cum illo administrationis habebunt, sacrestanum interrogent, an prædictum præceptum a cellerario servatum sit.

4. Abbas, absente cellerario, illius munus obeat.

5. Cellerarius librum faciat, ubi non erit, et in eo esitus rerum omnium consuetarum et magni præcii describatur, veluti ovorum, piscium, casei, carnis, hordei et similium, et unumquodque suo loco ponatur, ut facile perspicui possit, quantum singularum rerum prædictarum singulis diebus insumatur, ex hoc libro referat se ad consuetum exitum, una ratione cum citatione eius loci, unde prædicta ratio ablata est.

6. Cellerarius ita frumentum pistori tradat, ceteraque omnia ceteris monasterii ministris, ut singuli [35-377r] sciant videantque quid sibi tradatur, ut et illud adnotare et custodire rationemque reddere possit.

1. Diligentissime animadvertat atque scribat quicquid in edificationem, restaurationem, meliorationem, emptionem, denique omne memorię dignum insumperit in libro aliquo separato, ex quo se referat una ratione ad librum expensi.

2. Cellerarius omnia onera extrahat atque adnotet que monasterium sustinet censum conductionum aliorumque similium, sic rerum omnium similium quas exigit indicem faciat in separato folio secundum rerum distinctionem, foliumque in celleraria affigat, ut quicquid unoquoque tempore, si sibi faciendum sit, recordetur.

3. Quicquid in fodiendis et colendis vineis insumitur aliisve rebus, et præcipue quando expensa magna fuerit, cellerarius diligentissime scribat, idemque faciat in sumptibus ad colligendos quoscumque fructus, ita ut omnia clare et sine suspitione aliqua pateant.

4. In conductionibus aut locationibus faciundis, nihil prius parisci possit, quam scriptura ostendat quę facienda est, tam in locationibus, pactionibus reliquarumque rerum, quam de conducentis persona, absque abbatis consensu et seniorum.

5. Quęcumque in feudum vel emphyteosim data sunt *vili pretio*<sup>(n)</sup>, etsi magna afferunt emolumenta, quacumque ratione ad monasterium devolvantur, cum cęteris bonis uniantur, si quando espediet. Quod si rursus concedentur, pecunia quę inde extrahetur stabilia bona emantur. Hoc tamen de illis monasteriis non intelligimus, quorum redditus pędictis concessionibus pęcipue constat, in quibus tamen cura sit ne fraus insit.

6. Cellerarius, ubi non erit, librum memorię faciat, in quo memorata digna explicet ex quo acceptum est monasterium, atque ita deinceps tam pęterita quam quę sequentur [36-377v] veluti emptiones, permutationes, venditiones ac similia.

1. Statuatur forma secundum quam cellerarius omnes rationes et res monasterii, similiter redditus omnes et expensas et similia describere debeat, ut omnibus in locis idem mos sit, et ne tanta varietas et confusio appareat, magno et monasterii et totius congregationis detrimento.

2. Meminerint qui res monasterii administrant diligentię quę uti debent in his custodiendis et recte dispensandis, si plurimum animabus suis officere nolit. Animadvertant tamen, ne tantum in rebus monasterii amplificandis curam locent, ut suarum animarum obliviscantur, et ne dum aliis acquirunt, animam perdant.

3. Cellerarius quando negociis non distinebitur, ad templum eat, et cum aliis in refectorio commedat cum domi fuerit. In cubiculo autem numquam commedere possit, idque tantum manducet quod cęteris monacis commune est.

---

<sup>(n)</sup> *Si emenda l'effettivo vili perio.*

4. Et his quę ad illum ferentur, sive quid aliud, nihil in cubiculo habeat, sed ad penu mittatur, ita abbas cęterive monaci res zucaro conditas, neque malvaticum neque medicinalia, nisi ea quę morbi causa dantur, veluti zucarum rosaceum aut siluppatum, in cubiculo ne habeant, sed omnia in cella penaria collocentur, nisi quis forte malum aliquod in odorem in suo conclavi teneat.

5. Cellerię conclave, ab eo in quo cellerarius dormire debet, s<c>ilicet in dormitorio, procul absit.

6. Abbas has omnes constitutiones diligentissime curet observari.

7. Cellerarii omnes ad libitum patris generalis amovibiles sint, et ille etiam Montis Oliveti, qui si se bene gesserit ac laudabiliter munus suum obierit, abbas ipse possit, quando in sua provintia abbatius aliquis vacans sit, si tamen ita abbati generali et visitatoribus expedire videbitur.

[37-378r] Curet cellerarius edificia omnia monasterii resarciri, si quando opus sit, abbatie, domus, possessiones, cęteraque monasterii loca, antequam ruina aliqua contingat.

Denique hoc magnopere animadvertat cellerarius, ut aquirat conservetque devotionem, ut ne exterioribus negociis obrutus, charitatis fervor extingatur. Verum temporalia interserens, quę pręter officium ad se pertinent, videat qua ratione possit, et sibi ipsi et illis quibus cum versatur prodesse quam plurimum, modestia utens non modo in negociis monasterii tractandis, sed etiam in animabus lucrificandis, ne propria magis quam quę Iesu Christi sunt curare videatur etc.

Enrico Mariani  
enic.mariani@tiscali.it  
*Oblato secolare*  
Abbazia di Monte Oliveto

### **Abstract**

Nell'Archivio di Monte Oliveto Maggiore si conserva un regolamento per i cellerari, che risale probabilmente alla fine del Cinquecento, inserito in un testo di Costituzioni che riprende, con ampliamenti, quelle del 1572/73.

Le norme previste sono molto dettagliate e particolarmente attente alla corretta amministrazione ed alla tutela dell'integrità del patrimonio dei monasteri. Interessante è la sezione sulla gestione dei libri contabili.

Questo regolamento attesta lo scrupolo con cui gli olivetani curavano l'amministrazione economica.

\*\*\*

Dans les Archives de Mont Olivet Majeur est conservé un règlement pour les Cellériers, datant probablement de la fin du seizième siècle, inséré dans un texte de Constitutions qui reprend, avec des ajouts, celles de 1572-1573.

Les directives contenues sont très détaillées et particulièrement attentives à la bonne administration et à la sauvegarde de l'intégrité du patrimoine des monastères.

Ce règlement montre avec quelle exactitude méticuleuse les Olivétains prenaient soin de l'administration économique.

\*\*\*

In the Archives of Monte Oliveto Maggiore are conserved a set of regulations for cellerars, which dates back probably to the late 1500s, integrated in a text of Constitutions that draws upon those of 1572/73, with amplifications.

The rules provided are very detailed and particularly attentive to the correct administration and to the protection of the integrity of the property of the monasteries.

These regulations attest to the scrupulosity with which the Olivetans cared for their economic administration.

\*\*\*

No Arquivo de Monte Oliveto Maior conserva-se um regulamento para os chanceleres, que, provavelmente, ressaí ao final de 1500, inserido em um texto das Constituições retomando amplamente aquele de 1572/73.

As normas previstas são muito detalhadas e particularmente atentas à correta administração e à tutela da integridade do patrimônio dos mosteiros.

Este regulamento atesta o escrúpulo com o qual os olivetanos cuidavam da administração econômica.

**Roberto Donghi**

**«MIO CARO PICCOLO»  
Lettere di don Gioacchino Aldinucci  
a don Eugenio Porcelloni**

Il 22 giugno 2011 concludeva la sua giornata terrena nell'abbazia di Monte Oliveto Maggiore il padre don Eugenio Maria Porcelloni; avrebbe compiuto novant'anni tra pochi mesi. Infatti Bruno, questo il suo nome di battesimo, era nato ad Abbazia San Salvatore (Siena), il 3 dicembre 1921. Ancora bambino, nel mese di ottobre del 1932, entrava nel Collegio monastico di San Prospero a Camogli (Genova) per frequentare le scuole ginnasiali. Con altri cinque probandi, il 5 luglio 1937, lasciava Camogli per l'abbazia di Monte Oliveto Maggiore, dove, il 5 agosto, riceveva l'abito monastico dall'abate generale don Luigi Perego con il nuovo nome di Eugenio Maria, iniziando così l'anno di noviziato sotto la sapiente guida di don Gioacchino Maria Aldinucci, maestro dei novizi. Emessa la professione semplice il 7 agosto 1938, poco dopo partiva per l'abbazia San Benedetto di Seregno per gli studi liceali. Ritornato a Monte Oliveto Maggiore il 5 luglio 1941, l'anno seguente emetteva la professione solenne, l'8 dicembre 1942. Terminato il corso teologico, l'8 luglio 1945, veniva ordinato sacerdote da mons. Ireneo Chelucci, vescovo di Montalcino. Ha trascorso la sua vita monastica dedicandosi all'insegnamento, inizialmente nel Collegio monastico di Camogli, poi all'abbazia di San Benedetto di Seregno, dove, oltre ad insegnare ai giovani chierici olivetani, per due anni insegnò storia della filosofia al Collegio Ballerini. Durante la sua permanenza a Seregno (1946-1965), si laureò in filosofia all'Università Cattolica del S. Cuore di Milano, avendo come insigni maestri Antonio Masnovo, Sofia Vanni Rovighi, Francesco

Oligiati. Trasferitosi a Roma, ha insegnato presso il Pontificio Ateneo Sant'Anselmo e negli Istituti Superiori di Scienze Religiose "Mater Ecclesiae" della Pontificia Università di San Tommaso e "Regina Mundi" della Pontificia Università Gregoriana e da ultimo alla Libera Università Maria SS. Assunta (L.U.M.S.A.) e alla Pontificia Università Urbaniana. Ha coronato degnamente la sua pluridecennale docenza presso quest'ultima, con la pubblicazione di un bel trattato di gnoseologia: *Filosofia della conoscenza* (Urbaniana University Press, Roma 1996, 308 p.), che ha avuto ottima accoglienza da parte degli studiosi per l'esposizione seria e precisa, condotta con chiarezza di linguaggio e agilità di stile. A Roma ha dimorato presso il monastero di Sant'Anastasia di cui è stato superiore negli anni 1972-1978, rimanendo nella capitale fino all'11 settembre 1999 quando, ormai avanti negli anni ma ancora in buona salute, ritornò a Monte Oliveto Maggiore rendendosi ancora disponibile per alcune lezioni di filosofia al Pontificio Seminario Regionale Pio XII di Siena e prestandosi, la domenica, per un aiuto pastorale nella vicina parrocchia di Buonconvento. Negli ultimi tempi, sentendo venir meno le proprie forze, si stava preparando all'incontro con il Signore, dando più spazio alla preghiera e alla sistemazione dei suoi scritti e documenti. Tra questi don Eugenio custodiva gelosamente un gruppo di 11 lettere del suo antico maestro di noviziato, ora conservate nell'archivio dell'abbazia di Monte Oliveto Maggiore, con il quale era rimasto in contatto epistolare, dopo il suo trasferimento, prima a Camogli, per un breve periodo, e poi a Seregno, fino alla morte di quest'ultimo, avvenuta nell'abbazia di Monte Oliveto Maggiore, il 1° ottobre 1962. Don Gioacchino Aldinucci era nato ad Ambra (Arezzo) il 23 luglio 1884 e, al battesimo, aveva ricevuto il nome di Guido. Entrò a sedici anni nel monastero olivetano dei Santi Giuseppe e Benedetto a Settignano presso Firenze, dove fece la vestizione il 21 maggio 1899, solennità di Pentecoste, con il nuovo nome di Gioacchino Maria e l'8 settembre 1900 emise la professione semplice



nelle mani dell'abate generale don Ildebrando Polliuti. Fu inviato a Roma per gli studi di teologia al Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, dove conseguì la laurea in filosofia il 29 giugno 1903. Emise la professione solenne il giorno di Natale del 1905 nella Basilica di S. Maria Nova nelle mani dell'abate don Bernard Maréchaux, procuratore generale. Sempre a Roma fu ordinato sacerdote, il 20 maggio 1906, nella Cappella del Pontificio Seminario Romano, da Mons. Giuseppe Ceppetelli, vicegerente. Dopo un breve periodo trascorso nel monastero di S. Maria in Campis a Foligno, nel 1908 fu nominato maestro dei novizi del monastero di Settignano. Nel 1912 fu destinato all'abbazia San Benedetto di Seregno come decano dei chierici e lettore di filosofia. Nel mese di luglio 1916 fu richiamato a Settignano per sostituire come maestro dei novizi don Gerardo Bianchi chiamato sotto le armi. Al termine del primo conflitto mondiale, nel mese di giugno 1919, ritornava all'abbazia di Seregno riprendendo i suoi precedenti incarichi ma per poco. Infatti il 10 novembre 1921 veniva riaperto il noviziato nell'abbazia di Monte Oliveto Maggiore e don Gioacchino, per la terza volta, veniva nominato maestro dei novizi. Esercitò questo incarico fino al 1938. Durante il Capitolo Generale celebrato in quell'anno, fu eletto primo definitore e vicario dell'abate generale, riconfermato in tale incarico anche dal Capitolo Generale successivo, nel 1946. Dal 1959 fino al termine della sua esistenza terrena, fu invece priore claustrale di Monte Oliveto Maggiore. Le lettere che qui vengono pubblicate, nel cinquantesimo anniversario della sua morte e nel primo anniversario della morte di don Eugenio, confermano la stima e la venerazione che diverse generazioni di monaci olivetani hanno dimostrato verso di lui, non solo per averlo avuto come maestro durante l'anno di noviziato, ma anche come padre spirituale e guida sicura negli anni successivi, per realizzare, come scriveva a don Eugenio (lettera VI), «il programma monastico:

cercare sempre, in tutto, ovunque, Dio, la sua volontà, la sua gloria, la sua gran vita».

\*\*\*

I

J. M. J. B. B.<sup>1</sup>

Monteoliveto, 8 settembre 1945

Carissimo D. Eugenio,

Mi è giunta graditissima la tua seconda lettera. Ti ringrazio di cuore del ricordo vivo per colui che ti ha sempre amato e sempre ti ama nel Cuore di Gesù. Anch'io, sebbene indegnamente, ti ricordo nella S. Messa e prego Gesù a riempirti del suo Spirito, condizione indispensabile per progredire nel bene e giovare alle anime. Tu vedi meglio di me quanto le anime siano bisognose della luce divina senza la quale s'indurano nel male e marciano fatalmente verso la perdizione! Perciò mio caro, studiatì di vivere unito mente e cuore a Gesù. Sii, anche all'interno, nei rapporti col prossimo, esemplare sotto ogni riguardo e compirai, anche senza avvedertene, opera feconda di apostolato.

Qui tutti bene. Ieri sera tornò D. Nicola<sup>2</sup>. Il Rev.mo P. Abate Lugano<sup>3</sup> non venne perché si prenotò troppo tardi. Dovrebbe venire il 14 c. m. Speriamo. Il Rev.mo P. Generale ti permette volentieri di andare a Roma<sup>4</sup>. Se potrai avvicinare il S. Padre, chiedigli

---

<sup>1</sup> Sigla con le iniziali di *Jesus, Maria, Joseph, Benedictus, Bernardus* che si metteva all'inizio di una lettera.

<sup>2</sup> Don Nicola Sangirardi, monaco olivetano, compagno di studi di don Eugenio.

<sup>3</sup> Don Placido Lugano († 1947), abate di S. Maria Nova a Roma e Procuratore Generale della Congregazione Olivetana.

<sup>4</sup> Don Eugenio, ordinato sacerdote l'8 luglio 1945, con altri quattro monaci, da Mons. Ireneo Chelucci, vescovo di Montalcino, nella chiesa abbaziale di Monte Oliveto Maggiore, si trovava presso i suoi parenti ad Abbazia San Salvatore, dove

la benedizione per la Congregazione e in particolare per questa Casa Madre.

Il Signore ti benedica e ti accompagni ovunque con la sua grazia.

Aff.mo *in Corde Jesu*  
D. Gioacchino Maria

## II

J. M. J. B.

Abbazia di Monte Oliveto Maggiore

11 marzo 1946

Car.mi nel Signore D. Nicola<sup>5</sup>, D. Giuliano<sup>6</sup>, D. Eugenio,

Mi giunge ora la vostra graditissima alla quale rispondo subito, benché sia assai occupato e preoccupato. Rispondo ... più per dare un sollievo al vostro spirito, per farvi animo a proseguire, con fede e amore, la vostra faticosa opera giornaliera, che per attuare un provvedimento che desidererei quanto voi e più di voi.

Mandare altri Padri a Camogli, mi è semplicemente impossibile. I Padri a Camogli da anno ad oggi non sono diminuiti di numero: tre ne furono tolti, tre ne sono stati mandati. Mi fu chiesto per costì D. Marziano<sup>7</sup>, lo manderei, ma da tempo è abitualmente malazzato, esaurito di nervi, malato di stomaco etc. Mandarlo sarebbe per costì una delusione e forse mi si chiederebbe di ritirarlo! Qui si limita a dir Messa in casa. Gli avevo affidato un po' di scuola e istruzione elementare ai conversi: neppur questo. Pazienza! Da varie parti mi chiedono Padri e si intende, Padri a modo loro! Ho

---

aveva celebrato la prima Messa, il 15 agosto, solennità dell'Assunzione di Maria.

<sup>5</sup> Don Nicola Sangirardi. Cf. nota 2.

<sup>6</sup> Don Giuliano Palmerini, monaco olivetano, deceduto a Casamari il 3 maggio 2001.

<sup>7</sup> Don Marziano Nanino, monaco olivetano, deceduto a Monte Oliveto Maggiore il 30 ottobre 1998.

dovuto quasi rompermi la testa per trovare uno atto a continuare l'opera del compianto D. Roberto<sup>8</sup> a Monte Oliveto di Firenze.

Vedete dunque, miei cari, che, almeno per quest'anno scolastico, occorre far di necessità virtù. D'altra parte son ben persuaso che voi avete bisogno di essere un po' sgravati nei vostri impegni di ministero onde attendere anche ai vostri studi. In questo senso scrivo a cotesto P. Priore. Pel p. v. anno scolastico, a Dio piacendo, sarà possibile avere qualche altro soggetto idoneo a fare scuola. Siamo ancora pochi e, ciò che fa tanta pena a chi deve provvedere, de' pochi non tutti sono utilizzabili!

Voi dunque, miei cari fratelli e figliuoli nel Signore, proseguite con animo fermo e fiducioso nell'opera che l'obbedienza vi ha assegnato, sicuri che così facendo, Dio sarà con voi: sarà luce alla vostra mente, forza alla vostra volontà, amore al vostro cuore, saldezza alle vostre membra, serena tranquillità alla vostra coscienza. Sentirete nell'intimo la gioia dell'operaio fedele al proprio Padrone, gioia che sarà genuina espressione dell'amore che Gesù vi porta.

Conosco la vostra buona volontà, il desiderio vivo di far bene, di compiere in tutto e sempre il vostro dovere di religiosi e di sacerdoti: Gesù benedica e fecondi al massimo grado queste disposizioni del vostro spirito. Siano, carissimi, la vostra vita, la vostra condotta dentro e fuori le mura del chiostro, il vostro lavoro, il vostro sacrificio quotidiano incenso odoroso di adorazione e amore che sale al trono di Dio e dal trono di Dio pioggia benefica di grazie e di benedizioni su di voi e su codesta Venerabile Comunità. *Fiat!*

Spero e desidero di venire, ma non so quando. Da Pasqua fino a metà di maggio almeno, avremo i solenni festeggiamenti di Maria Bambina, che andrà e tornerà trionfalmente sostando per una

---

<sup>8</sup> Don Roberto Del Moro, monaco olivetano, rettore della chiesa di San Bartolomeo a Monte Oliveto di Firenze, deceduto ivi, il 30 ottobre 1945.

quindicina di parrocchie da Siena a Monte Oliveto<sup>9</sup>. In quel tempo non potrò assentarmi.

Vi saluto, vi benedico e vi abbraccio con affetto *in Corde Jesu*.

D. Gioacchino Maria

### III

J. M. J. B.

Montoliveto, 21 novembre 1947

Mio caro piccolo,

e siilo sempre piccolo, non già materialmente, che, poco più mi interessa, ma spiritualmente perché ciò l'esige la tua verace felicità e l'affetto che nutro per te. Sì, piccolo, come il granello di senape, semplice, mite, umile come vuole Gesù che fu tale in mezzo agli uomini ed è tale oggi e per i secoli sotto la candida veste dell'Ostia.

Semplice, mite, umile, nascosto: così diffonderai il mistico odore di Cristo intorno a te, come fa la viola mammola, che nasconde tra l'erba o i cespugli solleva col dolce profumo chi passa vicino. A chi ama il Signore, tutto ridonda in bene, tutto è scalino di perfezione! Parola dello Spirito Santo: *Diligentibus Deum, omnia cooperantur in bonum*<sup>10</sup>. Perciò lavoriamo, preghiamo, lottiamo per conquistare la carità divina, ché, con essa saremo felici. E ripetiamo ad ogni momento nell'intimo del cuore: tutto per Gesù! Così la nostra giornata sarà piena.

---

<sup>9</sup> La *peregrinatio Mariae* con il Simulacro di Maria Bambina, venerato nella chiesa abbaziale di Monte Oliveto, si svolse dal lunedì di Pasqua 22 aprile alla domenica 19 maggio 1946, con una sosta di una settimana nel Duomo di Siena, dove, la domenica 12 maggio, celebrò la Messa Pontificale l'abate don Placido Lugano.

<sup>10</sup> *Rm* 8, 21.

Perdonami, caro, la libertà! È l'affetto che mi muove. Vivi tranquillo, sereno, sotto l'occhio paterno di Dio.

Termino questi sgorbi ricordandoti il volume di storia che portasti con te e che ancora non hai rimandato. Appena usato, alla prima occasione, rimandalo.

Ti saluto e ti abbraccio

tuo aff.mo  
D. Gioacchino M.

#### IV

ABBAZIA NULLIUS  
DI MONTEOLIVETO MAGGIORE  
(SIENA)

lì 19 dicembre 1948

Mio carissimo D. Eugenio,

Ricevo e leggo posatamente la tua lettera. Che dirne? Che dirti? C'è lo stile della filippica, della requisitoria, almeno parzialmente. C'è anche una vivace, una corretta effusione di pessimismo. Vi palpitano però parole di fede, di amore sgorganti da un cuore retto, che sogna, aspira vivamente al bene, alla gloria di Colei che è Madre nostra.

Che dirti, mio caro? In parte hai ragione. Il male c'è anche da noi, anche nelle nostre Comunità, che passano tra le più regolari e lo sono, di fatto, in confronto dei nuclei sparuti e tistici dei piccoli priorati. Il male c'è e non lieve anche da noi; ma non bisogna smarrirsi, perdersi d'animo, tendere l'orecchio, direi volutamente, al tentatore. No! Sarebbe un *error peior priore*<sup>11</sup>!

---

<sup>11</sup> Mt 9, 27.

Contestare, deplorare il male qualunque sia, da chiunque venga e poi con fede, amore e costanza implorare da Dio, *a quo bona cuncta procedunt*<sup>12</sup>, aiuti efficaci per i superiori e per gli inferiori perché tutti attendano umilmente e fieramente al proprio dovere con vista puramente soprannaturale.

La questione, qui, non è solo finanziaria, è anche morale, spirituale, forse più spirituale che economica. Occorre che l'Amministratore qui nella Casa Madre ove sta lo studentato e il noviziato ed ove tutti gli occhi degli Olivetani sono rivolti sia un monaco oltre che finanziere e agrario! Perciò il provvedimento preso ha una portata ben più ampia e grave che altrove si pensi. Comunque ho accennato al R.mo Padre Generale la cosa, ma Egli ha già mandato l'ubbidienza e non crede di modificare nulla in proposito<sup>13</sup>. Comprendo bene la situazione degli studi e del chiericato. Coll'aiuto del Signore, spero, sarà provveduto. Purtroppo manchiamo ancora di personale adatto e di altre possibilità e bisogna – *noletes volentes* – subire le circostanze non liete nelle quali, in parte, versa la nostra Congregazione e, in genere, tutti gli Istituti religiosi e civili del nostro tempo gravemente travagliato.

Mio caro D. Eugenio: *sursum corda!* Non ci lasciamo invadere dallo sgomento né dallo scoramento, che non viene da Dio ed arreca molto danno spirituale. Confidiamo in Dio e nei Superiori. Preghiamo con fede per la nostra Ven. Congregazione, essa è nostra Madre! Lavoriamo, soffriamo, santifichiamoci per Lei perché viva, fiorisca, sia santa. Dio ci benedirà! Ti ho nel cuore. Gesù ti benedica perché cresca ogni giorno nella virtù, nella scienza dei santi e tu

---

<sup>12</sup> *Messale Romano*, colletta della V domenica dopo Pasqua, ora colletta della X domenica *per annum*.

<sup>13</sup> Si tratta della nomina di don Angelo Sabatini ad Amministratore dell'Azienda Agraria di Monte Oliveto Maggiore. Entrerà in carica il 26 gennaio 1949, lasciando l'abbazia S. Benedetto di Seregno, dove era priore, decano dei chierici e prefetto degli studi.

sii strumento vivo, docile, operoso di bene nelle mani del Signore.  
Con gli auguri di ogni bene e fraterni saluti

aff.mo *in Corde Jesu*  
D. Gioacchino Maria

Molto Rev. Padre  
D. Eugenio M. Porcelloni  
Monaco Benedettino Olivetano  
Monastero di S. Benedetto  
Seregno (Milano)

V

J. M. J. B.

Montoliveto, 2 gennaio 1950

Carissimo D. Eugenio,  
assai gradita mi giunse la tua cartolina cogli auguri e il soave fraterno ricordo. Di tutto grazie vivissime. Era già da tempo mio vivo desiderio di scriverti per passare con te, in fraterno, intimo, spirituale colloquio alcuni minuti. Ma come succede, non presi mai il tempo. Lo prendo ora, benché, essendo assente il R.mo P. Abate Generale, sia assai occupato.

*Loquar ad te sicut loqui solet amicus ad amicum.* Così la s. liturgia ricorda che Gesù parlava alla sua diletta Geltrude<sup>14</sup>. Caro, ti contemplo nella tua figura: esile, soave, composta, pensosa. Piccola figura umana che non fa paura a nessuno, che passa forse inosservata, negletta tra la folla cittadina di piccoli e grandi giganti. Passa e, forse, anzi certamente, ripete nell'intimo con Gesù e per Gesù: *ama nesciri et pro nibilo reputari*<sup>15</sup>. *Caro non prodest quidquam,*

---

<sup>14</sup> Quarta antifona dei Vespri della festa di S. Geltrude, il 16 novembre, nel Breviario Monastico.

<sup>15</sup> *De imitatione Christi*, I, 2, 3.



*spiritus est qui vivificat*<sup>16</sup>. Ed io scendo nel tuo intimo, contemplo con tenero affetto la tua cara anima, grande perché piccola, cara al Signore perché non curante degli uomini! Così ti vedo nell'intimo e prego Gesù che confermi in te la sua grazia: grazia che è pace, gioia, amore, santità.

E tu, caro, lascia che Gesù operi in te, attui in pieno il suo disegno di amore. Nei momenti di luce e di tenebre, di gioia e di desolazione, di fervore e aridità, di calma e di lotta, onde è intessuta la vita cristiana, ripeti solo dal fondo del cuore: *Ita, Pater*<sup>17</sup>. *Fiat voluntas tua*<sup>18</sup>. *Amen. Signum praedestinationis.*

Conto sul tuo *memento* quotidiano. Forse sono al tramonto della giornata terrena! Aiutami, caro, a fare un buon passaggio all'eternità.

Con fraterni saluti e implorando su di te divine copiose benedizioni

aff.mo confr. in *Corde Jesu*  
D. Gioacchino Maria

## VI

J. M. J. B.

M. O. M., 31 luglio 1950

Mio car.mo D. Eugenio,

Ho qui sul tavolino la lettera e il biglietto, che il tuo buon cuore ha dettato e inviato. Dell'una e dell'altro grazie vivissime. Non ho mai dimenticato né dimentico, specie nella preghiera, il mio piccolo amato D. Eugenio. Amato perché lo penso cristianamente – non fisicamente – piccolo: semplice, che cerca Dio senza infingimenti, che tende a Dio come una linea retta, cui ripugna qualsiasi

---

<sup>16</sup> *Gv* 6, 64.

<sup>17</sup> *Mt* 11, 26.

<sup>18</sup> *Mt* 26, 42.

deviazione, come la saetta, che appena scoccata, rapidamente, avidamente, tende all'arco. Amato da me perché lo penso monaco *ut sic!* Cioè solo con Dio solo, avido di realizzare in se stesso, mercè la divina grazia e la ferma volontà, il programma monastico: cercare sempre, in tutto, ovunque Dio, la sua volontà, la sua gloria, la sua gran vita.

Monaco! Cioè anima tutta d'un pezzo perché tutta di Dio, non divisa tra il cielo e la terra, tra Dio e le creature, tra la virtù e il vizio.

Monaco! Cioè anima attenta nella contemplazione delle cose celesti, delle divine perfezioni, delle grandi massime della fede e che, pieno il cuore dell'amore divino, parla ai fratelli *ex abundantia cordis*<sup>19</sup> e li scuote e li commuove e li innamora di Gesù.

Monaco! Cioè creatura morta al mondo alla triplice concupiscenza<sup>20</sup>, abitualmente raccolta nell'intimo santuario del proprio cuore in soave, dolcissimo colloquio coll'Ospite divino.

Monaco! Cioè creatura cui è delizia dimorare nella propria cella, intenta alla preghiera, alla sacra lettura, allo studio utile. Creatura che venera e vive sottomessa in tutto ai Superiori, per amore di Gesù nella speranza della vita eterna. Ama sinceramente i propri fratelli nel Cuore di Gesù e cerca, con semplicità senza posa, di attrarli alla virtù, all'osservanza con la preghiera, con la parola, con l'esempio.

Monaco! Cioè creatura eletta che col corpo abita in terra, con lo spirito vive e conversa in cielo. Come Benedetto, come Paolo: *nostra conversatio in caelis est*<sup>21</sup>. Creatura il cui comportamento abituale fa esclamare a chi sa vedere con l'occhio interiore: ecco un vero monaco! Egli ci fa pensare ed amare Gesù, ci stimola al disprezzo del mondo, de' suoi beni, de' suoi piaceri, delle sue massime falsi e bugiardi.

---

<sup>19</sup> Cf. *Mt* 12, 34.

<sup>20</sup> Cf. *IGv* 2, 16.

<sup>21</sup> *Fil* 3, 20.

Così penso il monaco, così penso te, mio piccolo, diletto del Signore. Così penso te! Penso bene? Penso rettamente? Lo spero, lo voglio sperare, perché mi è troppo dolce sperare così! Ma se al mio pensiero non rispondesse tutta la realtà pensata? Allora il mio piccolo fratello spirituale s'impegnerà, appoggiato all'aiuto sicuro della divina grazia, a realizzare in se stesso, giorno per giorno, ora per ora l'ideale monastico, che il mio cuore ha voluto, vuole gioiosamente gustare attuato in lui. Augurio fraterno, accompagnato dalla mia povera preghiera che, per mezzo del Cuore materno di Maria, rivolgo al Cuore pietosissimo di Gesù. Questa carità chiedo che tu usi verso la povera anima mia. Sono, forse, al tramonto della mia giornata terrena e mi trovo con le mani vuote. Il passivo enorme, l'attivo esiguissimo, impercettibile! Aiutami, dunque, caro, a prepararmi meno peggio al gran passaggio!

I tuoi esami? Bene, senza dubbio. Nella speranza di rivederti presto, ti saluto e ti abbraccio.

Aff.mo *in Corde Jesu*  
D. Gioacchino Maria

P. S. Vorrai scusare la pessima calligrafia e la stranezza di queste righe!

## VII

J. M. J. B.

Montoliveto, 29 aprile 1951

Mio carissimo D. Eugenio,  
sono restio, sono pigro a scrivere, sia per il mio carattere, sia per lo scarso allenamento, sia per motivi che mi è difficile specificare. Insomma sono nemico della penna! E se la prendo in mano per inviare due parole ad una persona, è segno proprio che tale persona mi sta nel cuore, ostinatamente viva nel fondo del mio cuore. È il caso tuo. Non so spiegartene tutto il perché! Non è fenomeno

umano, non è simpatia naturale, non sono le tue qualità naturali di cuore e di mente. Tutto ciò è escluso. È una visione soprannaturale, che splende nel mio spirito. In essa mi apparisci anima cara, amata, vivamente amata da me perché vicina a Gesù, perché protesa verso una assidua, sincera ricerca di Dio, della sua gloria, del suo amore, della propria santificazione. Vera visione?

Cara piccola, mite anima ... questo mi ti avvince, questo ti tiene vivo, presente, amato nel fondo del mio cuore fraterno! Questo stronca la innata pigrizia e impegna la penna per vergare due righe, sia pure sgrammaticate, ma sature di affetto e di tenero ricordo.

Ama ciò che Gesù ama: l'umile semplicità, l'aureo candore, l'innocente affezione dei bimbi. Per loro la pace, l'amore, la gioia ... per loro il regno dei cieli! Caro, sii come loro – con la divina grazia – continua, con sempre nuovo fervore, a realizzare nella tua vita spirituale, queste magnifiche disposizioni. La vita di Gesù sarà sempre più ricca, più feconda, più beatificante nel tuo cuore! Mio augurio, espressione genuina del mio vivissimo affetto per te! E ottienimi che io poveretto, che oso predicare agli altri, non sia reprobato. Ottienimi la grazia di una buona morte che, forse, non è lontana. L'influenza mi ha fiaccato nuovamente il già debole fisico.

Come stai? Gli studi? La laurea? Salutami tanto D. Nicola e D. Giuliano che ricordo con affetto. Con saluti fraterni

Tuo aff.mo *in Corde Jesu*

D. Gioacchino M.

## VIII

ABBAZIA MONTE OLIVETO MAGGIORE

(SIENA)

22 luglio 1952

Carissimo D. Eugenio,

Lessi con vivo piacere la tua gradita consegnatami da D. Luigi. Sono lietissimo che tu abbia conseguito la laurea a pieni voti<sup>22</sup>. Lo meritavi perché hai studiato sul serio, ti sei sacrificato ed hai messo a dura prova anche la tua fibra fisica. Mi rallegro con te, mio carissimo D. Eugenio. E penso che il Signore e i Superiori te ne saranno grati perché hai compiuto il tuo dovere: duro, estenuante dovere per ben sei anni! Hai lavorato per Gesù, non è vero? E Gesù te ne renderà merito.

Mi accenni alla tua situazione spirituale e materiale. Ti comprendo e sono con te con vivo affetto fraterno, sono con te con la mia povera preghiera, col vivo memento quotidiano a Gesù-Ostia.

Per ciò che riguarda la salute corporale, dovrai curarti e riposare. Sei giovane e la gioventù possiede riserve di vita e di energia inaspettate! Ti auguro di cuore un pieno rinvigimento di forze.

La tua vita spirituale avrà subito – in questo lungo periodo di tensione intellettuale – un certo raffreddamento. Non fa meraviglia. Riprendi con calma, con umile filiale fiducia, con sincera volontà i tuoi contatti con Gesù. Pensa e sii convinto che Egli ti ama, ti vuole tutto suo per renderti felice, per tesoreggiare in te quel che farai, quel che dirai, quel che soffrirai. Nel Cuore di Gesù-Ostia che ogni mattina palpita vicino al tuo cuore troverai pace, vita, amore, letizia per compiere ciò che Egli vorrà da te. E tu caro, ricordati di me tanto bisognoso.

Ti saluto e ti abbraccio con affetto

Tuo *in Corde Jesu*  
D. Gioacchino M.

---

<sup>22</sup> Don Eugenio discusse la tesi di laurea in Lettere e Filosofia all'Università Cattolica del S. Cuore di Milano il 28 giugno 1952 su "Le cause primordiali nella metafisica di Giovanni Scoto Eriugena". Relatore la prof.ssa Sofia Vanni Rovighi. Anno Accademico 1951-1952.

## IX

ABBAZIA MONTE OLIVETO MAGGIORE  
(SIENA)

13 aprile 1955

Mio carissimo D. Eugenio,

Graditissimi la lettera e il libro che con pensiero gentile hai voluto inviarmi. La vita del santo Cardinale Schuster era stata letta a refettorio<sup>23</sup>; ma il dono mi è doppiamente caro: primo, perché viene da te cui è legato il mio vivissimo affetto, poi perché mi ricorda colui, che fu per tre anni, mio carissimo compagno di scuola a S. Anselmo e nel quale potei ammirare, fin d'allora, la figura del vero monaco. E sarà per me monito e sprone ad imitarne almeno alla lontana, le belle virtù monastiche.

Grazie dunque, mio carissimo D. Eugenio, del dono prezioso e Gesù te ne rimunerà copiosamente. Anch'io volevo scriverti, ma una cosa e l'altra, il mio è rimasto semplice e pio desiderio! Però sei sempre vivo nel mio spirito, sempre amato nel mio cuore, sempre offerto con la Vittima Divina al Padre celeste perché in me e in te il voto ardente del Cuore Divino: "Padre siano una sola cosa come noi. Tu in me, Io in loro"<sup>24</sup> onde si attui quaggiù la beata unione, che si perpetuerà in cielo.

Lo so, mio caro, molti gli ostacoli; vive, tenaci le forze oscure: *concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, superbia vitae*<sup>25</sup>, che tentano sviare anche noi religiosi, sacerdoti, dalla via retta, che mena a Cristo, alla sua unione, alla nostra vera felicità. Anche Pa-

---

<sup>23</sup> Si tratta della prima biografia, pubblicata pochi mesi dopo la morte del Cardinale Arcivescovo di Milano, avvenuta nel Seminario di Venegono Inferiore (Varese), il 30 agosto 1954, a cura delle monache benedettine di Viboldone: *Il Cardinale Ildefonso Schuster. Cenni biografici*, Abbazia di Viboldone, S. Giuliano Milanese, 1954.

<sup>24</sup> *Gv* 17, 21.

<sup>25</sup> *IGv* 2, 16.

olo – vaso di elezione – gemeva: *infelix me homo*<sup>26</sup>! Ma, mio diletto, non cediamo, non molliamo ... Dio è con noi! Coraggio, fiducia, amore. Alle sirene tentatrici dei sensi, dello spirito, del mondo diciamo: no! Sono figlio di Dio, ministro di Cristo. Questa la mia gloria. Non la getterò nel fango.

Con la calma in seguito ti scriverò più a lungo. Ricordami a Gesù.

Aff.mo  
D. Gioacchino M.

## X

ABBAZIA MONTE OLIVETO MAGGIORE  
(SIENA)

J. M. J. B.

29 aprile 1960

Mio carissimo D. Eugenio,

ho qui sul tavolo la tua graditissima in data 14 c. m. Volevo rispondere subito, almeno brevemente, come faccio ora, ma il ritorno della fredda stagione mi ha riprodotto, in parte, la bronchite, che ebbi nel febbraio scorso. Così non ho avuto neppur la forza di impugnare la penna. Ora, grazie a Dio, sto meglio benché queste frequenti e nevrasteniche variazioni atmosferiche risentano penosamente sul mio debole organismo.

Sebbene indegno e incapace sono ben lieto di esserti vicino, non solo con la preghiera, come sempre faccio, ma anche con una buona parola e con un consiglio fraterno, che, benedetti da Dio, possano giovarti spiritualmente.

Oggi sono brevissimo, perché attendo da te un'ampia e chiara diagnosi della tua situazione spirituale. Mio caro D. Eugenio,

---

<sup>26</sup> Cf. *Rm* 7, 24.

ricorda: nelle mie passate corrispondenze spirituali dicevo: mio piccolo, piccolo Eugenio! Tu sai che questo aggettivo ha un valore fondamentale nella vita cristiana. La semplicità – attributo essenziale di Dio e nota caratteristica di Gesù – è anche la nota distintiva dei figli di Dio, dei discepoli di Cristo.

Ecco, caro, l'unico consiglio, per ora: pensa all'infinita semplicità di Dio, alla ineffabile semplicità di Gesù e studiatli di conformare ad essa tutto te stesso: attività esteriore e interiore. Piccolo bimbo nelle braccia del Padre celeste, della Madre celeste! Che pace, che gioia, che serenità, che dolce abbandono sempre, giorno e notte! Difficile? Alla grazia e alla preghiera no! Contempla l'Agnello divino, Francesco d'Assisi, Teresina del Bambino Gesù.

Attendo ... e saluto e abbraccio con affetto

D. Gioacchino M.

## XI

[biglietto]

ABBAZIA MONTE OLIVETO MAGGIORE  
(SIENA)

1 agosto 1961

Mio carissimo D. Eugenio,  
con viva riconoscenza ringrazio degli auguri, che la tua bontà ha voluto inviarmi in occasione del mio onomastico<sup>27</sup>. Tra gli auguri giuntimi, i tuoi sono stati i più graditi perché dettati da un cuore buono e affezionato. Il legame intimo, fraterno, affettuoso tra noi non si è mai, non dico rotto, ma nemmeno allentato nel corso di vari anni e attraverso a molte peripezie! Né mai, lo spero, si allenterà, ma, a Dio piacendo, si immortalerà oltre la vita terrena, nella

---

<sup>27</sup> Il 26 luglio, memoria dei santi Gioacchino e Anna, genitori della B. V. Maria.



luce beatifica del cielo! Non è vero, mio carissimo D. Eugenio? A tal fine preghiamo, ricordiamoci con fraterna viva carità ogni mattina a Gesù-Ostia. Tu sei giovane pieno di energia; io ormai, sono vecchio; ma sappiamo che il cuore non invecchia, ma sempre ringiovanisce nell'amore. Quando ci rivedremo? Saluto e abbraccio

D. Gioacchino M.

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

### **Abstract**

Il 22 giugno 2011 concludeva la sua giornata terrena nell'abbazia di Monte Oliveto Maggiore, il monaco e sacerdote d. Eugenio Maria Porcelloni. Tra gli scritti che erano custoditi gelosamente da d. Eugenio, sono conservate nell'archivio dell'abbazia di Monte Oliveto Maggiore un gruppo di 11 lettere del suo antico maestro di noviziato, d. Gioacchino Aldinucci. Le lettere che qui vengono pubblicate, nel cinquantesimo anniversario della morte P. Aldinucci, confermano la stima e la venerazione che diverse generazioni di monaci olivetani gli hanno dimostrato, non solo per averlo avuto come maestro durante l'anno di noviziato, ma anche come padre spirituale e guida sicura negli anni successivi.

\*\*\*

Le 22 juin 2011, à l'Abbaye de Mont Olivet Majeur, le moine prêtre d. Eugenio Maria Porcelloni, terminait sa journée terrestre. Parmi les écrits que gardait jalousement d. Eugenio est conservé dans les Archives de l'Abbaye de Mont Olivet Majeur un ensemble de 11 lettres de son ancien maître des novices d. Gioacchino Aldinucci. Les lettres qui sont publiées ici, à l'occasion du cinquantième de la mort du P. Aldinucci, confirment l'estime et la vénération que plusieurs générations de moines olivetains lui ont porté, non seulement pour l'avoir eu comme maître pendant leur année de noviciat, mais aussi comme père spirituel et guide sûr dans les années suivantes.

\*\*\*

The 22nd of June 2011 was the day that the monk and priest d. Eugenio Maria Porcelloni concluded his earthly journey in the abbey of Monte Oliveto Maggiore. Amongst the writings that were jealously guarded by d. Eugenio, a group of 11 letters of his old novice master, d. Gioacchino Aldinucci, are conserved in the archives of the abbey of Monte Oliveto Maggiore. The letters that are here published, on the fiftieth anniversary of the death of Fr. Aldinucci, confirm the respect and veneration that many generations of

Olivetans monks held towards him, not only for having been their master during the novitiate year, but also their spiritual father and sure guide in the following years.

\*\*\*

Aos 22 de junho de 2011 terminava a sua estadia terrena na Abadia de Monte Oliveto Maior, o monge e sacerdote D. Eugênio Maria Porcelloni. Entre os escritos que eram cuidados com grande esmero por D. Eugênio, temos conservadas no arquivo da Abadia de Monte Oliveto Maior um grupo de 11 cartas do seu antigo mestre de noviciado, D. Joaquim Aldinucci. As cartas que aqui são publicadas, nos cinquenta anos da morte de Pe. Aldinucci, confirmam a estima e a veneração que diversas gerações de monges olivetanos lhe demonstraram, não só porque o tiveram como mestre durante o ano de noviciado, mas também como pai espiritual e guia seguro nos anos sucessivos.

**Bernardo Francesco Gianni**

**INSEGNACI LE PAROLE DEL SILENZIO\***

*Non sappiamo parlarti, Signore.*

*Parlarti come si parla*

*Alla propria anima,*

*senza ingannarci,*

*senza ingannarti.*

*Parlarti come il fiore che s'apre,*

*come l'astro fisso nella Tua luce,*

*i cieli assorti nel Tuo splendore.*

*Non sappiamo che dirti*

*Trascurate preghiere,*

*o lanciarti il grido*

*dell'anima, della carne ferita.*

*Insegnaci le parole del silenzio.*

Ambizione di questo consesso, convocato da un senso di filiale attenzione e leale amicizia per il nostro pastore, il Cardinale Giuseppe Betori, è propiziare l'occasione per apprendere dal Suo magistero e dalle riflessioni di intellettuali e amici qui convenuti quelle "parole del silenzio" con cui Donata Doni nel segno della

---

\* Presentazione dell'incontro "Insegnaci le parole del silenzio". Colloquio intorno alla prima lettera pastorale *Nel silenzio la Parola*, del Card. Giuseppe Betori, Arcivescovo di Firenze, svoltosi nella Basilica dell'Abbazia di S. Miniato al Monte, Firenze (3 marzo 2012), con la partecipazione di Antonio Spadaro, direttore de *La Civiltà Cattolica* e del prof. Luigi Alici, docente all'università di Macerata. Entrambe le relazioni sono pubblicate in questo stesso fascicolo de *l'Ulivo* [ndr].

invocazione chiude la sua umile confessione di mistica afasia, ovvero quella parola impossibile tanto ricorrente in una nobile e secolare tradizione di poesia inquieta e tormentata santità.

«Insegnaci le parole del silenzio»: patologicamente avvezzi come siamo a considerare scissi la parole e il silenzio l'apparente ossimoro di Donata ci parrà follia senza senso! Dove potrà mai esistere una parola del silenzio? E come si può dare una parola che appartenga al silenzio o che abbia il silenzio per suo intimo segreto? E soprattutto a chi e a cosa serve oggi una parola del silenzio? Noi siamo certi che la lettura di questa appassionata lettera del nostro pastore, sapientemente meditata da padre Antonio Spadaro, dal prof. Alici e da padre Massimo Maria ci aiuterà a capire che davvero diabolico e schizofrenico è il ritenere incongrua questa *mirabile iunctura* – parole del silenzio – che nella penna del nostro Vescovo diventa addirittura un programma spirituale, pastorale e nondimeno antropologico di primaria importanza; “è necessario nutrire la parola del dovuto silenzio” egli dice (riferendosi a come Dio parla ad Elia in *1Re 19*), e cioè con una “voce di esile silenzio” è necessario “perché la parola, la parola di verità, si distingua dal rumore”. Ed aggiunge “Tutto ci appare frastuono, tumulto, bagliore: fenomeni che possono attirare l'attenzione e magari turbare i sensi, ma non permettono la presa di distanza necessaria per cogliere il significato. Solo collocandoci in modo equilibrato tanto nel silenzio quanto nella parola, possiamo sperare di costruire una trama significativa della vita”.

Eminenza carissima, cari amici tutti, per esperire in modo il più possibile autentico la portata letteralmente salvifica della inerenza fra parola e silenzio abbiamo deciso di collocare questo nostro pomeriggio di riflessione in uno spazio architettonico di profonda bellezza e di profonda verità, questa nostra millenaria basilica, dove tutto è silenzio e dove tutto è parola. Abbiamo anzi la grossa presunzione che tutto il movimentato svolgimento di questo pomeriggio, in cui non rinunceremo, grazie all'arte di Marco Bagnoli

e al contributo musicale di Luca di Volo, a interpellare quasi tutti i nostri sensi per meglio comprendere nello stupore che scaturisce dalla bellezza l'intensità di quanto si va qui prospettando, si volga in quell'ideale e irrinunciabile contesto cui ci ha recentemente richiamato il magistero di papa Benedetto nello splendido messaggio *Per la XLVI Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali "Silenzio e Parola: cammino di evangelizzazione"* pubblicato lo scorso 24 gennaio. Lì il Papa infatti ci ricordava come sia necessario «creare un ambiente propizio, quasi una sorta di "ecosistema" che sappia equilibrare silenzio, parola, immagini e suoni».

Eminenza, amici, qui l'equilibrio verace e affidabile di questo ecosistema è garantito dalla verità di quanto la silenziosa o vocale contemplazione dello sguardo ci dice e che molto opportunamente ricorda il nostro Cardinale, in un passaggio decisivo nell'ancorare il nesso Parola - Silenzio all'accadimento salvifico che Cristo apporta al nostro esistere:

La parola di verità altro non è che la Parola (il Verbo) di Dio che ha posto la sua tenda tra noi per mostrarci il volto del Padre, e in lui il significato di tutto (cf. *Gv* 1,1,18). Afferma Ignazio di Antiochia: «C'è un solo Dio, che si è manifestato per mezzo di Gesù Cristo suo Figlio, che è la sua Parola uscita dal silenzio». L'incontro con Cristo diventa perciò la strada dell'appropriazione della parola vera della vita, un incontro che ci chiede di aprirci al dialogo con lui per far sì che la sua parola, generata dal silenzio, diventi finalmente, nell'attento silenzio dell'ascolto, la nostra parola. Quanto sia necessario reclamare il silenzio per propiziare un durevole esito a una simile trasfigurazione del nostro parlare dovrebbe apparirci di chiara evidenza.

Eminenza e amici, è radicato in questa esigenza il secolare avvertimento monastico al silenzio, la cura quasi maniacale con cui Benedetto recinta spazi e momenti del nostro vivere perché siano sigillati con un silenzio che mai è fine a stesso ma solo e soltanto il grembo nel quale sgorga e si lascia custodire la Parola perché

come seme ci trasformi in profondità secondo la misura infinita di Cristo, Cristo Logos, Cristo Verbum, Cristo parola, alla cui accoglienza è orientata tutta la nostra regola che non a caso inizia col celebre monito “ascolta o figlio i precetti del Maestro e apri docile le orecchi del cuore”.

Cari amici, penso anche agli amici non credenti presenti stasera a San Miniato, sia ben chiaro che per noi, e mi permetto di includere qui il pensiero del nostro Pastore, una siffatta fondazione cristologica della parola e del silenzio non vuole affatto escludere il vostro interesse e la nostra attenzione alla reciproca necessità di riscoprire l'urgenza di una parola autentica e verace che solo il silenzio può raffinare e d'altro canto di un silenzio che seguendo alla parola esprime non solo la nostra ansia di attenzione ma altresì l'umile e salutare percezione che – cito il nostro arcivescovo –

«la parola non può dir tutto. Se ci fosse solo la parola, la si potrebbe supporre capace di assorbire in sé e quindi esprimere tutta la realtà. Essa così coprirebbe tutto: distruggerebbe il mistero, ci renderebbe prigionieri del gusto di parlare senza più essere in grado di ascoltare, senza distanziare ciò che viene detto dal reale. Grazie al silenzio, invece, siamo in grado di esprimere la difficoltà del dire, la fatica di tradurre in parole tutto ciò che sperimentiamo, tutto ciò che esiste, a cominciare da Dio. Senza il silenzio non riusciremmo a dire che Dio è un mistero che le nostre parole non possono racchiudere ed esaurire. Non tutto invece può essere addomesticato dalla parola, non tutto può essere reso dalla parola a nostra misura».

Torniamo così all'afasia ben espressa dalla invocazione di Donata Doni, perché solo il Dio del silenzio e della parola, il Dio mistero che si svela e si rivela può insegnarci “le parole del silenzio”. Non meno urgente è riscoprire, in tempi in cui svenduta e contraffatta è la segreta e misteriosa filigrana con cui si avvalora la singolarità irriducibile di ogni persona in vista di una massificazione clamorosa e pervasiva, il mistero che alberga in ciascuno di noi, a prescindere, come si è già detto, dalle proprie convinzioni religiose e

politiche. Illuminante, proprio per “una ripresa del significato nel nostro conversare tra uomini e quindi di una rinascita del nostro convivere sociale” è l’attenzione del nostro Arcivescovo alla piechezza della parola intesa “non come monologo ma come dialogo”. Quando nel silenzio accolgo la parola dell’altro, e a sua volta l’altro si fa silenzioso per ascoltare la mia risposta, ci si incammina in quella condizione di comunione che è la meta autentica di ogni ricerca umana. Illuminandoci gli uni gli altri, ci si dona della propria interiorità e ci si edifica nell’unità, ricomponendo il mondo dalla sua storica frammentazione. Inscritta nella parola dialogo sta uno dei nomi del Cristo, quel Logos, la cui misura divina e umana ci illumina circa la verità di ogni uomo e circa l’amorosa verità di un Dio eloquente, il nostro Dio trinitario, la cui amorosa relazione di Padre Figlio e Spirito Santo reclama – come diceva il cisterciense Adamo di Perseigne – l’amicizia del silenzio.

Ecco perché questa lettera per il nostro Arcivescovo è quasi un atrio ai contenuti propri della fede. Questi, naturalmente, mi stanno anzitutto a cuore, ma sono convinto che per essere incontrati hanno bisogno di una strada che ad essi conduca, di una porta che si apra su di essi. Per questa ragione sono felicissimo che Marco Bagnoli abbia con intelligenza e sapienza estetica collocato una porta di luce socchiusa all’ingresso della Basilica e un Vaso di alabastro sul nostro ambone romanico, il pergamo luogo della proclamazione della parola di vita: la Porta è molto di questa lettera, così come, a pensarci bene, la Porta è la Parola stessa, varco e strumento di relazione che reclama un cuore che come vaso e pozzo sicuro sia capace di custodire e trattenere la sua linfa di salvezza.

Carissimi tutti questa lettera è stata donata dal nostro Pastore alla Chiesa Fiorentina lo scorso Sabato Santo, quasi un anno fa, quando la Chiesa, come ogni Sabato Santo, ricordava in silenzio la discesa di Cristo negli inferi, quando cioè, come ha detto Benedetto XVI, “È successo l’impensabile: anche nel buio estremo della



solitudine umana più assoluta noi possiamo ascoltare una voce che ci chiama e trovare una mano che ci prende e ci conduce fuori”.

Eminenza reverendissima lei ci ha ricordato come nel mistero di quel giorno “si uniscono il silenzio di Dio, quel silenzio che affligge la nostra esistenza sulla terra, e la voce del Salvatore dell’uomo, il cui amore è capace di risvegliare il nostro mondo di morte. Proprio nel silenzio più disperante, quello della morte, risuona la voce di Dio, l’unica speranza con cui l’uomo può dare futuro alla vita, la voce dell’amore. Il silenzio del dramma della solitudine si tramuta nel silenzio operoso della vita che trionfa”.

La porta di luce, il vaso di alabastro, le linee geometriche di questa basilica millenaria, il Cristo *Logos* che brilla nel grembo silenzioso della conca absidale: tutto qui, lo ridico, è silenzio e tutto è parola, parola di speranza mai come stasera di forte e appassionante consolazione per i tanti che salgono quassù a contemplare la muta tomba dei loro figli: a loro, mi permetta Eminenza, in modo privilegiato, alla loro fede e alla loro speranza sempre sofferta ma mai malferma vorrei dedicare i frutti di luce intelligenza e bellezza di questo pomeriggio con Lei.

Grazie

Bernardo Francesco Gianni  
bernardofm@libero.it  
*Monaco benedettino di Monte Oliveto*  
Priore dell’Abbazia di San Miniato

**Antonio Spadaro**

**NEL SILENZIO LA PAROLA\***

*Stanco di chi non offre che parole, parole senza lingua  
Sono andato sull'isola coperta di neve.  
Non ha parole il deserto.  
Le pagine bianche dilagano ovunque!  
Scopro orme di capriolo sulla neve.  
Lingua senza parole.*

Questi versi sono del poeta svedese Tomas Tranströmer, Premio Nobel per la letteratura del 2011. La sua prima antologia tradotta in lingua italiana ha per titolo *Poesia dal silenzio*. Leggendo la lettera pastorale del cardinal Betori alla sua diocesi mi è tornata in mente spesso. È per questo che ho voluto avviare questa mia riflessione leggendola. Sembra infatti una poesia sul silenzio, ma non lo è affatto. È al contrario un elogio della parola.

*1. Il silenzio, alleato della parola*

Così si tocca un primo elemento che vorrei mettere in evidenza di questa lettera del cardinal Betori alla sua diocesi. Questa lettera pastorale non è un semplice elogio del silenzio perché la pastorale è una forma privilegiata di comunicazione, una comunicazione che fa appello al silenzio perché vuole raggiungere e toccare un'area profonda del cuore di ogni uomo e non la "massa" dei fedeli, per così dire. È una lettera che fa appello al silenzio proprio perché è pastorale.

---

\* Relazione tenuta dall'Autore, direttore de *La Civiltà Cattolica*, nell'Abbazia di San Miniato al Monte, Firenze, il 3 marzo 2012.

Tranströmer scrive poesie *dal* silenzio e non *del* silenzio. Il silenzio è piattaforma di comunicazione, luogo in cui la parola si forgia, si plasma. Ce lo dice il libro della Sapienza (18,14):

«Mentre un profondo silenzio avvolgeva tutte le cose,  
e la notte era a metà del suo rapido corso,  
la tua parola onnipotente dal cielo, dal tuo trono regale,  
guerriero implacabile, si lanciò in mezzo a quella terra di sterminio,  
portando, come spada affilata, il tuo decreto».

La parola per essere spada affilata deve provenire da un “profondo silenzio”. Tranströmer, proprio nel silenzioso deserto di un’isola coperta di neve, scopre una “lingua senza parole”. Questa scoperta – attenzione! – non è luogo in cui sostare: sarebbe una tentazione per il pastore. È invece il luogo dell’ascesi quando si è stanchi “di chi non offre che parole senza lingua”. La parola, scrive il cardinal Betori, è chiamata non solamente ad avere una capacità “persuasiva”, ma anche una fondatezza “veritativa”: deve dire “cose”.

Nell’accezione comune silenzio e parola sembrano opporsi in una contraddizione insanabile: si pensa che quando non si parla ci sia silenzio e che invece, appena si parla, il silenzio sparisca. Spesso, quando si parla dei *media*, in maniera particolare, si dice come per automatismo, che essi fanno «rumore», generano un frastuono dal quale occorre ripararsi, ritirandosi. Non è così: silenzio e parola fanno parte di un unico cammino. Il silenzio è parte integrante della comunicazione, parte della capacità dell’uomo di parlare, e non il suo opposto.

Gli elogi del silenzio in sé e per sé, al di fuori di un tessuto comunicativo, rischiano di essere un elogio del mutismo, dell’isolamento, dell’autosufficienza, come scrive mons. Betori, o persino la perdita di “riferimento alla realtà” e della nostra capacità di “collocarci” in essa. La parola ci colloca nella realtà: questa è la sua vocazione. Il silenzio che non è alleato della parola ci aliena. Invertendo il titolo della celebre commedia di Shakespeare potremmo

dire che il rischio è, dunque, quello di fare “molto silenzio per nulla”.

Il silenzio è un rischio e può essere una tentazione sotto apparenza di bene, ma anche vero e proprio “inferno”. Scriveva l'allora cardinal Ratzinger in una meditazione sul Sabato Santo che se esistesse «una solitudine in cui nessuna parola d'altro potesse più penetrare a cambiare lo stato di fatto; se si verificasse un abbandono talmente profondo, da non permettere più ad alcun ‘tu’ di giungervi avremmo allora l'autentica e totale solitudine, quello stato spaventoso e sinistro che il teologo chiama ‘inferno’». L'inferno è «una solitudine [...] che costituisce quindi l'autentica esposizione allo sbaraglio dell'esistenza».

Ed ecco dunque il primo elemento che a mio avviso caratterizza con chiarezza la lettera del cardinal Betori: essa costituisce un invito a “parole con lingua”, a parole capaci di parlare, a bucare l'incomunicabilità e non a un silenzio a-fonico, in-sonoro. Lo sa bene la grande poesia: silenzio e parola non si oppongono. Mi permetto di dire che se la poesia ha un senso nel progetto di Dio sull'uomo, se ha un significato nella storia della salvezza, credo sia innanzitutto questo: restituire “grazia” – in senso profondo e ampio e teologico – alla capacità umana di parlare e di abitare linguisticamente il mondo.

## *2. Il silenzio, luogo per riconoscere le grandi domande*

E vengo subito a un secondo punto importante di questa lettera. È proprio linguisticamente che gli uomini, tutti gli uomini, “non fuggono i grandi interrogativi che inquietano il cuore e la mente, come pure le attese più audaci che li muovono”. Allora io trovo qui il motivo pastorale della lettera: spingere gli uomini a non fuggire i grandi interrogativi e le grandi attese.

Come ha notato Benedetto XVI nel suo recente messaggio per la 46ª Giornata Mondiale delle Comunicazioni, «gran parte della dinamica attuale della comunicazione è orientata da domande alla

ricerca di risposte. I motori di ricerca e le reti sociali sono il punto di partenza della comunicazione per molte persone che cercano consigli, suggerimenti, informazioni, risposte. Ai nostri giorni, la Rete sta diventando sempre di più il luogo delle domande e delle risposte».

Ma occorre muovere un passo ulteriore constatando che spesso l'uomo contemporaneo è bombardato non da domande, ma da risposte a quesiti che egli non si è mai posto e a bisogni che non avverte. La stessa domanda religiosa, infatti, si sta trasformando in un confronto tra risposte plausibili e soggettivamente significative. Le domande radicali non mancheranno mai, ma oggi sono mediate dalle tante risposte che si ricevono. Il problema oggi non è reperire il messaggio di senso, ma essere aperti e riconoscerlo sulla base delle molteplici risposte che riceviamo.

La grande parola da riscoprire, allora, è una vecchia conoscenza del vocabolario cristiano: il discernimento. Il silenzio dunque permette di fare un discernimento tra le tante risposte che noi riceviamo per riconoscere le domande veramente importanti. E in questo senso l'uomo si conferma come radicalmente assetato di senso: «non può accontentarsi di un semplice e tollerante scambio di scettiche opinioni ed esperienze di vita: tutti siamo cercatori di verità e condividiamo questo profondo anelito». È nel silenzio che ascoltiamo e conosciamo meglio noi stessi, riconoscendo le domande radicali, come scrive il cardinal Betori: i «grandi interrogativi», le «grandi attese».

Ci aiuta a capirlo Ignazio di Loyola. Alla fine del suo racconto autobiografico, rispondendo ad una domanda del p. Câmara che trascriveva la sua narrazione, disse che le parti centrali dei suoi Esercizi Spirituali «le aveva cavate da quella varietà di spirito et pensieri, che aveva quando era in Loyola, quando stava anchora malo della gamba». La «varietà di spirito et pensieri» compendia tutto ciò che si agita in noi. Il silenzio è luogo di esperienza

profonda, al di là del meccanismo della *information overload* che ci bombarda non con la verità ma con la varietà.

### 3. *Il silenzio, condizione per fare esperienza*

E questo ambiente comunicativo prevede anche il bilanciamento virtuoso non solamente di parola e silenzio ma anche di immagini e suoni, che sono parte integrante della comunicazione umana. Un discorso che tocca silenzio e parola non può trascurare la presenza dell'immagine e dei suoni, e il silenzio è chiamato a comporsi con la capacità dell'uomo di recepirli. E non dimentichiamo – voi certo non lo potete, essendo fiorentini – che la lettera pastorale *Nel silenzio la parola* nasce a Firenze, capitale dell'arte, luogo nel quale l'immagine stessa è chiamata alla sua vocazione più alta.

Per questo il cardinal Betori può scrivere: «davanti all'opera d'arte non servono parole di spiegazione, basta il silenzio del rapimento e dello stupore a farcene percepire il messaggio», un silenzio consapevole del linguaggio proprio dell'arte, chiaramente. Il silenzio si relaziona non solamente alla parola o al suono, ma anche all'occhio, e dunque all'immagine e all'arte figurativa. E qui voglio ricordare un libro di mons. Betori che fa da pendant quasi necessario (almeno per i fiorentini) a questa lettera pastorale, e cioè è *Parole e segni per dire la fede nel tempo*, e in particolare del saggio «Parola sacra e cultura degli uomini: il paradigma di Firenze».

Quindi un terzo elemento chiave della prospettiva aperta da questa lettera pastorale consiste nel fatto che parola e silenzio, immagini e suoni compongono un "ambiente". Non sono strumenti linguistici, cacciavite e martello per far funzionare qualcosa. Sono insieme un ambiente da abitare per vivere e per fare *esperienza*. Questo è un altro dei punti "critici" di questa lettera pastorale, a mio avviso. Scrive il cardinal Betori: «Nella pervasiva comunicazione che avvolge l'odierna società, antichi e nuovi mezzi di comunicazione vanno costruendo una figura di uomo che si

vorrebbe arricchito nella molteplicità delle relazioni, ma che in realtà vive nel pericolo di essere “distratto”, “parallelo”, “virtuale”, potenzialmente “infedele” in mille rapporti clandestini al riparo dal contatto oggettivo con la persona, con i fatti, con le cose». Per dirla in due parole: oggi si tende non più a fare esperienza ma “esperimenti”. L'esperimento è sempre leggero, poco impegnativo, soprattutto è reversibile. In questa considerazione del Cardinale c'è una densità da esplicitare.

Il silenzio fa sì che le esperienze che facciamo con gli occhi e con le orecchie non siano semplici “esperimenti” ma davvero “esperienze”. Nella società contemporanea sembra che si senta poco il bisogno di fare esperienza. Ad essa sembra sostituirsi l'illusione di una condizione fantastica, senza tempo e senza età, in cui tutto è possibile e nella quale in ogni momento è possibile scegliere ciò che ci pare e poi tornare indietro. Ogni cosa è a tempo determinato: dal lavoro agli affetti. Tutto si può (e anzi si deve) cambiare: una condizione in cui tutto ci appare controllabile e sostituibile. La cancellazione dell'esperienza è data, dunque, dalla sua precarietà, dalla sua reversibilità. Una volta fatta, oggi si crede che si possa tornare indietro sempre e comunque: si riduce a semplice “esperimento”. Questo è uno dei nodi problematici più significativi della contemporaneità. Nulla sembra lasciare tracce in noi. La simulazione batte il reale per la sua più ampia potenzialità e il suo basso livello di rischio. Il flusso di esperienze (al plurale) e di informazioni sradica in noi la capacità di riappropriarci della vita.

Ecco allora le conseguenze: narcisismo sociale e tendenziale scomparsa dell'“altro”, rifiuto del passato, della nostalgia e della memoria, riduzione della socialità non “virtuale”, indebolimento del senso del limite. Ciò che il soggetto crede di padroneggiare viene in realtà neutralizzato, evapora, diventa qualcosa di inerte, di spento. Ciò ha delle conseguenze emotive e affettive preoccupanti. Oggi si ha timore del silenzio, esattamente come si ha timore della realtà “nuda e cruda”. In un mondo che fa paura, ha

buon gioco tutto ciò che è simulato, capace di stare sotto controllo, reversibile. Ma tutto ciò rende l'uomo affettivamente ed emotivamente fragile.

Come rimedio al silenzio si preferisce il dilagare degli psicofarmaci, di cui l'antidepressivo Prozac è ormai il simbolo consolidato: se con la realtà occorre fare i conti, allora è bene equipaggiarsi contro le emozioni "dannose" e i sentimenti peggiori, anche se in questo modo viene dimenticato il loro nesso con quelli migliori.

Quali sono le conseguenze di questa mutazione? La riduzione della realtà a una sua rappresentazione anestetizzata, manipolabile e reversibile, per cui l'esperienza diventa semplicemente una simulazione, un gioco interattivo, la fruizione di una immagine.

Quale l'alternativa a una pratica casuale dell'esistenza, fondata sulla reversibilità? Certamente occorre il recupero della *passività* buona, del "limitarsi" a guardare, o a leggere o ad ascoltare senza cedere alla tentazione continua dell'interattività. Questa passività consiste nel riuscire a farsi possedere, a farsi incontrare dalle cose. Se questa passività viene totalmente cancellata, non c'è neppure lo spazio perché qualcosa di "nuovo" possa nascere. Solo così l'esperienza resta in grado di sorprenderci.

Per fare esperienza occorre "raccoglimento", il quale ha un ruolo che con Marcel Proust, il grande scrittore della *Recherche*, potremmo definire fotografico: gli uomini spesso non vedono la loro vita e così il loro passato diviene ingombro di tante lastre fotografiche, che rimangono inutili perché l'intelligenza non le ha "sviluppatе".

Il silenzio è come un laboratorio fotografico, una camera oscura nella quale è possibile cogliere i fili intrigati e sparsi, che vengono riaccordati così che la vita schiuda il suo senso. Il silenzio forma un uomo in grado di «leggere» ciò che ha intorno e dentro di lui in modo nuovo, più profondo, interiore, fine, sottile. Il silenzio aiuta ad avere un rapporto intenso e "sviluppatо" (in senso fotografico) col mondo.



Il silenzioso rientro in se stessi non si esaurisce nella produzione del vuoto assoluto, sconfinato e imponente, ma porta misteriosamente con sé il mondo in cui l'uomo era uscito in precedenza. Citando Proust che parla della lettura silenziosa, possiamo dire che la sua grandezza è quella

«di ritrovare, di riafferrare, di farci conoscere quella realtà lontani dalla quale viviamo, rispetto alla quale deviamo sempre di più a mano a mano che prende spessore e impermeabilità la conoscenza convenzionale con cui la sostituiamo – quella realtà che rischieremmo di morire senza aver conosciuta e che è, molto semplicemente, la nostra vita»<sup>1</sup>.

Le parole che provengono da questo silenzio non sono, come direbbe Montale, *storte sillabe e secche come un ramo*. Torna alla mente una differenza fondamentale posta dal teologo Karl Rahner tra le parole che sono come «farfalle morte, infilzate nelle vetrine dei vocabolari» e parole viventi, che esistono da sempre e che, «quasi per miracolo, rinascono continuamente». Le parole che vengono dal silenzio sono «parole-conchiglia», parole «originarie» (*Urworte*), opposte a quelle «utilitarie» (*Nutzworte*).

Quando le nostre parole sono cavate dal silenzio e sono accolte nel silenzio esse possono raggiungere la loro vocazione: liberano in forma di parola tutte le realtà inesprese, il mutismo della loro tendenza verso Dio. Tutto tende verso Dio in modo silenzioso e la parola è capace di liberare le cose da questo silenzio. Il silenzio, in questa prospettiva, non viene prima della parola, ma dopo. Dice non il mutismo ma la trascendenza, l'ulteriorità.

Scriva il cardinal Betori:

«Dante Alighieri che, giunto al vertice del suo viaggio, giunto alla contemplazione di quel fondamento assoluto del reale che è Dio stesso

---

<sup>1</sup> *Alla ricerca del tempo perduto*, vol. IV, Mondadori, Milano 1993, 577.

nel suo mistero, avverte il limite di ogni espressione, del nulla che è la parola di fronte a ciò che di quel mistero gli è dato di incontrare:

Oh quanto è corto il dire e come fioco  
al mio concetto! e questo, a quel ch'i' vidi,  
è tanto, che non basta a dicer "poco".  
(Paradiso, XXXIII, 121-123).

Dante fa talmente "esperienza" – e non "esperimento" – del Paradiso che la parola diventa corta, fioca non per debolezza ma per tensione espressiva.

#### *4. Il silenzio, condizione per fare esperienza del Vangelo*

Se l'uomo non è familiare alla parola cavata dal silenzio così densa, peculiare, allora come fa ad avere le condizioni per ascoltare la «parola onnipotente» di cui il cardinal Betori parla nell'ultimo capitolo della sua lettera? Ecco il sesto elemento chiave di questa lettera: il silenzio è esperienza della Parola. Come fare esperienza (e non esperimento) del Vangelo? Come ascoltare la Parola che è il Figlio, la parola dell'Origine, radicalmente primigenia, quella che è all'origine di tutte le cose e al fondamento della loro rigenerazione? Come ascoltare il Vangelo?

Scriva ancora il cardinal Betori:

«Nel racconto del profeta Elia troviamo enunciata la sostanza di una delle problematiche più vive per l'uomo d'oggi e di sempre: come cogliere il messaggio della parola, traendola dal caos del rumore? [...] Non è difficile cogliere quanto importante sia trovare una soluzione a questo interrogativo, se non vogliamo che il Vangelo sia percepito come una voce tra le altre, parte del chiasso diffuso, non diversa da una delle tante voci che chiedono la nostra attenzione e pretendono il nostro consenso».

Digitando quindi in un motore di ricerca la parola *God* oppure anche *religion, spirituality*, otteniamo liste di centinaia di milioni di pagine. Nella Rete si avverte una crescita di bisogno religioso che

la “tradizione” sembra faccia fatica a soddisfare. L'uomo alla ricerca di Dio oggi avvia una navigazione. Quali sono le conseguenze? Si può cadere nell'illusione che il sacro o il religioso siano a portata di *mouse*. La Rete, proprio grazie al fatto che è in grado di contenere tutto, può essere facilmente paragonata a una sorta di grande supermarket del religioso. Ci si illude dunque che il sacro resti «a disposizione» di un «consumatore» nel momento del bisogno. Il Vangelo appare solo come una notizia fra molte altre.

Il Vangelo, però, «non è un'informazione fra le altre – affermava nel 2002 l'allora card. Ratzinger – una riga sulla tavola accanto ad altre», ma è «un messaggio di natura totalmente diversa dalle molte informazioni che ci sommergono giorno dopo giorno».

Continuava l'attuale Pontefice: «Se il Vangelo appare soltanto come una notizia fra molte, può forse essere scartato in favore di altri messaggi più importanti. Ma come fa la comunicazione, che noi chiamiamo Vangelo, a far capire che essa è appunto una forma totalmente altra di informazione – nel nostro uso linguistico, piuttosto una “performance”, un processo vitale, per mezzo del quale soltanto lo strumento dell'esistenza può trovare il suo giusto tono?».

La sfida che abbiamo davanti allora è seria, perché segna la demarcazione tra la fede come “merce” da vendere in maniera seduttiva e la fede come atto dell'intelligenza dell'uomo che, mosso da Dio, dà a Lui liberamente il proprio assenso. È dunque necessario oggi considerare che ci sono realtà capaci di sfuggire sempre e comunque alla logica del “motore di ricerca” e che la “googlizzazione” della fede è impossibile.

Fare esperienza (e non esperimento) del Vangelo dunque significa essere in grado di sapere ascoltare. Quando Dio si comunica nella parola della rivelazione cristiana comunica se stesso e la sua parola è in cerca di tutto l'uomo. Occorre dunque esercitare prontezza e capacità di percezione perché le parole non scivolino sulla superficie e non soffochino nell'indifferenza e si perdano fra le

chiacchiere. Solamente così il Vangelo non finisce per diventare «una voce tra le altre, parte del chiasso diffuso», come scrive il Cardinale. Occorre dunque «nutrire questa parola del dovuto silenzio».

La figura che compendia l'equilibrio tra silenzio e parola come “ambiente” ed “ecosistema”, luogo di esperienza, è l'immagine della Santissima Annunziata. Ciò che colpisce nel quadro infatti è l'incrociarsi dell'atteggiamento riverente dell'Angelo e delle parole di Maria, queste invece proiettate sullo sfondo della parete.

Avviavo questa mia riflessione con l'immagine delle orme bianche di un capriolo sulla neve: “lingua senza parole”. Concludo con l'immagine dell'Annunziata: “lingua con parole”. Le parole sono scomposte nelle loro lettere alfabetiche. Qui l'angelo tace e Maria parla. In quelle parole verso il silenzio dell'angelo forse ci siamo tutti noi, ci sono tutte le nostre parole.

Antonio Spadaro S.I.  
www.antoniospadaro.net  
Via di Porta Pinciana, 1  
00187 Roma

**Luigi Alici**

**IL SILENZIO OLTRE LE PAROLE**

**A proposito della Lettera Pastorale del cardinale Betori\***

1. Intervengo in punta di piedi dinanzi a un testo così intenso e insolito, a proposito del quale potrei dire che non è una lettera pastorale solo perché è molto di più che una lettera pastorale. Dal mio punto di vista, vorrei portare un piccolo contributo di riflessione, esplicitando un doppio registro di lettura, culturale e pastorale, rispetto all'invito che vi è contenuto a far riprendere, secondo il suo Autore, «il giusto posto al silenzio e alla parola, in vista di una più corretta vita dello spirito, di una più radicata vita ecclesiale, di una più efficace partecipazione alla vita della società». Vorrei articolare la mia riflessione in due brevi percorsi: uno più attento al pensiero contemporaneo, con il quale la Lettera entra in una interlocuzione diretta, e un percorso più attento al contesto della comunità cristiana.

Per quanto riguarda il primo aspetto, si potrebbe dire che la tensione polare tra silenzio e parola, riconosciuta da Betori, non è estranea al pensiero contemporaneo; ne rappresenta anzi una vena sotterranea pulsante e viva, che merita di essere intercettata. In un racconto intitolato *La scrittura del dio*, Jorge Luis Borges s'interroga intorno all'«enigma generale di una sentenza scritta da un dio». In prima istanza immagina che «nel linguaggio di un dio» ogni parola dovrebbe enunciare una «infinita concatenazione dei fatti, e non in modo implicito ma esplicito, non progressivo ma

---

\* Relazione tenuta dall'Autore, docente di Filosofia morale all'Università di Macerata, nell'Abbazia di San Miniato al Monte, Firenze, il 3 marzo 2012 [ndr].

immediato». Nello sviluppo del racconto, tuttavia, al protagonista l'idea di una sentenza divina così intesa appare «puerile o empia». Di qui la conclusione, che lascia intravedere, sia pure *in obliquo*, un'intensità cristologica straordinaria: «Un dio – riflettei – deve dire solo una parola, e in quella parola la pienezza»<sup>1</sup>.

Questo testo si potrebbe accostare, con un passaggio audace, a Ludwig Wittgenstein, un autore opportunamente ricordato da Betori, che nelle *Lezioni e conversazioni sull'etica* si esprime in una maniera paradossale, per certi aspetti affine a quanto scrive Borges: «Se un uomo potesse scrivere un libro di etica che fosse veramente un libro di etica, questo libro distruggerebbe, con un'esplosione, tutti gli altri libri del mondo»<sup>2</sup>. Siamo in presenza di una straordinaria eccedenza di senso, che può considerarsi la traduzione “laica” del silenzio di cui scrive Betori, che non riesce ad essere contenuto nel circuito delle parole: la semantica ha orizzonti troppo angusti per le radici del senso. Al di là delle interpretazioni controverse che sono state date di Wittgenstein, si potrebbe ricordare il diario scoperto quasi casualmente nel 1996, che contiene affermazioni sorprendenti: «Io posso ben rifiutare la soluzione cristiana del problema della vita (redenzione, resurrezione, giudizio, cielo, inferno), ma con ciò certo il problema della mia vita non è risolto, poiché io non sono né buono né felice. Io non sono redento»<sup>3</sup>. Ancora: «Come l'insetto ronzia intorno alla luce, così io intorno al Nuovo Testamento... *Deve, per così dire, filtrare una luce attraverso il solaio, il soffitto sotto cui lavoro e al di sopra del quale non voglio salire*»<sup>4</sup>. Di conseguenza, «una questione religiosa è solo o una questione vitale

<sup>1</sup> J.L. BORGES, *L'Aleph*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2008<sup>37</sup>, 117 sg.

<sup>2</sup> L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, tr. it., Adelphi, Milano 1967, 11.

<sup>3</sup> L. WITTGENSTEIN, *Movimenti del pensiero. Diari 1930-32/1936-37*, tr. it., Quodlibet, Macerata 1999, 75.

<sup>4</sup> *Ivi*, 78.

*o un (vuoto) chiacchiericcio*<sup>5</sup>. La domanda intorno alla genesi del senso mette alla prova i confini del linguaggio e ci porta a immaginare che ad essa ci si sia avvicinati attraverso una scala che poi dobbiamo dimenticare di aver usato! La condizione del dire trascende le cose che diciamo, l'orizzonte che autorizza le parole non può venire a parola.

Wittgenstein non è il solo a misurarsi con questo paradosso. Il riconoscimento di un dislivello irriducibile tra il senso e la povertà delle parole incrocia un aspetto forse meno vistoso ma non banale del pensiero contemporaneo. Un altro accostamento, non meno azzardato, potrebbe portarci a incontrare l'opera di Levinas, dove s'impone il problema in termini diversi, meno kantiani rispetto a Wittgenstein. Levinas sposta il discorso sul piano, non meno enigmatico, dell'incontro con il volto dell'altro; anzi, l'essere incontrati da tale volto si annuncia come un urto assolutamente imprevedibile, che destabilizza l'io facendolo scendere dal suo piedistallo e mettendolo "all'accusativo". È l'antitesi estrema allo slogan con il quale una multinazionale delle telecomunicazioni ha cercato per anni di conquistare la clientela giovanile: "Tutto il mondo intorno a te"; in un certo senso, la formula chimica del narcisismo, innalzato a manifesto libertario di una vita disinibita. Secondo Levinas, invece, nell'enigma sospeso e rarefatto dell'incontro con lo sguardo dell'altro va in frantumi il cristallo della mia soggettività e filtra un rimando infinito, in cui s'annuncia una trascendenza che è condizione e fondamento stesso del senso. L'altezza enigmatica di quest'incontro allude quindi a una singolare dialettica tra il dire e il detto. Torniamo così al giro di pensieri cui ci richiama la "Lettera pastorale" di Betori: «La prima parola dice il dire in quanto tale [...] Senza di essa la comunicazione e la prossimità si ridurrebbero alla funzione logica del linguaggio [...] Questo primo dire è certo

---

<sup>5</sup> *Ivi*, 91.

solo una parola. Ma è Dio»<sup>6</sup>. Il dire è la sorgente inesauribile e nascosta del detto: il compito del pensiero è abitare questo scarto.

Tale tensione – nelle forme più diverse – attraversa ampi settori della filosofia contemporanea: riemerge, in contesti filosofici insospettati, nella teorizzazione di uno “Sfondo profondo preintenzionale” (J. R. Searle), o nel riconoscimento di una pragmatica che eccede la semantica (J. L. Austin, J. Habermas, K.-O. Apel), in quanto postula un *set* di regole irrinunciabili che precedono la comunicazione, resa possibile da una cornice di impegni moralmente vincolanti.

Tuttavia, la domanda retrospettiva intorno alla genesi del senso appartiene soprattutto, com'è noto, a un'originaria postura speculativa propria della tradizione fenomenologica, che in Paul Ricoeur dà vita a un singolare intreccio con l'approccio ermeneutico: quando, in particolare, la ricerca di un eidos originario investe la “simbolica del male”, secondo Ricoeur, allora il percorso all'indietro s'interrompe, perché non si dà un'eidetica, ma solo un'empirica del male: il male è informe, non ha una forma. A questo punto, è necessario riconoscere una “rottura epistemologica nella continuità della riflessione”, che impone un cambiamento di registro: dobbiamo spostarci sul registro ermeneutico, in cui ci riconosciamo già sempre immersi in un orizzonte di senso che ci precede e ci oltrepassa, rispetto al quale possiamo però attivare una circolarità interpretativa. Ecco la rottura epistemologica: per raggiungere la parte più intima e più fragile di noi stessi ci è preclusa una “via breve”, che possa prometterci di “mettere le mani” sulla genesi del senso. Non resta allora che una via lunga, anche se, come a Mosè, potrebbe toccarci di morire prima di raggiungere la terra promessa, intravedendola solo da lontano.

---

<sup>6</sup> *Ivi*, 92.



Anche questi percorsi, qui semplicemente evocati attraverso rapide allusioni, ripropongono dunque una domanda fondamentale che mi pare attraversi *Il silenzio e parola*. Lo scarto irriducibile tra l'altezza del senso e le sue molteplici rappresentazioni linguistiche, tutte insuperabilmente inadeguate, allude a un'eccedenza che suscita una domanda filosofica originaria intorno alla sua genesi. Un nuovo stupore sembra così essere – soprattutto oggi – alla radice dell'interrogazione filosofica: uno stupore intorno all'*arché* del senso, anche se il più delle volte scisso dalla domanda intorno all'*arché* della *physis*, che oggi appare però sempre più mortificata e indebolita. Ed è impossibile a una semantica sradicata dalla terra dell'ontologia innalzarsi verso i cieli della metafisica. Quando non è azzerato in questo modo, lo stupore testimonia certamente un atteggiamento originario attraverso il quale l'essere umano accetta e misura il proprio senso del limite: riconoscere una linea di frontiera è guardare oltre, senza temere la vertigine dell'infinito. Mentre in Agostino qualsiasi domanda intorno al *verbum proles mentis* era illuminata dal paradigma cristologico, sulla base di una correlazione immediata fra *Verbum Dei* e *verbum hominis*, nella modernità tale correlazione si fa incerta e oscura, e lo sguardo della fede deve misurarsi faticosamente con un contesto culturale dominato dal chiaroscuro e dallo smarrimento.

La modernità è segnata da questa nuova cifra culturale, costantemente in bilico tra angoscia e vertigine, che invece il mondo classico viveva con una tonalità più armonica e positiva. L'autore che forse l'ha espresso in modo più chiaro è stato Pascal. In un'epoca dominata da ottimismo galileiani e baconiani, egli ammette:

«Nel vedere l'accecamento e la miseria dell'uomo, nel considerare tutto l'universo muto, e l'uomo senza luce, abbandonato a se stesso, e come smarrito in quest'angolo dell'universo, senza sapere chi ve l'abbia messo, cioè che vi è venuto a fare, cosa diventerà morendo, incapace di ogni conoscenza, comincio a provare una grande paura, come un uomo che

sia stato portato addormentato in un'isola deserta e spaventosa e che si svegliasse senza sapere dove si trova e senza mezzi per uscirne»<sup>7</sup>.

La cifra dello smarrimento, di cui ci sentiamo in qualche modo figli, proviene dunque da lontano: paradossalmente, nell'epoca delle chiarezze cartesiane il mondo è muto, non ospita più un *logos*; la natura è un immenso deposito di risorse neutre a disposizione dell'*homo faber*. Lo stupore corre il rischio di essere fagocitato dalle mire della tecnologia. È il chiaroscuro del mondo, secondo Pascal, *l'habitat* culturale dentro il quale il cristiano è chiamato ad accendere domande grandi, capaci di un'altalena incessante tra il silenzio e la parola, scansando le falsi rassicurazioni di una fede troppo a buon mercato: «Non è vero che tutto riveli Dio, e non è vero che tutto nasconda Dio»<sup>8</sup>. Ecco la sfida che il nostro tempo vive in forme ancora più radicalizzate e indebolite: «Dio è nascosto. Ma si lascia trovare da quanti lo cercano»<sup>9</sup>. Infatti, «vi è abbastanza luce per quelli che non desiderano che di vedere e abbastanza oscurità per quelli che hanno una disposizione opposta»<sup>10</sup>. La distanza tra modernità e postmodernità sta forse nel tentativo di neutralizzare e “addomesticare” questa tensione. Non a caso, la distanza massima del nostro tempo dal mistero di Dio non sembra segnata dall'ateismo, ma dalla banalità, dalla morte delle domande grandi e dalla ipertrofia delle risposte piccole.

Collocherei in questa possibilità di interlocuzione con il pensiero contemporaneo l'invito del cardinale Beteri a coniugare il silenzio e la parola, che è un invito a tenere insieme stupore e senso del limite, nella consapevolezza che il dicibile oltrepassa il detto e il senso oltrepassa il dicibile. Nascono da qui nuove possibilità

---

<sup>7</sup> B. PASCAL, *Pensieri*, 693 (Chevalier), tr. it., Bompiani, Milano 2009<sup>t</sup>, 215.

<sup>8</sup> *Ivi*, 603, pp. 359-361.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 473.

<sup>10</sup> *Ivi*, 483, p. 273.

di dialogo; un dialogo alto, che impegna a riconoscerci figli di una verità che ci oltrepassa tutti, facendo tesoro dell'ammonimento di Agostino: «La tua verità non è mia né di chiunque altro, ma di tutti noi e tu ci chiami pubblicamente ad entrare in comunione con essa, con il terribile ammonimento di non possederla come proprietà privata, per non esserne privati»<sup>11</sup>.

2. Il secondo percorso rinvia a una breve riflessione di ordine ecclesiale e pastorale, che cerca di raccordarsi – spero in un modo non estrinseco – alle considerazioni precedenti. Non sarebbe onesto, a questo punto, annegare diplomaticamente il discorso in un ottimismo di maniera, sorvolando sulle ferite e gli smarrimenti che pesano sulla comunità cristiana, in nome di un eufemistico *anything goes*. Siamo animali verticali: dobbiamo sempre guardare in alto, continuando a camminare sulla terra. Qualcosa di simile può dirsi anche per la comunità cristiana: non credo che abbiamo smarrito il senso di Dio, ma ho il fondato sospetto che stiamo smarrendo il senso della realtà. Ed è difficile camminare – per di più insieme! – senza sapere dove mettiamo i piedi.

Il terreno sul quale camminiamo, peraltro, presenta una singolare complessità, dovuta non solo alla mancanza di distanza storica, che impedisce analisi relativamente affidabili e assodate, ma anche alla lenta transizione verso una nuova epoca, della quale stentiamo a intravedere il profilo. Accontentandomi in questa sede di qualche rapido *flash*, vorrei limitarmi a segnalare tre sfide, che interpellano in modo particolare l'annuncio evangelico e la testimonianza cristiana. Una prima sfida investe la trama dei legami condivisi, allentata da un prevalere, nella cultura dominante, dei “solventi” sui “collanti”, che tendono a erodere e a far diventare “solubile” anche lo zoccolo duro dell'in-dissolubile. Relazioni senza legami, contatti senza relazioni: questa sembra essere l'atmosfera che avvolge la

---

<sup>11</sup> *Conf.* 12,25,34.

famiglia, la scuola, i mondi vitali, persino la comunità ecclesiale. A questa deriva non è indifferente il prevalere di un verbalismo sordo e superficiale: parola senza silenzio, silenzio senza ascolto.

Una seconda sfida chiama in causa l'estenuarsi del paradigma postmoderno, in cui il sospetto verso le "grandi narrazioni" finisce per arrendersi al senso paralizzante di una complessità che ci supera. Il nostro tempo è dominato dalla stanchezza postmoderna, in cui il rifiuto della sintesi tende a imporsi come l'unica sintesi possibile. Dietro al ridimensionamento delle grandi narrazioni sta una metanarrazione nichilistica, a malapena dissimulata dal proliferare variopinto dei piccoli racconti. La cultura della decostruzione sembra aver divorato tutti i residui della grande narrazione moderna: il paesaggio culturale, la strumentazione concettuale, le promesse di emancipazione, persino l'immaginario sociale. Una volta bruciate le ultime scorie, però, mancherà anche la materia prima con la quale alimentare l'impasto sincretistico. A quel punto, la difficoltà a identificare in modo dialogico e condiviso i fondamentali dell'umano può trasformarsi in una debole rinuncia. L'esito non è contraddittorio rispetto a quanto ho appena affermato, ma semplicemente complementare: quando le parole diventano troppo piccole, su un silenzio muto e inarticolato può prendersi una pericolosa rivincita il nichilismo.

Infine, un'altra sfida investe il senso e lo spazio dell'etica, che oggi occupa come non mai la scena pubblica: l'emergenza ambientale, il dilagare sfrenato delle biotecnologie, la crisi economica offrono un impulso formidabile allo sviluppo delle etiche della terra, della bioetica, dell'etica degli affari... Questa insistenza non è casuale: a parlare di salute sono soprattutto i malati. Non possiamo però nasconderci la tendenza schizofrenica che sta allontanando sempre più l'etica pubblica dall'etica privata: nel primo ambito prevale un vero e proprio accanimento, che viene completamente meno nel secondo, lasciando lo spazio a un emotivismo soggettivistico in nome del quale si invoca un'insindacabile franchigia

morale per la sfera privata. Non a caso, le etiche ambientaliste sono per lo più rigorosamente normative, a fronte di una bioetica che lascia al soggetto una parola ultima sulla propria “qualità della vita”. In entrambi i casi, sia pure in misura diversa, prevale una equivoca assimilazione dell’etica a un mero codice deontologico, elaborato per difendere “corporativamente” e convenzionalmente una categoria di persone o una cerchia di problemi: norme invadenti e senz’anima, prodotte solo dalla volontà di potenza, che giustamente hanno provocato il sarcasmo di Nietzsche.

Questi riferimenti nascondono una ricaduta ecclesiale non indolore, purché si sia disposti ad abbandonare l’idea – anacronistica in ogni epoca – di una cristianità compatta e impermeabile al “mondo”, e a riconoscere che tale deriva lambisce e contamina il vissuto dei credenti, e quindi anche la prassi pastorale delle comunità cristiane. Persino reazioni e nostalgie di arroccamento appaiono perfettamente funzionali a questa cultura: se è vero che all’uomo postmoderno la società appare come un insieme di “tribù morali”, ognuna diversa dall’altra per i propri costumi e il proprio dialetto, la difesa della “tribù cristiana”, ritenuta più affascinante per la sua storia, i suoi simboli, le sue dottrine, rischia di accettare e rinforzare questo pregiudizio relativistico. Folclore locale accanto ad altro folclore. Che cosa c’è tra una tribù e l’altra? Forse niente. Non c’è più niente *tra noi*.

Il pericolo che comporta tale reazione è stato denunciato con la consueta *vis* provocatoria da Kierkegaard, in un testo poco noto, tratto dalla sua “predica dimissoria”, pronunciata per essere ammesso al pastorato, dove s’introduce un’idea fulminante: se oggi ripetessimo passivamente e stancamente la «parola potente e combattiva» dell’Apostolo, «non sarebbe come quando un bambino indossa l’armatura del potente per giocare al guerriero? L’avversario non scoprirebbe subito che era un’anima debole o un pensiero

senza forza ad albergare nella parola potente?»<sup>12</sup>. Un cristianesimo debole, rachitico, asfittico sul piano delle idee, che pensasse di salvarsi indossando una pesante un'armatura etica, non s'illuda in questo modo d'ingannare il "nemico"; sin dai primi colpi ci si accorgerebbe subito che dietro quella possente corazza esteriore si nasconde un "pensiero senza forza". Quando non fosse aggressivo, tale pensiero continuerebbe a nascondere la paura del dialogo dietro l'armatura di un intellettualismo inflessibile e gelido, senza empatia e senza cordialità.

Eppure, nemmeno questa tipica "reazione identitaria" riesce a immunizzarci dalla complessità postmoderna<sup>13</sup>: ne è un sintomo inequivocabile la crescente seduzione burocratica, attraverso la quale ci si illude di rispondere alla complessità culturale esterna con una complessità pastorale interna, fatta di una proliferazione crescente di uffici, documenti, organismi, eventi, strumenti... Ancora una volta una corazza senz'anima! Ecco un settore dove l'equilibrio tra parola e silenzio appare pericolosamente in bilico. Una sorta di strisciante fondamentalismo etico, con il quale si è tentati – a volte – di blindare una religione senza fede, può essere il corollario di questo smarrimento negato; anche in tal caso l'etica assomiglierebbe, però, all'esigente codice deontologico di una

---

<sup>12</sup> S. KIERKEGAARD, *La sapienza segreta* (1844), in *Il monoteismo*, "Annuario di filosofia", Mondadori, Milano 2002, 223.

<sup>13</sup> Nel libro sulle idolatrie contemporanee ho parlato in questi termini di un'"idolatria dell'appartenenza": «L'appello ossessivo alla tradizione, la difesa d'ufficio dei propri apparati istituzionali, la retorica dell'unità e il gelo che viene fatto calare su ogni espressione di disaccordo, anche marginale, ne sono gli indicatori più usuali. Il culto dell'appartenenza diventa l'unica risposta alla difficoltà di articolare le differenze. Una comunità cristiana che non sa armonizzare le dissonanze e ha smarrito la passione della sinfonia cerca di suonare all'unisono, dimenticando che l'unico solista è un Altro» (*Cielo di plastica. Leclisse dell'infinito nell'epoca delle idolatrie*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, 114).

tribù che aspira all'egemonia sulle altre tribù, accettando alla fine di scendere sul loro stesso terreno.

L'invito a «maturare nel silenzio la verità della parola e la sua coraggiosa testimonianza di fronte al mondo», che ci viene da questa “Lettera pastorale”, può essere allora raccolto e rilanciato, associandolo all'invito, rivolto da Gesù a Nicodemo, a rinascere “dall'alto”, per superare l'ottica dell'“uomo vecchio” – parole senza silenzio –, dalla quale facciamo fatica a liberarci. Dinanzi alle parole di Gesù anche noi, come il vecchio maestro della legge, ci sentiamo disorientati: la Parola destabilizza le nostre piccole sicurezze, ci manca quella “voce di esile silenzio” che illumina e scarta rispetto alle nostre ermeneutiche umane troppo umane, prudenti troppo prudenti. Per questo anche noi, quando siamo troppo sicuri di possedere il copyright del vangelo, possiamo essere tentati di nascondere dietro una corazza scintillante “un'anima debole o un pensiero senza forza”, finendo per balbettare a tu per tu con il Maestro, incontrato di notte: «Come può accadere questo?». Anche a noi, di conseguenza, potrebbe essere rivolta la parola accorata di Gesù: «Tu sei maestro d'Israele e non conosci queste cose?» (*Gv* 3,9-10).

Luigi Alici  
<http://luigialici.blogspot.it>  
Università di Macerata  
Piaggia della Torre, 8  
62100 Macerata

✠ **Lorenzo Baldisseri**

**SAN BENEDETTO,  
ABATE E PATRONO D'EUROPA\***

«Chi è più grande tra voi  
diventi il più piccolo»  
Lc 22,26.

San Bernardo Tolomei (1272-1348), insigne professore di diritto di una delle più potenti famiglie senesi, a quarant'anni, abbandonò il grande, – ricchezza, potere e gloria – e abbracciò il piccolo, come esortò Gesù i suoi discepoli, che discutevano chi tra loro poteva essere il più grande. Bernardo si spogliò dei beni, degli affetti familiari, della carriera giudiziaria e politica, e si ritirò in un luogo solitario di questa valle, conosciuta all'epoca come Deserto di Accona. Qui è sorto l'Archicenobio di Monte Oliveto Maggiore (istituito poi come *Abbatia Territorialis S. Mariae Montis Oliveti Maioris*). Uomo di Dio, quale era, Bernardo divenne fondatore di questo Monastero, che volle fosse retto dalla Regola di San Benedetto e dedicato alla Madonna, da diventare il centro di spiritualità della famiglia olivetana, cui fa capo la Congregazione Benedettina di Santa Maria di Monte Oliveto.

Le parole di Gesù: «Chi è più grande diventi più piccolo», alla luce della testimonianza di San Bernardo, risuonano alle nostre orecchie con accenti di particolare intensità esperienziale, proprio

---

\* Omelia pronunciata dall'Autore, Segretario della Congregazione per i Vescovi, l'11 luglio 2012, San Benedetto, nell'Abbazia di Monte Oliveto Maggiore durante la solenne concelebrazione eucaristica. Ringraziamo l'Autore per il permesso accordatoci per la pubblicazione del Suo intervento nella nostra rivista [n.d.r.].



oggi che celebriamo la Solennità di San Benedetto, Abate e Patrono d'Europa, in una congiuntura difficile della nostra nazione e del continente europeo, nel contesto di immani vicissitudini e tragedie che si registrano a livello mondiale.

La prima domanda che ci poniamo in questa riflessione è quella sul perché celebriamo la festa di San Benedetto, contrassegnato dalla Liturgia con il termine Abate e Patrono d'Europa. Abate significa "Padre", richiamando la ultra millenaria spiritualità benedettina incentrata sulla paternità di Dio, paternità che eleva la vita cenobitica alle altezze della Trinità Santa, dove l'Abate è il Padre, che guida la Comunità dei Monaci, i figli di Dio, uniti per lodare e glorificare Dio, nell'orazione e nel lavoro: *Ora et labora*. Il monaco che vive in comunità, – vita cenobitica – realizza se stesso nella dimensione verticale (*ora*) e orizzontale (*labora*), conseguendo la perfezione, a cui l'uomo è chiamato («siate perfetti come il Padre mio celeste è perfetto», *Mt* 5,48), e diventa un punto referenziale di vita. La comunità come tale si costituisce come una forma di vita, che oltrepassa l'istituzione naturale della famiglia e ispira l'organizzazione dei gruppi e della società, divenendo un modello e un riferimento nel periodo storico, dalla caduta dell'impero romano alla costituzione del nuovo assetto europeo, detto dagli storici Medio Evo.

Quando Benedetto XVI, nel suo famoso Discorso pronunciato al *Collège des Bernardins* di Parigi, il 12 settembre 2008, in occasione dell'Incontro con il mondo della Cultura, si riferì al monachesimo come espressione fondante più rilevante dell'Europa, volle rilevare quanto fosse vera l'affermazione che l'Europa ebbe un'esperienza unica, quella legata al monachesimo, per la quale l'Europa si fregia giustamente della prerogativa di avere le radici cristiane. Il Papa sottolineò in particolare due aspetti, quello delle origini della teologia e quello più generico della cultura europea, che non può prescindere dal cristianesimo.

Il *Quaerere Deum* (cercare Dio) mosse i primi monaci alla vita solitaria, cenobitica, allo studio e all'*eruditio*. Secondo l'intuizione di San Benedetto il Monastero doveva diventare *Dominici servitii Scholae*, la meditazione colloquio con l'Assoluto e risposta al desiderio profondo dello spirito di umano di raggiungere Dio, la perfezione. La sintesi di tutto ciò fu ben espressa con il benedettino ora. Il *Quaerere Deum* mistico si univa all'esperienza quotidiana del lavoro, intellettuale nella ricerca scientifica e manuale nell'applicazione delle nuove conoscenze, che permise di ottenere una splendida e proficua armonia necessaria per la realizzazione della persona e il raggiungimento della finalità propria della comunità; il tutto in una prospettiva grande, pluridimensionale e pluriculturale, influenzando sulla società del tempo che in tale guisa si modellò e prosperò. La cultura europea si forgiò dunque in questo ricco contesto economico, sociale e spirituale, costituito da innumerevoli componenti, che trovarono nella fede cristiana, divenuta primaria e attuante, l'anima per la compagine delle nuove istituzioni in formazione, con l'ineludibile e sostanziale apporto del monachesimo benedettino.

Si costituì un patrimonio immenso e inestimabile, una ricchezza culturale che l'Europa offre all'umanità con fierezza, nonostante i contrasti ideologici nati già nel pensiero illuminista e le decisioni politiche poco illuminate di questi ultimi anni. In quanto a scienza e cultura, ben si identificano, come rilevato da Benedetto XVI nel Discorso citato, la teologia (la scienza per eccellenza), la filosofia con la sua autonomia e le arti liberali, il classico trivio e quadrivio, che ebbero il loro centro di irradiazione nei monasteri.

Ma che ne è oggi della teologia e della cultura propriamente cristiana di fronte alle sfide della società plurale e della globalizzazione delle attività umane, economia, finanza, mezzi di comunicazione, cultura, politica?

Nietzsche ha dichiarato la morte di Dio, le università civili hanno dato l'ostracismo alla teologia, con qualche eccezione (come

Germania, per es.), l'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche eliminato o ridotto, i simboli religiosi negli spazi e istituzioni pubblici contestati, ondate ricorrenti di voler eliminare qualsiasi riferimento al divino e al sacro, specialmente se cristiano. Non sembra di voler tornare all'esperienza pagana della vita dei popoli, prima dell'avvento del cristianesimo? Ben appropriate allora sono le parole di Benedetto XVI nel suo Discorso al *Collège des Bernardins* a Parigi, quando si riferisce all'esperienza di Paolo a Atene per richiamare una realtà presente analoga e alquanto preoccupante.

“La nostra situazione di oggi, il Papa afferma, sotto molti aspetti, è diversa da quella che Paolo incontrò ad Atene, ma, pur nella differenza, tuttavia, in molte cose anche assai analoga. Le nostre città non sono più piene di are ed immagini di molteplici divinità. Per molti, Dio è diventato veramente il grande Sconosciuto. Ma come allora dietro le numerose immagini degli dèi era nascosta e presente la domanda circa il Dio ignoto, così anche l'attuale assenza di Dio è tacitamente assillata dalla domanda che riguarda Lui. *Quaerere Deum* – cercare Dio e lasciarsi trovare da Lui: questo oggi non è meno necessario che in tempi passati. Una cultura meramente positivista che rimuovesse nel campo soggettivo come non scientifica la domanda circa Dio, sarebbe la capitolazione della ragione, la rinuncia alle sue possibilità più alte e quindi un tracollo dell'umanesimo, le cui conseguenze non potrebbero essere che gravi. Ciò che ha fondato la cultura dell'Europa, la ricerca di Dio e la disponibilità ad ascoltarLo, rimane anche oggi il fondamento di ogni vera cultura”.

Riconoscere oggi, che la nostra storia è una storia che non può eludere la presenza cristiana sin dalla sua fondazione e soprattutto nella sua costituzione strutturale e istituzionale, non è una pretesa irragionevole e tanto meno un effimero esercizio accademico. Vorrei ribadire che il cristianesimo in Europa non è un frammento archeologico o una semplice memoria storica, quali le rovine di Pompei, i monumenti dell'antica Roma o le piramidi di Egitto.

L'Europa di oggi ha radici cristiane, che emergono da ogni dove, da ogni espressione non solo nella letteratura e nell'arte, lo è nel linguaggio popolare e scientifico, nel comportamento, nelle tradizioni vive, nella fede che si professa nelle chiese, nei santuari, nelle famiglie e che si constata in tutte le sue dimensioni, culturali e spirituali, in un contesto plurale culturale che l'arricchisce, in prospettiva dinamica verso il futuro.

Così San Benedetto può ben essere proclamato a pieno titolo Patrono dell'Europa, come Paolo VI lo dichiarò il 24 ottobre 1964, nella sua Lettera Apostolica *Pacis Nuntius*.

Benedetto nacque a Norcia verso il 480, fu educato a Roma, si ritirò a Subiaco con alcuni compagni, dove creò la prima comunità cenobitica occidentale. Fondatore di vari monasteri, a Montecassino scrisse la Regola, che divenne la magna carta di tutte le fondazioni monastiche di occidente, ispirata nell'esperienza monastica orientale, in particolare quella di S. Antonio il Grande e San Pacomio. Per questa ragione San Benedetto meritò il titolo di *Patriarca del monachesimo occidentale*.

Per tornare alla riflessione evangelica di oggi, San Benedetto nel Prologo della Regola dice: «Io mi rivolgo personalmente a te, chiunque tu sia, che, avendo deciso di rinunciare alla volontà propria, impugni le fortissime e valorose armi dell'obbedienza per militare sotto il vero re, Cristo Signore».

Queste eloquenti parole di San Benedetto ben si collegano con quanto proferito da Gesù nel vangelo: «I re delle nazioni le governano e coloro che hanno il potere su di esse si fanno chiamare benefattori». Gesù afferma che i re della terra governano i sudditi e li dominano, li considerano come strumenti di lucro e di potere e non si occupano di loro, al più si fanno chiamare benefattori, invece di essere servitori. «Per voi, non sia così», continua Gesù. Il vero Re, come per San Benedetto Cristo Signore, è colui che governa come un servo, secondo le parole di Gesù: «chi governa diventi come colui che serve».

Travolgente è l'invito di San Benedetto: «Chiunque tu sia [...], avendo deciso (quindi libertà di scelta) di rinunciare alla tua volontà (e abbracciare la nuova vita cenobitica), impugna le fortissime e valorose armi dell'obbedienza per militare (l'immagine della lotta e della battaglia) sotto il vero Re».

L'obbedienza di cui parla San Benedetto evoca le parole dell'Apostolo Paolo nella seconda lettura della liturgia di oggi, che parla di umiltà, mansuetudine e pazienza. Queste virtù si contrappongono ai vizi ben conosciuti, superbia, ira, avarizia, accidia, che sono alle radici di tanti mali, che hanno colpito e afflitto l'umanità sin dalle sue origini.

È proprio il racconto dell'origine dell'uomo, che leggiamo nella Genesi al capitolo 1 versetto 27, che ci guida e ci illumina per comprendere il male e la sofferenza dell'umanità. Il male entra nella storia dell'uomo, – per sé creato buono come tutte le creature di Dio – attraverso un atto, una decisione sbagliata, con la quale Adamo ed Eva, volendo realizzare la legittima e profonda aspirazione propria dell'essere umano, quella di essere perfetto e felice come lo è Dio creatore e Signore, hanno aderito ad un messaggio errato, proveniente dal demonio camuffato da serpente: «sarete come dei». La libertà di scelta dell'uomo non poteva contraddire la sua propria stessa natura, che esige il riconoscimento della condizione di creatura finita, limitata e ordinata al suo creatore. Questa scelta sbagliata fu l'atto di superbia, che etimologicamente, dal latino *super-bus* o il greco *iper-baios*, indica forza e violenza.

San Tommaso definisce la superbia: «superbia appetit excellentiam in excessu ad rationem» (II, II, q. 162. a. 1, ad 2), «desiderare la propria eccellenza oltre i limiti della ragione». In altre parole “pretendere di essere di più di quanto sia lecito desiderare di essere”, ovvero “essere più grandi di quello che si è e che sia concesso di essere ad una creatura” (B. Mondin, Dizionario Enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino, ESD (Editrice Studio Domenicano), 1991, voce, superbia, p. 591). L'atto compiuto da

Adamo ed Eva si qualifica moralmente come peccato, cioè un atto contro l'ordine stabilito da Dio creatore, le cui conseguenze sono l'allontanamento da Dio, la dichiarazione di autonomia e indipendenza, l'abbandono alla finitezza e alla inconsistenza oggettiva di creatura, alla sua morte. In Sant'Agostino questa si esplicita bene quando egli definisce il peccato come «Aversio a Deo et conversio ad creaturam».

Che ne è oggi del peccato? Qualche volta si ode dire: “Che peccato!”. Anche nelle Omelie si parla poco di peccato, si preferisce trovare altri sinonimi o usare perifrasi. E chi parla di superbia oggi? Come per il peccato, se ne parla poco o niente.

Ma la superbia è la madre di tutti i vizi, come l'umiltà è la regina di tutte le virtù. Ebbene che cos'è l'umiltà? Ascoltiamo San Paolo ai Filippesi, 2,6-11: «Gesù Cristo, essendo di natura divina [...] spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo [...] apparso in forma umana, umiliò se stesso, facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di Croce». *Humilitas* dal greco *tapeinos* (*humilis*) deriva da *humus*, che significa “appartenente alla terra”.

Socrate insegnava la lealtà con se stesso e si atteneva a quanto l'oracolo di Delfi prescriveva: “Riconosci che sei uomo e non un Dio”. Nell'antichità la superbia non era un vizio, anzi era esaltata come attitudine necessaria per la conquista e per l'autonomia dell'uomo, per raggiungere la perfezione.

Oggi, come ho detto poc'anzi, chi parla di superbia come vizio? Forse si trova nel vocabolario, magari di qualche decennio fa. Anzi potremmo dire che il termine è quasi sparito nelle conversazioni o nel linguaggio letterario. È sostituito con il mito del progresso, con l'esaltazione dell'uomo, del suo fisico, del suo ingegno, delle sue conquiste, del suo successo.

Ma chi nega il progresso, le eccellenti qualità dell'uomo, le sue capacità di progredire e di rendere più umana, giusta, solidale la società? Chi nega la grandezza dell'uomo, come essere intelligente, ricercatore, scopritore, inventore, costruttore, scienziato, artista?

Tutto questo e tutto quanto l'uomo è capace di fare e di scoprire con il suo ingegno, la sua intelligenza, diventa una tentazione insidiosa, alla stregua di quella del primo uomo, e forse di più, che udì le parole del tentatore: "Sarete come Dio". Oggi l'uomo sembra di aver non solo udito, ma detto: sono Dio. È stato riportato alcuni giorni fa che gli scienziati hanno scoperto "la particella di Dio". È sorprendente come chi nega qualsivoglia approccio tra fede e ragione o tra scienza e religione, parli di Dio in questa scoperta, quando proprio si è fatto di tutto per seppellirlo e curiosamente si voglia riesumarlo per dichiararlo sostituito: la scienza ha vinto. Dio è la scienza.

Ma nessuno parla di quante vittime e di quanti esseri umani anonimi sono stati sacrificati e saranno sacrificati all'infinito in nome del progresso scientifico, con la sola certezza che la loro sopravvivenza si risolverà con la sola e desolante garanzia, quella di essere scritti nei libri delle ricerche scientifiche, nei cataloghi computerizzati e trasmessi ai posteri da congegni elettronici.

E la loro storia e la mia storia? Gli affetti, le mie passioni, le personali acquisizioni? Il mio io, così personale, così mio, la mia coscienza, le mie conquiste nell'ambito intellettuale, morale, le mie conoscenze, il mio segreto, la mia vita si spegne per sempre, si estingue come il mio corpo inanimato e divenuto cenere?

La scienza è uno strumento neutro nelle mani dell'uomo, che come tale non può essere utilizzato come fine. La conoscenza e la ragione non hanno il compito di dichiarare l'autonomia dell'uomo dal trascendente, dai valori altissimi, nemmeno da ciò che è conseguente, come l'ordine morale che regola il comportamento delle persone. Quando nell'Enciclica *Fides et ratio*, Giovanni Paolo II usa l'immagine dell'uccello che vola con le due ali, per dire che la ragione e la fede sono necessarie all'uomo per essere uomo, come per l'uccello le due ali, non è solo una esemplificazione, come la morale della favola, ma con l'immagine vuole identificare una realtà intrinseca dell'uomo, per la quale egli non può sussistere e

realizzarsi come uomo, se non “vola” con le ali della fede e della ragione.

Vorrei concludere questa riflessione di oggi con le parole del libro dei Proverbi, tratte dalla prima lettura: «Inclinando il tuo cuore alla prudenza, se appunto invocherai l'intelligenza e chiamerai la saggezza, se la ricercherai come argento e per essa scaverai come per i tesori, allora comprenderai il timore di Dio e troverai la scienza di Dio» (2,2-8). Amen.

✠ Lorenzo Baldisseri  
*Segretario della Congregazione per i Vescovi*  
Città del Vaticano



**Mariella Carpinello**

## **IL VANGELO DELLE BEATITUDINI**

Quando dom Adalbert de Vogüé si trovava a Roma presso il Pontificio Ateneo di Sant'Anselmo (in genere dalla metà di ottobre alla metà di novembre: l'ultimo anno accademico cui partecipò fu il 1999-2000), gli capitava di andare fuori città per tenere un incontro, un ritiro o una conferenza.

In quelle occasioni sovente lo accompagnavo in auto.

Nella festa di Ognissanti del 1998 lo accompagnai al monastero "Santa Scolastica" di Civitella San Paolo. Prima di celebrare la Messa, il Padre scrisse in italiano l'omelia: dovendo esprimersi in una lingua che non era la sua, preferì leggere anziché parlare "a braccio", per rendersi meglio comprensibile alla comunità e ai suoi ospiti.

Terminata la celebrazione, mi diede il testo. Nel primo anniversario della sua scomparsa, che cade pochi giorni prima della festa di tutti i Santi, il 21 ottobre, a mia volta lo offro ai lettori de *l'Ulivo*. Essi vi riconosceranno la capacità che era specialmente sua di far dialogare fra loro le fonti del cristianesimo.

Ho ricopiato il manoscritto fedelmente, lasciando qualche francesimo, che accorda alle sue parole una grazia ulteriore.

Mariella Capinello  
mariellacarpinello@tin.it  
Via Parioli, 160  
00197 Roma

## OMELIA DI PADRE ADALBERT DE VOGÜÉ

Civitella San Paolo, 1° novembre 1998

Abbiamo sentito l'Evangelo delle Beatitudini.

Sono otto Beatitudini pronunciate dal Signore secondo il Vangelo di Matteo. Sono soltanto quattro nel Vangelo di Luca. È chiaro che l'elenco rimane aperto. Si potrebbe, seguendo altri suggerimenti dell'Evangelo stesso, aggiungere qualche Beatitudine. Noi, figli e figlie di San Benedetto, pensiamo subito alla parola iscritta all'inizio del grande capitolo dell'Umiltà: «Chiunque si esalta sarà umiliato e chi si umilia sarà esaltato» (RB, 7,1; Lc 14,11; 18,14). Si potrebbe dire dunque: “Beati quelli che si umiliano, perché saranno esaltati”. Ovvero: “Beati quelli che si abbassano, che si fanno piccoli, fanciulli, perché di essi è il regno dei cieli”.

Ma non ho l'intenzione di completare l'Evangelo. Vorrei piuttosto riflettere con voi sulle tre ultime beatitudini di Gesù:

- *Beati i puri cuore, perché vedranno Dio (Mt 5,8)*
- *Beati gli operatori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio (Mt 5,9)*
- *Beati i perseguitati a causa della giustizia, perché di essi è il regno dei cieli (Mt 5,10)*

La ragione di questa scelta è che ciascuna di queste tre Beatitudini trova un'eco nelle letture che precedono il Vangelo, sia nella 1ª lettera di Giovanni, sia nell'Apocalisse.

È suggestivo ravvicinare questi testi che si rispondono l'uno all'altro.

“Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio”.

A suo turno, dice Giovanni: «Noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è» (1Gv 3,2). Ambedue i testi parlano della visione di Dio. Vedere Dio. Il Vangelo indica la *condizione* di questa visione, la lettera di Giovanni indica l'*effetto* di tale visione.

La condizione per vedere Dio è di avere il cuore puro. Non è necessario sapere molte cose. Basta che gli occhi del cuore siano puri, sani. In altre parole dobbiamo avere gli occhi dell'anima liberi da ogni vizio, avere il cuore pieno della *carità*, questa virtù che, secondo Paolo, esclude tutti i vizi e contiene tutte le virtù. Allora vedremo Dio, non solo nell'aldilà, nella visione beata dell'Eternità, ma anche già quaggiù, in questa contemplazione che è una visione incoativa, in anticipo, la primizia della visione eterna.

Ecco la condizione per vedere Dio, secondo il Vangelo. E adesso l'effetto di questa visione, secondo la lettera di Giovanni: «Saremo simili a lui» – la somiglianza di Gesù glorioso.

Si è fatto, Gesù, simile a noi in tutto, eccetto il peccato. E ci farà un giorno simili a lui, quando lo vedremo non più nell'oscurità della fede, ma nella luce piena della visione.

«Beati gli operatori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio». E dal canto suo Giovanni dice: «Vedete quale grande amore ci ha dato il Padre, per essere chiamati figli di Dio, e lo siamo realmente» (1Gv 3,1).

La stessa cosa – essere chiamati figli di Dio – è insieme opera nostra e dono di Dio. Meritiamo questo nome di figli di Dio essendo «operatori di pace», ma anzi tutto lo riceviamo gratuitamente dall'amore di Dio.

La pace e la gioia sono due caratteristiche del Regno di Dio. Lo dice Paolo ai Romani: «Il Regno di Dio non è cibo e bevanda, ma giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo» (Rm 14,17). E lo ripete ai Galati: «Il frutto dello spirito è carità, gioia, pace ...». Questa «pace di Dio che sorpassa ogni sentimento» dobbiamo operarla intorno a noi e dentro di noi. Essere «operatori di pace» significa non solo vincere ogni ira e odio nei confronti altrui, ma anche superare ogni

specie di turbamento e di ansietà interiore. E così diventeremo figli di Dio, risponderemo all'amore che Dio ci ha dato, facendo di noi i propri figli: figli di Dio, cioè figli dell'Amore, figli della Carità.

«Beati i perseguitati causa della giustizia, perché di essi è il regno dei cieli». Queste parole fanno pensare subito all'Apocalisse, quando essa evoca «quando sono passati attraverso la grande tribolazione e hanno lavato le loro vesti, rendendole candide col sangue dell'agnello» (*Ap* 7,14)

La stessa realtà – le sofferenze dei cristiani – viene presentata sotto due aspetti: il primo formula il motivo in modo astratto, teorico: «per causa della giustizia». Il secondo è più concreto, più personale: parla del sangue dell'Agnello. Ma i due aspetti si riscoprono (l'un altro). La “giustizia” è la fede – «il giusto vive della fede» (*Rm* 1,17) – e la fede crede in Cristo, nell'Agnello che ha dato per noi il proprio sangue.

Sorelle e fratelli carissimi, l'Eucaristia che celebriamo è un rendimento di grazie. Rendiamo dunque grazie per questa “beata speranza” che ci dà oggi l'Evangelo: speranza di vedere Dio e il Signore Gesù, figlio di Dio fatto uomo per noi; speranza di essere noi stessi figli di Dio, nell'unico Figlio; speranza di possedere il regno dei cieli per l'eternità.

*Spe gaudentes*, dice san Paolo (cf. *Rm* 12,12). Chi spera è pieno di gioia. E non dimentichiamo che nell'Eucaristia riceviamo un pegno di questa beatitudine. Come canta la Chiesa nella festa del Corpo di Cristo: *O sacrum convivium* ... O banchetto sacro, nel quale si riceve Cristo! Si ricorda la memoria della sua Passione – ecco per il passato –, l'anima viene riempita di grazia – ecco per il presente –, ci è dato un pegno della gloria futura – ecco per l'avvenire.

Dio sia lodato. Amen.

**Francisco Espinosa Garay**

**UNA VIA MAESTRA PER LA MUSICA SACRA:  
IL CANTO CHE RIPOSA SUL FONDO DELLE COSE\***

La musica nel Tempio di Gerusalemme costituiva una parte importante del culto. Nel secondo libro delle Cronache, nel capitolo quinto, si descrive un racconto dettagliato della celebrazione presieduta dal re Salomone: «Appena i sacerdoti furono usciti dal santuario [...] mentre tutti i leviti cantori, cioè Asaf, Eman, Iedutùn e i loro figli e fratelli, vestiti di bisso, con cembali, arpe e cetre stavano in piedi a oriente dell'altare e mentre presso di loro centoventi sacerdoti suonavano le trombe, avvenne che, quando i suonatori e i cantori fecero udire all'unisono la voce per lodare Dio e celebrare il Signore e il suono delle trombe, dei cembali e degli altri strumenti si levò per lodare il Signore perché è buono, perché il suo amore è per sempre, allora il tempio, il tempio del Signore, si riempì di una nube, e i sacerdoti non poterono rimanervi per completare il servizio a causa della nube, perché la gloria del Signore riempiva il tempio di Dio» (2Cr 5,11-14).

«Il Signore ha deciso di abitare in una nube oscura» (2Cr 6,1) esclama Salomone durante la dedicazione del tempio. Dio, troppo luminoso per essere guardato dai mortali, si nasconde – per così dire – in una nube. È significativo rilevare che un mistico come San Giovanni della Croce, elabori la propria dottrina della purificazione dell'anima in vista dell'unione con Dio proprio sulla base della “oscurità” che avvolge la Presenza di Dio.

---

\* Pubblicato in *L'Osservatore Romano*, 27-28 agosto 2012, p. 4.

È in questa “nuvola” che circonda Dio che la musica trova uno spazio. Essa costituisce una particolare risposta dell’uomo al suo Dio, la forma con cui si può esprimere un eccesso di gioia, una vera e propria “incarnazione” dello spirito nell’uomo e nei corpi. «Legno e ferro divengono suono, l’inconscio e l’irrisolto divengono sonorità ordinata e significativa» scriveva il cardinale Ratzinger nel 1986<sup>1</sup>. La Chiesa canta col creato, il corpo col Capo, canta quello che le parole non riescono più a esprimere da sole: «La fede scaturisce dall’ascolto della Parola di Dio. Ma dove la Parola di Dio viene tradotta in parola umana, rimane un’eccedenza di non detto e di non dicibile, che invita al silenzio, a un silenzio che infine trasforma l’indicibile in canto, chiamando in aiuto anche le voci del cosmo, affinché l’indicibile divenga udibile. Ciò significa che la musica sacra, nascendo dalla Parola e dal silenzio in essa percepito, presuppone un sempre nuovo ascolto di tutta la pienezza del *Lògos*»<sup>2</sup>.

Ma non fu sempre così. Occorre osservare che il culto al Dio vivente subì una grande trasformazione dall’Antico al Nuovo Testamento, passando dall’articolata modulazione di voci e strumenti musicali, alla sola voce umana. Con la morte di Cristo in croce «il velo del tempio si squarciò» (*Mt* 15,38), per cui il luogo del culto in cui adorare Dio non è più riducibile al solo tempio di Gerusalemme. Per i cristiani, Dio ora dimora «laddove è Gesù Cristo, ossia nel cielo e nella Chiesa che si raduna con Cristo»<sup>3</sup>. Col passaggio dal tempio alla sinagoga – dove prevale una liturgia non sacerdotale, centrata nella Parola – e soprattutto con il *novum* determinato da Cristo, pienezza della Rivelazione, non soltanto si loda Dio nel tempio di pietra, ma anche nel tempio di carne, come già intravisto nell’Antico Testamento: «il cielo è il mio trono, la terra lo

---

<sup>1</sup> J. RATZINGER, *Lodate Dio con arte*, Marcianum Press, Venezia 2010, 105.

<sup>2</sup> *Ivi*, 125.

<sup>3</sup> *Ivi*, 60.

sgabello dei miei piedi. Quale casa mi potreste costruire? In quale luogo potrei fissare la dimora? Tutte queste cose ha fatto la mia mano ed esse sono mie [...]. Su chi volgerò lo sguardo? Sull'umile e su chi ha lo spirito contrito e su chi teme la mia parola» (*Is* 66,1-2).

La musica e anche le immagini sacre perdono gradualmente, per un insieme di fattori, la propria rilevanza e la rispettiva preziosa funzione. Dopo breve tempo – e un periodo di arricchimento delle arti – il culto cristiano primitivo si riferisce maggiormente alla sinagoga e alle sue particolarità di culto anziché al Tempio, anche se è legittimo erede di entrambi. Infatti, nell'epoca patristica l'uso della parola divenne centrale, vedendo ormai in essa – col solo canto – l'unica modalità con cui lodare pienamente Dio. La prospettiva metafisica platonica nella quale la materia ha poco valore, determina in una certa maniera una visione antropologica e teologica per la quale la corporeità dell'uomo e la musica strumentale, in quanto materiali e “sensibili”, sono realtà da sublimare o superare.

I Padri «perciò [...] considerarono il ricco patrimonio musicale del Antico Testamento e della cultura greco-romana come parte del mondo sensibile che andava superato nel mondo spirituale del cristianesimo, intesero la spiritualizzazione come desensibilizzazione e dunque in un modo che trapassa più o meno nell'iconoclastia: è questa l'ipoteca storica della teologia nella questione dell'arte sacra, ipoteca che sempre di nuovo riappare in primo piano»<sup>4</sup>. È questa eredità – e non soltanto le diverse interpretazioni dei testi del Concilio Vaticano II – a influire e delineare il panorama attuale della musica sacra. A giudicare dagli studi sul tema compiuti da Joseph Ratzinger nell'arco di più di trent'anni, sono anche dei fatti storici e non solo una adeguata o inadeguata applicazione pratica di documenti e decreti recenti a determinare le caratteristiche peculiari della musica e a incidere nella presente

---

<sup>4</sup> *Ivi*, 59.

situazione. Lo studio degli scritti di Benedetto XVI appare, quindi, non solo di grande attualità ma fondamentale, in vista del superamento dei diversi e numerosi problemi che offrono come frutto «l'ormai opaca liturgia postconciliare»<sup>5</sup>. Tuttavia, è già in atto un programma di rinnovamento che tocca uno degli aspetti più importanti: nel seno della Curia Romana, il Pontificio Consiglio della Cultura e la Pontificia Commissione per i Beni Culturali della Chiesa lavorano instancabilmente per l'integrazione dell'arte contemporanea nella vita della Chiesa mediante un rinnovato rapporto con artisti e compositori.

Il tanto discusso linguaggio della musica contemporanea, dopo aver mostrato la sua idoneità in diverse opere di recente fattura, non sembra essere, in realtà, un grande problema. Il Papa, del resto, ha presentato nei suoi scritti la genesi della vera opera d'arte, in quanto accostamento dell'artista al *Lògos*.

A differenza del modello platonico, il processo di "spiritualizzazione" nella musica, correttamente inteso in chiave cristiana, ha cercato di svelare attraverso le diverse epoche «il canto che riposa sul fondo delle cose»<sup>6</sup>. Si tratta di un processo inteso non come rifiuto della materia ma come un suo arricchimento e nobilitazione, non come contrasto di questa con lo spirito, ma di grande ricchezza spirituale in quanto incarnata. «La corporeizzazione cristiana è sempre allo stesso tempo spiritualizzazione e la spiritualizzazione cristiana è corporeizzazione nel corpo del *Lògos* fattosi uomo»<sup>7</sup>. La grande musica sacra, consapevolmente o meno, sarebbe frutto di questo dinamismo.

Johann Sebastian Bach, il creatore delle meravigliose musiche che ci aiutano a percepire in maniera così tangibile la presenza di Dio e a comprendere in profondità in cosa consiste la sua Gloria

---

<sup>5</sup> *Ivi*, 22.

<sup>6</sup> *Id.*, *Cantate al Signore un canto nuovo*, Jaca Book, Milano 1996, 148.

<sup>7</sup> *Id.*, *Lodate Dio con arte*, 106.



scrive nella sua Bibbia personale una piccola glossa: «N.B.: Con una musica devota, Dio è sempre presente con la sua Grazia». La Scrittura glossata da Bach è il secondo libro delle Cronache, dove si narra che al suono delle trombe e dei canti, delle arpe e le cetre «il tempio del Signore si riempì di una nube, e i sacerdoti non poterono rimanervi per compiere il servizio a causa della nube, perché la gloria del Signore riempiva il tempio di Dio» (2Cr 5,13-14). Già Ildegarda di Bingen spiegava questa nostra commozione, all'ascolto della musica del tempio di pietra nel tempio di carne: «L'anima dell'uomo ha in sé armonia e crea armonia, per cui anche più volte è indotto al pianto, quando ascolta una musica, poiché si ricorda di essere in esilio lontano dalla patria»<sup>8</sup>.

Francisco Espinosa Garay  
donfranciscodesus@gmail.com  
*Monaco benedettino di Monte Oliveto*  
Abbazia di Monte Oliveto

---

<sup>8</sup> ILDEGARDA DI BINGEN, *Liber meritorum*, XLVI.

## Luigi D'Altilia

### «AETERNE RERUM CONDITOR»

#### Note sulla melodia di un inno di sant'Ambrogio

##### *Struttura musicale degli Inni*

L'Inno è un testo scritto secondo criteri metrici – siano essi quantitativi o, successivamente, accentuativi intensivi – e per questo richiede una melodia che ne segua il ritmo e lo renda evidente, e quindi si dice che la musica è *sillabica* nel senso che ad ogni sillaba corrisponde una nota, o, al più, due o tre. La regolarità metrica e la semplicità melodica rendono gli inni più accessibili ad un pubblico non esperto, rispetto ad altri canti, come l'*Offertorio* o il *Communio*, che sono molto più ornati, fioriti, ossia su ogni sillaba si trova una quantità a volte anche cospicua di note e di melismi.

Un altro aspetto del canto liturgico antico, e anche degli inni, è la *struttura modale* per cui i riferimenti non sono quelli delle nostre scale musicali. Si instaurano, perciò, precisi rapporti tra diverse note: abbiamo una *corda di recita*, ossia una nota su cui si sviluppa il canto, una *nota finale* che ha la funzione di cadenza, di nota di arrivo, di riposo, di conclusione. Un altro elemento che dà colore alla melodia sono le note *sopra e sotto la corda* di recita, in particolare il fatto che esse siano a distanza di un tono o di un semitono.

##### *La musica degli inni di sant'Ambrogio*

La più antica testimonianza musicale degli *Inni* di sant'Ambrogio è nel manoscritto: London, British Library, Ad 34209 datato al

XII sec.<sup>1</sup>. L'edizione di queste musiche è stata curata dal canonico Emilio Garbagnati, dottore dell'Ambrosiana, nel 1897<sup>2</sup>. Nonostante la vecchia data dell'opera, essa risulta ancora valida. Tale edizione è stata riproposta da Giacomo Baroffio in un articolo recente dal titolo *La tradizione musicale degli inni di sant'Ambrogio* pubblicato sul periodico «Studia Ambrosiana. Annali dell'Accademia di sant'Ambrogio» nel 2008. Questo articolo è alla base dell'esposizione che qui viene fatta. Baroffio non accetta tra gli inni autentici *Amore Christi nobilis*, pur presente nel manoscritto di Londra, e propone due melodie per *Splendor Paternae gloriae* (una per il periodo invernale e una per il periodo estivo): abbiamo così 11 melodie.

La regolarità ritmica dei testi, e di conseguenza delle melodie, rende applicabile a più testi, normalmente simili per l'argomento trattato, una stessa musica. Così abbiamo la stessa melodia per gli inni dedicati ai martiri romani: *Apostolorum supparem* (per san Lorenzo) e *Agnes beatae virginis* (per sant'Agnese); analogamente una medesima musica accomuna i martiri milanesi: *Victor Nabor Felix pii* (per i santi Nabore e Felice) e *Grates tibi Iesu novas* (per i santi Protasio e Gervasio).

Dando uno sguardo di insieme a tutte le 11 melodie si possono indicare alcuni elementi caratteristici. Innanzitutto la corda di recita è quasi sempre *sol* (o *re*, di cui *sol* è una variante, infatti, la caratteristica di questa corda è quella di avere un tono sopra e un tono sotto). In due casi<sup>3</sup> abbiamo la corda *mi* (che ha un semitono

---

<sup>1</sup> Per questo dato, come per il prosieguo del lavoro si fa riferimento all'articolo di GIACOMO BAROFFIO, *La tradizione musicale degli inni di sant'Ambrogio*, «Studia Ambrosiana. Annali dell'Accademia di sant'Ambrogio», 2, 2008, pp. 251-261.

<sup>2</sup> E. GARBAGNATI, *Gli inni del breviario ambrosiano corredati delle melodie liturgiche*, Milano 1897.

<sup>3</sup> Si tratta di *Grates tibi, Jesu, novas* = *Victor, Nabor, Felix* e la prima melodia di *Splendor Paternae gloriae*.

sopra e un tono sotto). In un caso<sup>4</sup> la corda è *do* (che ha un tono sopra e un semitono sotto), che comunque è sempre in relazione con la finale *sol*.

Un'altra caratteristica è che la *corda di recita* e la *finale coincidono* quasi sempre, tranne che in *Deus Creator omnium* dove la corda è *sol* e la finale *re* e in *Hic est dies verus Dei*, dove la corda è *do* e la finale *sol*. Per quanto riguarda la estensione degli inni troviamo 5 casi<sup>5</sup> in cui è ridotta (una quarta o una quinta). In questi inni si presenta come intervallo caratteristico la terza minore, che è in relazione con la corda di riferimento (o perché l'intervallo è costruito su questa o perché racchiude la corda di recita, come in *Grates tibi, Jesu* la struttura: *fa - re - mi*).

Le melodie con estensione più ampia hanno la caratteristica dell'*intervallo di quarta* costruito sulla corda di recita (come nota di partenza o di arrivo) per reintonare la corda o per arrivare alla formula cadenzante. Questa tensione di quarta costruita sulla corda di recita è tipica del canto ambrosiano, infatti, in quello gregoriano (e romano) si intona con una quinta o con una terza e si cadenza con formule costruite o per gradi congiunti o con una terza. L'intervallo di quarta si riscontra anche nei recitativi (= le parti cantate *recto tono*) in canto ambrosiano, mentre quelli in canto gregoriano sono caratterizzate da intervalli di seconda (corda di *re*, tipica del canto gallicano) o di terza minore (corda di *do*, tipica del canto romano).

Si riscontra, inoltre, in sette melodie<sup>6</sup>, *le cadenze degli stichi 1; 2; 4 sono uguali* (magari ad altezze diverse); mentre il 3 è variato.

---

<sup>4</sup> Si tratta di *Hic dies verus Dei*.

<sup>5</sup> Si tratta di *Deus Creator omnium; Grates tibi, Jesu, novus; Illuminans, Altissime; Intende qui regis Israel*; la seconda melodia di *Splendor Paternae gloriae*.

<sup>6</sup> Si tratta di *Aeterne rerum Conditor; Agnetis, almae virginis; Apostolorum Passio; Apostolorum supparem; Grates tibi, Jesu, novus; Hic est dies verus Dei* (qui si tratta di un disegno melodico simile); *Victor; Nabor; Felix*.

Riguardo a questa particolarità, Baroffio osserva nel suo articolo<sup>7</sup> una particolare formula melodica utilizzata nelle cadenze di stico: il *pes stratus* formato da una nota grave seguita da due note all'unisono (es. *do re re*). A questo proposito l'Autore nota che tale particolare formula è sempre stata considerata tipica gallicana, invece, l'analisi degli inni ambrosiani lascia intendere che si tratti di una formula arcaica utilizzata in diverse tradizioni musicali. Negli inni di sant'Ambrogio troviamo questa formula largamente utilizzata<sup>8</sup>.

### *Questioni aperte*

Si è fatto riferimento al fatto che *Splendor Paternae gloriae* è stato tramandato con *due melodie*, (una per il periodo invernale e una per il periodo estivo) e, d'altra parte, *Grates tibi Jesu, novas* e *Victor, Nabor, Felix* hanno la *stessa melodia*, come anche *Apostolorum supparem* ha la stessa melodia di *Agnētis, almae virginis*. Dal momento che gli inni sono stati tramandati con una melodia legata univocamente ad un testo, Baroffio, considerando il caso di *Splendor Paternae gloriae* si chiede a che epoca risalgono le due melodie? Sono entrambe di sant'Ambrogio o, comunque, antiche? In caso affermativo: è possibile che anche altri inni avessero più melodie e con il passare del tempo si sono legati ad una in particolare o *Splendor Paternae gloriae* è una eccezione? Gli interrogativi non hanno ancora una risposta, ma costituiscono delle piste di ulteriore ricerca<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> BAROFFIO, *La tradizione musicale degli inni di sant'Ambrogio*, p. 254.

<sup>8</sup> Si trova in *Agnētis, almae virginis* (*fa sol sol* nei primi due stichi e *la si si* nel quarto); *Apostolorum passio* (*do re re* nel primo stico, *fa sol sol* nel secondo e nel quarto); *Apostolorum supparem* (*fa sol sol* nel primo e nel secondo stico, mentre *la si si* nel quarto); in *Grates tibi, Jesu, novas* (*fa sol sol* negli stichi primo, secondo e quarto); *Victor, Nabor, Felix* (melodia uguale a *Grates tibi, Jesu, novas*); *Illuminans, Altissime* (*do re re* nel primo, terzo e quarto stico); *Intende qui regis Israel* (*fa sol sol* nel primo e quarto stico).

<sup>9</sup> BAROFFIO, *La tradizione musicale degli inni di sant'Ambrogio*, pp. 254-255.

Gli inni ambrosiani ci sono stati tramandati da codici che risalgono ad un periodo in cui il canto gregoriano e la *struttura modale* corrispondente, fissata negli otto modi dell'*octoechos*, era già affermata da tempo. Accingendosi ad analizzare l'architettura di un inno ambrosiano è necessario chiedersi se sia davvero la melodia antica o sia stata normalizzata secondo la percezione dei modi che si aveva in epoca più tarda. Questo interrogativo, sempre posto da Baroffio<sup>10</sup>, parte dalla constatazione che alcune melodie sono tramandate con diverse note finali.

Riguardo alla *pluralità di melodie (anche non ambrosiane)* Baroffio segnala che Stäblein, nella sua edizione di inni riporta 6 melodie per *Aeterne rerum conditor*, 5 melodie per *Apostolorum passio*, 10 melodie per *Deus creator omnium*, 3 melodie per *Hic est dies verus Dei*, 5 melodie per *Illuminans Altissime*, 12 melodie per *Intende qui regis Israel* e 11 melodie per *Splendor paternae gloriae*<sup>11</sup>.

#### *L'inno Aeterne rerum conditor*

Nel citato articolo Baroffio osserva che questo inno ha un tracciato melodico a chiasmo e rileva in *Aeterne rerum conditor*, 2° stico, una bozza di progressione (*do la si sol la sol fa*) che si ritrova nell'inno *Illuminans Altissime*, 3° stico, dove c'è anche una progressione che caratterizza l'inizio dei primi tre stichi (*do re mi fa, re mi fa sol, mi fa sol [Ia]*)<sup>12</sup>.

Inoltre si può notare la struttura tipica milanese dell'intervallo di quarta che ricorre, direttamente o come relazione tra corde strutturali, negli stichi 1 (*sol - re - sol*), 2 (*do - sol*), 3 (*do - sol*), mentre

<sup>10</sup> BAROFFIO, *La tradizione musicale degli inni di sant'Ambrogio*, p. 254.

<sup>11</sup> B. STÄBLEIN, *Hymnen (I). Die mittelalterlichen Hymnenmelodien des Abendlandes*, Kassel, Bärenreiter, 1956 (Monumenta Monodica Medii Aevii 1) con l'edizione dell'innario trivulziano (ms. 347, sec. XIV), pp. 1-16 citato in BAROFFIO, *La tradizione musicale degli inni di sant'Ambrogio*, p. 255 alla nota 12.

<sup>12</sup> BAROFFIO, *La tradizione musicale degli inni di sant'Ambrogio*, p. 253.

il 4 mantiene la corda di recita *sol*. Inoltre la tessitura degli stichi centrali è più alta rispetto a quelli estremi: così da formare un periodo di quattro frasi musicali ben distinte che inizia e finisce sullo stesso grado *sol*. Si tratta di una linea melodica esclusivamente sillabica, con una nota per sillaba, se si eccettuano la terza e la quarta sillaba del primo stico dove ci sono due *pes* che contengono note di passaggio per arrivare al grado modale. La cadenza di fine stico, uguale per il 1°, 2°, 4° – come si è visto – e la cadenza del 3°, che altro non è che una variante, dà la scansione stichica della strofe. Nei due stichi centrali, inoltre, si realizza una tensione tra il *do* (la quarta superiore) e la corda di recita *sol*, mentre nei due stichi estremi la melodia rimane in stato di “riposo” sulla corda di recita *sol* ornata con altre note non strutturali.

Nel *Liber Hymnarius* edito da Solesmes (= LH)<sup>13</sup>, che è normativo per tutta la Chiesa romana, la melodia dell’*Inno Aeterne rerum Conditor* è totalmente diversa da quella ambrosiana fin qui considerata. È una melodia documentata da un innario di Nevers<sup>14</sup>. Questa melodia è strutturata secondo il sesto modo dell’*octoechos* e quindi ha una corda di recita di *la* e una finale di *fa*. È un’architettura completamente diversa, con sonorità completamente diverse. È singolare il fatto che una melodia simile a quella ambrosiana per *Aeterne rerum Conditor* si trova negli inni delle ore minori previsti per le feste del tempo ordinario (secondo l’attuale ordinamento liturgico)<sup>15</sup>, quindi è adottata come melodia comune, senza una propria specifica “identità”.

<sup>13</sup> *Antiphonale romanum secundum liturgiam horarum ordinemque cantus officii dispositum a Solesmensis monachis praeparatum. Tomus alter. Liber Hymnarius cum invitatoriis et aliquibus responsoriis*, Solesmes 1998<sup>2</sup> (=LH), p. 184.

<sup>14</sup> B. STÄBLEIN, *Hymnen (I). Die mittelalterlichen Hymnenmelodien des Abendlandes*, Kassel, Bärenreiter, 1956 (Monumenta Monodica Medii Aevii 1, nr. 143).

<sup>15</sup> LH p. 193-194 per la settimana I e LH p. 220-222 per la settimana II.

Si può dire che la diffusione degli inni di sant'Ambrogio ha prodotto una notevole varietà di melodie, oltre che di varianti, infatti, ogni trasmissione da una comunità cristiana ad un'altra produce una "personalizzazione" di ciò che viene ricevuto. D'altra parte è esperienza di chiunque si rechi in un'altra comunità cristiana, anche della stessa città o della stessa provincia, ascoltare un canto per la S. Messa con delle varianti rispetto allo stesso canto eseguito nella propria comunità di appartenenza. È la vivacità della tradizione che non considera ciò che è ricevuto come un reperto da conservare intatto, ma lo fa vivere secondo il proprio sentire e il proprio vissuto. Si potrebbe concludere che le varianti nei canti della liturgia sono segno non di corruzione, ma di vitalità.

Luigi D'Altiglia  
domluigi.daltiglia@gmail.com  
*Monaco benedettino di Monte Oliveto*  
Abbazia di Seregno



## Abbaye Notre-Dame de Maylis

### BIBLIOGRAPHIE DE DOM JEAN-ROBERT POUCHET O.S.B. OLIV. (†)

#### I. Autour de Saint Anselme de Cantorbéry

– “La componction de l’humilité et de la piété chez St Anselme. D’après ses Orationes sive Meditationes”, dans *Congrès International du IX Centenaire de l’arrivée d’Anselm au Bec. Spicilegium Beccense*, I, Le Bec Hellouin – Paris 1959, 489-508.

– *La Rectitudo chez Saint Anselme. Un itinéraire augustinien de l’âme à Dieu*, Etudes Augustiniennes, Paris 1964.

– “Existe-t-il une synthèse anselmienne ?”, dans *Analecta Anselmiana*, I, Frankfurt-am-Main 1969, 3-10.

– *Saint Anselme. Un croyant cherche à comprendre. Textes choisis, traduits et présentés par J. R Pouchet*, Paris 1970.

– “Anselmo di Aosta (Sant’)”, dans *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, I, Roma 1974, 673-681.

– “Le Proslogion de Saint Anselme et l’esprit de Saint Bonaventura”, dans *S. Bonaventura 1274-1974*, t. II, Grottaferrata, Roma 1974, 103-124.

– Recension sur: *Similitudo und ratio* – Überlegungen zur Methode bei Anselm von Canterbury, d’Helmut Kohlenberger, Bonn 1972, dans *Studi Medievali* 3<sup>e</sup> Série XV-1 (1974), 291-295.

– “Saint Anselme, lecteur de Saint Jean”, dans *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, Etudes anselmiennes (Le Bec Hellouin 1982. Colloque international CNRS), *Spicilegium Bescense*, II, Paris 1984, 457-468.

– “Prière et théologie chez-Saint Anselme”, dans *Connaissance des Pères* 23-24 (1986), 35-42. (Version italienne dans *l’Ulivo*, 9/4 [1979], 1-13).

## **2. Autour de Saint Basile de Césarée**

– “Eusèbe de Samosate, père spirituel de Basile le Grand”, dans *BLE* 85 (1984), 179-195.

– “Les rapports de Basile de Césarée avec Diodore de Tarse”, dans *BLE* 87 (1986), 243-272.

– “L’énigme des lettres 81 et 50 dans la correspondance de Saint Basile. Un dossier inaugural sur Amphiloque d’Iconium?”, dans *OCP* 54 (1988), 9-46.

– “Essai de décryptage de la lettre 213 de Saint Basile”, dans *Mémorial Dom J. Gribomont* (1920-1986), Rome, 1988, 487-502.

– “Une lettre spirituelle de Grégoire de Nysse identifiée: l’Epistula 124 du corpus basilien”, dans *Vigiliae Christianae* 42 (1988), 28-46.

– “L’esperienza, l’irraggiamento e l’originalità ascetica di San Basilio. Storia e attualità”, dans *l’Ulivo* 21/1 (1991), 19-41.

– “L’expérience, le rayonnement et l’originalité ascétiques de Saint Basile. Histoire et actualité”, *Collectanea Cisterciensia* 54 (1992-I), 43-65.

– *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance. Une stratégie de communion*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 36, Rome 1992 (Thèse de doctorat ès-lettres soutenue le 8 décembre 1990 à l'Université de Paris-Sorbonne).

– “Le Combat pour la paix des Eglises. Un leitmotiv épistolaire de S. Basile”, dans *Recherches et traditions, Mélanges patristiques offerts à Henri Crouzel*, s. J., ed. André Duplex, Paris 1992, 211-227.

– “La date de l'élection épiscopale de St Basile et celle de sa mort”, dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 87/1 (1992), 5-33.

– “La Vie dans l'Esprit pour Basile de Césarée et la dérive des « messaliens »”, dans *Tychique* 97 (1992), 28-31.

– “L'Eglise dans les Homélie de S. Basile Sur les Psaumes”, dans *August* 33 (1993), 369-405.

– “Le traité de S. Basile sur le Saint-Esprit. Son milieu original”, dans *Recherches de science religieuse* 34 (1996), 325-350.

– “Le traité de S. Basile sur le Saint-Esprit. Sa structure et sa portée”, dans *Recherches de science religieuse* 85 (1997), 11-40.

– “Basilio e la tradizione monastica”, dans *Tradizione monastica e monachesimo contemporaneo. Atti del XIII Incontro di Monte Oliveto*, 10-12 Settembre 1996, Abbazia di Monte Oliveto Maggiore 1997, 11-36.

– “S. Basile et la tradition monastique”, dans *Collectanea Cisterciensia* 60/2 (1998), 126-148 (texte original, en français, de l'article précédent).

– “La réception du traité de S. Basile sur le Saint-Esprit”, dans *Connaissance des Pères de l'Église* 69 (1998), 22-31.

– Avec A. de Vogüé, S. Brock, M. Cortesi, *Basilio tra Oriente e Occidente*. Convegno internazionale, Cappadocia 5-7 Ottobre 1999, Magnano 2001.

– “La Personnalité de S. Basile à travers sa correspondance”, dans *Collectanea Cisterciensia* 65-3 (2003), 147-168.

– “L'obéissance selon S. Basile. Adhésion et actualisation de la foi”, dans *Studia Monastica* 46-2 (2004), 301-323.

– “Basile de Césarée, éducateur de la foi et promoteur de la charité, d'après sa correspondance”, dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 102 (2007-1), 5-45.

### **3. Autour de Saint Grégoire de Nazianze**

– “Athanasie d'Alexandrie, modèle de l'évêque, selon Grégoire de Nazianze, Discours 21”, dans *Vescovi e pastori in epoca teodosiana* (Studia Ephemeridis Augustinianum 58), 347-357.

– “Les trois ordres de lumière intelligible chez G. de Nazianze”, dans *BLE* 100 (1999), 19-30.

– “Grégoire de Nazianze précurseur de l'hésychasme”, dans *II monachesimo tra eredità e aperture*, Roma 2004, 119-149.

### **4. Autre (Manuscrit imprimé non publié)**

– *Joseph-Augustin Gorce, missionnaire et moine*, 1892-1962, Maylis 2004.

## Sposa, che madre diventando vai\*

*Sposa, che madre diventando vai,  
e che al tuo Dio simile,  
infondi un soffio che non muore mai:  
questo verso gentile  
t'accompagni e colori  
del tuo stato i reconditi stupori.*

*Quel mistero che al mondo si rivela  
da che l'amor fu amato,  
e che palpiti nuovi sempre cela  
nel calice beato:  
schiuda dal suo segreto  
il più bel fiore d'un evento lieto.*

*Ad esso l'ansia che ti strugge, affida:  
tu nel sogno ristai  
d'un bimbo che nel bacio ti sorrida,  
fino a quando vedrai  
germogliare dal pianto  
il fior velato del materno ammanto.*

---

\* Poesia composta dal monaco benedettino di Monte Oliveto Maggiore d. Arcangelo M. Fioravanti (†) dedicata a Paola Ruffo di Calabria, Regina Consorte del Belgio, in occasione della nascita del suo primogenito Philippe.

*Senti che arcani accenti la natura  
di poesia trasfonde  
nell'ancor muta tenera creatura  
che inconscia ti risponde  
con quel moto sereno  
che sol tu, madre, puoi capire appieno.*

*O sublime potenza dell'amore,  
che sciogli le favelle,  
prima ancor che sul labbro dentro il cuore:  
infondi le più belle  
avventure di fiamma  
nel cuor che nasce in quello d'una mamma.*

*Dona, a chi veglia tacito e raccolto  
in visione adorata,  
come in specchio per gli occhi di quel volto  
di sposa angelicata,  
di ravvisar la traccia  
della latente sua novella faccia.*

*E tu, biondochiomata giovanetta,  
in mille affetti ascosi,  
che il tuo sogno d'amor s'avveri aspetta.  
Mentre il bimbo riposi  
nel seno condiviso,  
come sul letto del suo paradiso.*

Arcangelo Fioravanti (†)

## Giovanni Ponticelli

### RICORDO DI D. TEODORO M. CAPRA\*

Il ricordo del nostro carissimo Padre ci porta a ripensare un argomento che gli stava molto a cuore: la razionalità della fede. Il Padre stigmatizzava quella “forma mentis” di alcuni cattolici, specie se intellettuali i quali erano portati a scindere la fede dalla ragione, non vedendo la necessità di una correlazione fra l’una e l’altra, e così cadendo in un “*fideismo*” senza una base di razionalità. Il Padre era esasperato per questo problema e qualche volta arrivava anche a fare qualche critica allo stesso Magistero della Chiesa che, secondo lui, non si impegnava abbastanza su questa linea, preferendo piuttosto affrontare altri problemi, pur necessari ed urgenti.

Certamente cominciò il Papa Paolo VI a rendersi conto di questa difficoltà per molti del mondo cattolico. Ne è testimonianza l’indizione dell’anno della fede (1967-1968) in occasione del centenario del martirio dei Santi Apostoli Pietro e Paolo. In quell’anno, visitando Firenze, esaltò il sommo poeta Dante Alighieri per la sua testimonianza di credente. Fu soprattutto il beato Giovanni Paolo II ad affrontare decisamente questa tematica, in particolare con due encicliche.

---

\* Discorso dell’Autore presso il sepolcro nella Cappella di Santa Scolastica a Monte Oliveto Maggiore (3 novembre 2012), ove è sepolto d. Teodoro, a ricordo del XIX anniversario della sua dipartita. Alla rievocazione, organizzata dall’“Associazione Padre Teodoro M. Capra, osb”, è seguita una conferenza di d. Roberto Nardin dal titolo “Per un cristianesimo nell’epoca contemporanea”.

La prima *Veritatis splendor* del 6 agosto 1993 (cf. *EV* 13, 2532 e ss.), tutta protesa a mettere in rilievo alcune questioni fondamentali della dottrina morale della Chiesa e lo splendore della sua verità, fondata sul diritto naturale, cioè sulla natura razionale dell'uomo, così come strutturata dal Creatore, confermata e sublimata dalla rivelazione soprannaturale. Forse – che io sappia – è stata la prima volta che un documento del Magistero abbia preso in considerazione esclusivamente questioni di carattere morale, invece di problemi dogmatici o della dottrina sociale della Chiesa.

Il Padre era già in fase avanzata della sua malattia, che l'avrebbe portato alla morte in poco più di due mesi. Non ricordo se ne abbiamo parlato insieme in quel breve periodo. Ricordo invece che si diceva, parlando con confratelli, che il Pontefice avesse avuto un valido contributo dall'allora Mons. Angelo Scola, allievo di Don Giussani ed ora Cardinale Arcivescovo di Milano.

L'altra enciclica, di cinque anni dopo, *Fides et ratio* del 14 settembre 1993 (cf. *EV* 17, 1175 e ss.), prendeva in esame proprio i "Rapporti tra fede e ragione". Il Pontefice così presentava il documento: «La fede e la ragione sono come due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità. È Dio ad aver posto nel cuore dell'uomo il desiderio di conoscere la verità e, in definitiva, di conoscere lui, perché, conoscendolo e amandolo, possa giungere anche alla piena verità su sé stesso» È stato lo stesso Giovanni Paolo II a coniare l'espressione "nuova evangelizzazione" per indicare l'intento missionario della Chiesa nei confronti del mondo di oggi e specialmente delle nazioni Europee di antica tradizione cristiana, che sembrano dimentiche delle radici della loro civiltà.

Il Papa Benedetto XVI si è messo sulla stessa scia. Fin dall'inizio del suo Pontificato ha denunciato la dittatura del relativismo, per il quale non esiste una verità oggettiva, ed ora ha indetto, (rialacciandosi al Papa Paolo VI) l'anno della fede in occasione del 50° anniversario dell'inizio del Concilio Vaticano II (2012-2013).



Sono certo che il caro Padre Teodoro, dalla gioia della luce e della pace dei giusti in cui è immerso, aggiungerà il suo plauso e la sua preghiera per il cammino intrapreso dalla Chiesa pellegrinante in questo odierno suo corso. Amen! Così sia!

Vorrei aggiungere, sommessamente, una nota, anche personale, su come si è formata questa mentalità positivista nelle facoltà di Giurisprudenza delle Università Statali. In generale l'idea stessa di un diritto naturale viene rifiutata come un relitto del passato non più accettabile. Effettivamente nei secoli precedenti (in particolare nel sec. XVII) si era arrivati a pensare che un diritto naturale potesse indicare norme, non solo generali, ma anche minute, sul comportamento nei rapporti fra gli uomini. Si trattava di un abuso, perché spesso, quello che veniva chiamato diritto naturale, non era altro che il pensiero degli autori, diffuso nel loro tempo. Quello che i positivisti rifiutavano era soprattutto la fissità di un diritto visto come immutabile ed eterno, a differenza dell'evolversi della società, come ci dice l'esperienza. Perciò, mandato a studiare diritto canonico all'Università Lateranense, colsi l'occasione per approfondire tutto questo problema seguendo le lezioni di filosofia del diritto tenute dal Sen. Prof. Guido Gonella, già fucino dell'epoca di Montini, più volte Ministro, che avevo avuto modo di apprezzare, in particolare, per suoi lucidi commenti ai grandiosi radiomessaggi del Pontefice Pio XII sui principi di ordine internazionale e su quelli di un ordine sociale, in piena guerra (negli anni 1941 e 1942), con l'intento di porre delle basi per la ricostruzione, morale e giuridica, del dopo-guerra.

Mi aveva colpito un quaderno della rivista *Iustitia*, dei Giuristi Cattolici, che raccoglieva gli interventi di diversi rinomati giuristi, che avevano affrontato quel problema, che mi interessava moltissimo, sentito da molti come un argomento spinoso. Mi colpì soprattutto il titolo del quaderno "Diritto naturale vigente"! Questo aggettivo metteva in luce che nel concetto di diritto naturale

non c'era quella fissità aborrita dai positivisti. Chiesi pertanto al Sen. Gonella di fare la tesina per la Licenza in Diritto Canonico con questo titolo: "Riflessioni sul Diritto naturale". Fra il materiale che trovai ci furono, fra l'altro, delle posizioni di san Tommaso d'Aquino, di una modernità impressionante, che ammettevano, insieme a principi fondamentali, anche un evolversi nei tempi nell'applicazione di quei principi<sup>1</sup>. Una vera scoperta, che mi chiariva punti oscuri che non ero riuscito a comprendere. Dunque non era un paradosso parlare di un Diritto naturale "vigente".

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

---

<sup>1</sup> Cf. *STh* I-II, q. 94, a. 3, ad 3<sup>um</sup>; a. 5.

**Francesca Nepori**

**LA BIBLIOTECA DEI BENEDETTINI OLIVETANI  
DEL MONASTERO DI SAN PROSPERO  
IN CAMOGLI**

La Biblioteca del Monastero di San Prospero in Camogli, un fondo librario composto di circa 6000-7000 volumi, rappresenta, per molti versi, un piccolo gioiello della Riviera Ligure di Levante.

Rimasta, per molti decenni, d'uso esclusivo dei monaci del Monastero, o di qualche visitatore, da circa due anni, ha cambiato la sua fisionomia funzionale aprendo le porte anche ad utenti estranei all'Ordine Benedettino Olivetano.

Un'apertura, questa, voluta, e fortemente sostenuta, dall'attuale Priore del Monastero Dom Beda Pucci che ha percepito l'importanza del patrimonio librario come mezzo per l'*accoglienza* e apertura verso il mondo dei laici siano essi studenti, ricercatori, o semplicemente pensionati.

La biblioteca del Monastero di San Prospero è stata sistemata, da circa 5 anni, al secondo piano del Monastero, in un locale idoneo, per spazio e condizioni climatiche, ad ospitare i libri.

Gli scaffali, in ferro, acquistati negli anni '80 con contributi della Regione Liguria, sono stati disposti lungo i muri perimetrali e al centro della stanza; il vecchio ma importantissimo schedario della biblioteca e una postazione per il bibliotecario corredano l'ambiente.

Prima della definitiva sistemazione nell'attuale stanza, la biblioteca, dagli anni '40 circa, si trovava, infatti, al piano terra; i volumi erano posizionati in scansie di legno che, con lo spostamento della biblioteca, sono state rimosse e destinate ad altri usi.

La primissima ubicazione della *libreria* si trovava, però, al secondo piano; con l'arrivo dei novizi nel Monastero, i libri sono stati spostati al piano terra dove sono rimasti per lungo tempo fino all'attuale e definitiva sistemazione al secondo piano.

Il nucleo originario della biblioteca è stato formato dal fondatore del Monastero stesso: l'abate Giovanni Schiaffino.

I volumi provengono da vari monasteri della Congregazione che, a seguito delle soppressioni del 1866, sono stati alienati, altri provengono da donazioni e lasciti di persone vicine ai monaci.

Per salvare i libri dall'incameramento statale, G. B. Schiaffino ha raccolto i volumi nel nascente Monastero, fatto edificare nel 1883 come *Ospizio a scopo di lingue estere per gli studenti dell'istituto nautico Cristoforo Colombo* (in quegli anni, come ben sappiamo, le leggi italiane vietavano l'edificazione di monasteri e conventi).

Il fondo di G. B. Schiaffino è composto dai libri più antichi e forse più rari della Biblioteca: incunaboli e cinquecentine.

A questo primo nucleo si sono aggiunti, nel corso degli anni, donazioni e lasciti di liguri illustri che hanno visto nella biblioteca del Monastero un luogo sicuro dove depositare i loro libri.

Da ricordare, tra gli altri, il lascito del Canonico Luigi Goracci di Foiano, il quale, ha donato al Monastero l'intera biblioteca personale.

Altri volumi sono stati donati da Don Nicolò Lavarello, parroco di San Nicolò di Capodimonte, altri dal conte Amondini, altri ancora dalla marchesa Rosaria D'Ausilio, e dal comandante Gaetano Serra Caracciolo.

Bisogna infine ricordare un altro piccolo fondo, custodito in un mobile a parte nelle stanze del Monastero: la Biblioteca delle Oblate.

Si tratta di un ristretto nucleo di volumi, corredato di un bellissimo registro d'ingresso manoscritto, curato dalle Oblate di Camogli.

Altri volumi provengono, invece, dalle varie attività che i monaci del Monastero esercitano nell'arco della vita, quali l'insegnamento, l'istruzione personale, la predicazione, il canto.

Altri volumi infine sono testimonianza degli usi che il Monastero ha avuto negli anni; dal 1896 al 1898 il Monastero è destinato a seminario monastico, tra il 1920 e il 1925 il Monastero è usato come pensionato per gli studenti dell'Istituto Nautico di Camogli, nel 1925 il monastero diventa casa di formazione scolastica per i probanti, nel 1958 le Suore Poverelle di Bergamo trovano alloggio in una parte dell'edificio, nel 1976 vengono accolti molti bambini della Parrocchia di Barruccana di Severo, colpita da un grave danno di inquinamento da diossina.

Le varie destinazioni d'uso, che il Monastero ha avuto negli anni, si riflettono nel patrimonio della biblioteca così come le pubblicazioni possedute rispecchiano queste molteplici attività.

Consultando i documenti dell'archivio sono state rinvenuti due registri topografici della biblioteca, databili ai primi anni '40, che elencano analiticamente i volumi che compongono alcuni scaffali.

Sempre nell'archivio del monastero è stato recuperato un registro delle entrate e uscite, strumento prezioso per capire quali libri sono stati acquistati e quali spese i monaci hanno dovuto sostenere per mantenere e potenziare la biblioteca.

Il registro in questione documenta le spese avute dall'anno 1941. Sicuramente la mano è dell'allora bibliotecario Dom Gabriele Bertelli, lo stesso che in quegli anni ha sistemato la biblioteca al primo piano e che ha provveduto alla schedatura delle pubblicazioni.

Lo schedario cartaceo, che ancora si conserva intatto nella biblioteca, rappresenta l'unico mezzo per comprendere la reale consistenza del patrimonio dagli anni '40 agli anni '50.

Le schede catalografiche sono suddivise per materie/soggetti, secondo gli argomenti e discipline più importanti per una biblioteca ecclesiastica: Sacra Scrittura, Patristica, Teologia, Predicazione.

A queste materie, strettamente religiose, seguono le altre, non meno importanti, come Letteratura, Geografia, Storia, in modo tale da avere una panoramica esauriente di tutto lo scibile.

Bisogna ricordare che i libri non hanno numero d'ingresso, per questo motivo non siamo in grado di determinare la reale consistenza della biblioteca, ma questa particolarità è cosa comune a quasi tutte le biblioteche storiche ecclesiastiche, d'altronde, non essendoci movimentazione verso l'esterno del Monastero, il numero d'ingresso non ha motivo d'esistere; ciascun volume è, però provvisto di etichette di collocazione, poste sul piede del dorso del volume e sul contropiatto anteriore, e di timbri di possesso.

I volumi, secondo la collocazione voluta dal bibliotecario Dom Gabriele Bertelli, sono sistemati per formato: la collocazione riporta il numero dello scaffale seguito dal numero del palchetto e dal numero progressivo del volume; per ogni scaffale la numerazione ricomincia da 1.

L'ordinamento dei libri, a seguito dei lavori di ristrutturazione dei locali e dello spostamento della biblioteca dal primo al secondo piano, risultava completamente scompaginato, ma era ancora possibile ravvisabile un ordine e una logica di collocazione originaria.

Dopo un'attenta analisi del materiale si è deciso, con l'allora responsabile della biblioteca Dom Teodoro Muti, di tentare il riordinamento del fondo, risistemando i volumi e seguendo la collocazione per scaffale decisa negli anni '40, rispettando in tal modo un ordine che la biblioteca ha avuto per oltre cinquant'anni.

Trattandosi di una biblioteca di conservazione, esclusa dal prestito, con poca movimentazione dei volumi, se non quelli necessari alla consultazione, pensiamo che il sistema di collocazione, ideato negli anni '40, possa essere ancora funzionale.

Un altro motivo, che ci ha portato a questa scelta, era determinato dal fatto che i libri erano, per la maggior parte, etichettati e non era possibile pensare di asportare tutte le vecchie etichette, con grave danno dei volumi, per ricollocarvi quelle nuove.

Inoltre, in questo modo, è possibile ancora utilizzare il vecchio schedario.

Dom Teodoro si è rivelato un ottimo e attento bibliotecario.

Lavorando pazientemente e con costanza, il nostro carissimo ha risistemato tutti i volumi, segnalando, con etichette di carta, le lacune (libri andati persi) e tutti gli incunaboli e le cinquecentine.

Dal 2009 la Biblioteca dei Benedettini Olivetani del Monastero di San Prospero in Camogli, questa la formulazione ufficiale del nome, ha aderito al Servizio Nazionale Bibliotecario attraverso una convenzione con la Regione Liguria.

Ciò ha permesso, alla Biblioteca, di entrare nel Catalogo Collettivo delle Biblioteche Liguri, consultabile attraverso l'Opac (On Line Public Access) della Biblioteca Statale Universitaria di Genova e di poter usufruire, gratuitamente, del programma di catalogazione SBNWeb dell'Istituto Centrale per il Catalogo Unico (ICCU).

Purtroppo la crisi finanziaria e i tagli avuti nel settore delle Biblioteche, degli Archivi e dei Musei, cominciata circa due anni fa e non ancora conclusasi, non ha permesso alla Biblioteca di usufruire dei contributi finanziari per la catalogazione del pregresso.

Dom Beda Pucci, non si è dato per vinto, e ha dato inizio alla catalogazione della parte più antica del fondo: incunaboli e cinquecentine.

Un piccolo ma importante progetto che ha permesso alla Biblioteca di conoscere e far conoscere la reale consistenza del proprio patrimonio quattrocentesco e cinquecentesco.

La catalogazione, iniziata a giugno e conclusasi al termine dell'estate, ha portato alla scoperta di importanti edizioni.

Attualmente, ma la cifra potrebbe essere destinata a salire con la catalogazione del '600 e del '700, sono stati individuati due incunaboli e 65 edizioni del Cinquecento, per un totale di novantacinque esemplari anteriori al 1600.

Le cinquecentine italiane (quelle in lingua italiana o stampate in Italia) sono state inserite nel Censimento Nazionale delle edizioni italiane del XVI secolo (Edit16) curato dall'Istituto Centrale per il Catalogo Unico e attualmente è possibile estrapolare dal database nazionale tutte le edizioni italiane del Monastero di Camogli.

Le due edizioni del Quattrocento sono la *Rhetorica vetus et nova cum commentario M. Fabii Victorini*, Impressum Venetiis, per Ioannem de Forliuio & Iacobum Britannicum Brixianum, 1483 die 17 iulii, e *Petri Marsi Interpretatio in Officia Ciceronis ad reuerendissimum in Christo patrem & dominum. d. f. Gonzagam cardinalem Mantuanum*, Venetiis : per Baptistam de Tortis, 1484 die xiii martii.

L'edizione del *De Officiis* di Cicerone con il commento di Pietro Marso stampata a Venezia nel 1484 dal prototipografo Battista Torti risulta posseduta in Italia, secondo l'Incunabula Short Title Catalogue della British Library, da otto biblioteche: Bolzano Museo; La Biblioteca nazionale Centrale di Firenze; Biblioteca Estense di Modena; due esemplari alla Nazionale di Napoli, un esemplare alla Biblioteca Universitaria di Padova; un esemplare alla Biblioteca civica di Palermo; un esemplare alla Biblioteca Corsiniana di Roma, un esemplare alla Biblioteca civica Tolentino; un esemplare alla Biblioteca Apostolica Vaticana.

A questi va aggiunto l'esemplare posseduto dalla nostra Biblioteca che non è stata raggiunta dal Censimento nazionale portato avanti dall'Istituto Generale degli Incunaboli negli anni '80.

Bisognerebbe, a questo punto, inviare una segnalazione alla British Library, in modo tale che vengano aggiornati i dati relativi alle localizzazioni degli esemplari di questa rara edizione.

Per quanto riguarda il patrimonio cinquecentesco, il discorso si fa più complesso e avremo modo di poterlo approfondire in occasione del catalogo degli incunaboli e delle cinquecentine che i Benedettini Olivetani di Camogli vorrebbero pubblicare in occasione della mostra dei libri antichi in programma, salvo imprevisti, per il 2013.

La pubblicazione del catalogo avrebbe la funzione di celebrare la sistemazione della biblioteca e la catalogazione del fondo più antico, inoltre questo lavoro editoriale potrebbe inserirsi nel solco tracciato da un altro catalogo dell'Ordine: *Le cinquecentine della Biblioteca "San Benedetto" di Seregno*, a cura di Giuseppe Motta e con



l'introduzione di Giorgio Picasso, pubblicato nel 1995 nella collana Studia Olivetana.

Il catalogo di Seregno, a cui ci si vorrebbe ispirare per precisione, metodologia e scientificità, rappresenta per il momento un *unicum*, a cui bisognerebbe far seguire tutta una serie di segnalazioni sui patrimoni librari della Congregazione Benedettina Olivetana.

Questi i progetti che per il momento i Benedettini Olivetani di Camogli stanno portando avanti con umiltà, poche risorse, ma tanta volontà.

Ci si augura che un aiuto possa arrivare da forze più robuste di quelle possedute dal monastero, ma soprattutto si attende, da circa sei mesi, che qualche monaco abbia in desiderio di prendersi cura della biblioteca, così come dispongono le Costituzioni dell'Ordine.

In questo momento, Dom Beda assume la funzione di responsabile della Biblioteca, ma ci sarebbe bisogno che qualcuno, tra i monaci, venisse a portare aiuto ai confratelli di Camogli.

Desidero ringraziare l'intera Comunità Olivetana per avermi accolto e per avermi dato la possibilità di conoscere la storia e la spiritualità dell'Ordine.

Desidero ringraziare Dom Teodoro Muti che mi ha spiegato molti aspetti del carisma olivetano che non conoscevo. Sono sempre più convinta che le biblioteche ecclesiastiche siano nulla se non sono vissute, ravvivate, incarnate da persone interne all'Ordine.

Ci sono lati, aspetti e finalità della vita consacrata, di cui la biblioteca è per molti versi uno specchio, che i laici non possono comprendere così abituati a sezionare la realtà secondo la logica del profitto, della velocità e dell'efficienza.

Troppo spesso mi è capitato di veder snaturare delle realtà religiose proprio in conformità dei canoni della modernità sopra elencati.

Ho cercato di vedere la biblioteca dei benedettini olivetani di Camogli come il riflesso della loro vita claustrale e ho cercato di rispettare questa natura, di non stravolgerla, di non deformarla con assurde e improbabili proposte.

Spero di esserci riuscita.

Ringrazio Dom Beda che mi ha accolto e mi ha ascoltato, accettando, fiduciosamente, le soluzioni che ho avanzato in questi due anni.

Infine desidero ringraziare tutti i monaci di Camogli che mi hanno trattato come una sorella e mi hanno fatto condividere il ritmo silenzioso e pacifico delle loro giornate.

A tutti loro dedico queste righe.

Francesca Nepori  
francescanepori@yahoo.it  
Via Palvotrisia, 126  
19030 Castelnuovo Magra (SP)

## RECENSIONI E SEGNALAZIONI

M. GELTRUDE ARIOLI OSB ap – MYRIAM FIORI OSB ap, *Il mondo in un raggio di luce. Dalla Regola di san Benedetto uno sguardo sapienziale sull'uomo e sulla storia*, Tomo I, Edizioni La Scala, Noci (Ba) 2011 («Scintillae» – II), 207 p.

La Scuola di Cultura monastica delle Benedettine dell'Adorazione Perpetua di Milano ci presenta una serie di dense relazioni sulla Regola benedettina.

Madre Geltrude Arioli (*San Benedetto: una vita per Dio, una vita per gli uomini*) esamina i *Dialogi* di San Gregorio Magno per sottolineare come la solitudine del giovane Benedetto non fosse una chiusura o un ripiegamento, ma un punto di partenza per l'apertura ai fratelli. Una analisi più puntuale è dedicata al tema della rinuncia alla proprietà, non certo in senso afflittivo, ma come liberazione di energie per l'apertura al prossimo, attraverso l'esame di testi di Basilio e Cassiano. Ci si sofferma poi in particolare sul "rituale d'ospitalità" (RB 53), visto come una vera e propria liturgia sacramentale, perché il monastero non è chiuso, ma è la preparazione necessaria per l'apertura al mondo.

La seconda riflessione (M. Geltrude Arioli, *La Regola di San Benedetto [RB] tra Oriente e Occidente*) rintraccia con puntualità nella Regola tutte le fonti "orientali", anche le più "impensabili". Basti pensare agli echi della legislazione di Giustiniano, recepita dalla RB in un periodo in cui era normale che i sovrani legiferassero in materia teologica. Soprattutto ci si sofferma sul contributo di Cassiano, Basilio, delle *Vitae Patrum*. Si passa poi a considerare gli apporti della *Regula Magistri*. La conclusione è che il concetto di "diritti d'autore" era ben diverso al tempo di san Benedetto. Un calco letterario, inserito in un nuovo contesto, cambia totalmente di

prospettica, anche perché l'idea di fondo era che vi fosse un'unica sapienza monastica, di cui tutti potevano liberamente partecipare.

Il terzo testo (Myriam Fiori, *Il rapporto dialettico tra filosofe e monachesimo nella Regula Benedicti [RB]*) è di indole più "filosofica". I termini-chiave della Regola vengono reinterpretati nei termini dell'antropologia contemporanea, per sottolinearne la perenne validità, e anzi l'attualità. Così, ad esempio, l'ascolto, tema centrale della Regola fin dai suoi primi versetti, è collegato alla categoria di dipendenza. Il *Christo vero Regi militaturus* e tutto il complesso di riferimenti al "servizio militare" sono considerati come "servizio ad una Persona". Ancora, la "scala" dell'umiltà, che prevede due montanti, anima e corpo, dà lo spunto all'Autrice per sottolineare il carattere profetico dell'intuizione benedettina: l'uomo è visto come una totalità, anima e corpo, come persona, e questo costituisce un buon antidoto contro il riduzionismo contemporaneo. Anzi, si tratta di un vero e proprio "realismo ottimista" (p. 82), lontano sia dal platonismo disincarnato, sia dal materialismo. Anche i sentimenti vengono giudicati positivamente. In conclusione, il pensiero di Benedetto è sostanzialmente ottimista: l'uomo, pur essendo peccatore, può migliorare, e i capitoli sulle premure dell'abate verso gli "scomunicati" ne sono la testimonianza, molto lontana, ad esempio, dagli umilianti (e poco comprensibili) rituali della *Regula Magistri*.

Il saggio successivo (M. Geltrude Arioli, *La vita benedettina e la sua intrinseca apertura ecumenica*) parte da un asserto evidente, ben presente nei *Dialogi* di San Gregorio Magno. Dalla figura di Totila a quella del goto Zalla, al monaco goto che perde il ferro della scure (recuperato miracolosamente da Benedetto), i "barbari" non sono "respinti", ma accolti. Si tratta di un dato di fatto: lungi dal chiudersi, il monastero benedettino accoglie e rispetta persino i goti (ariani ed eretici). Una attualizzazione di queste circostanze storiche deve però evitare gli scogli e le insidie del facile irenismo e del "buonismo". Se Benedetto non fa differenze di classe sociale o

economica, il riferimento alla lettura dei “Padri Ortodossi e Cattolici” deve ricordarci che ortodossia ed ortoprassi sono inseparabili. E sia permesso, in sede di recensione, evidenziare sommessamente come questa meditazione, mossa da un comprensibile entusiasmo dialogico, forse non sottolinei abbastanza che la dimensione della Verità, come non manca di ribadire Benedetto XVI, oggi è forse più decisiva (perché più dimenticata) dell’altrettanto indispensabile carità, che al contrario non manca di universale apprezzamento. In questo senso, a proposito di RB 61 (l’accoglienza di monaci forestieri), nel testo si commenta: “... non si chiede un documento, una professione di fede ortodossa...” (p. 103), anche se questa affermazione richiederebbe qualche precisazione. Infine, la prospettiva dialogico-relazionale, viene ampliata in riferimento alla tematica ecumenica, con un gustoso aneddoto di André Louf sul monachesimo athonita, con il monaco orientale pronto al dialogo sì, sul piano “pratico” (“Come pregate?”), ma solo dopo la “rituale” rampogna contro i “monaci latini”.

Un altro tema di cui oggi ci si sbarazza forse troppo facilmente è quello della obbedienza, e per questo risultano preziose le indicazioni della successiva lezione (Geltrude Arioli OSB ap, *Conversione, libertà e gioia nella Regola di San Benedetto*), in cui si sottolinea come la vita del monaco sia *conversio*, ritorno, e quindi l’obbedienza non deve essere vista come una costrizione, ma come il risultato (a sua volta fonte di gioia) dell’ascesi liberamente accolta. L’ascesi, infatti, non è odio per il mondo, ma un più positivo “prendere le distanze dal proprio io” (p. 128).

Anche un altro aspetto “problematico” del monachesimo odierno, come il digiuno, è oggetto di puntuale trattazione (M. Geltrude Arioli, *Digiuno, penitenza, “Dono di Dio” nella Regola di San Benedetto*). A differenza della *Regula Magistri*, in cui tutto è finalizzato alla competizione, alla ricerca del massimo *exploit* ascetico, Benedetto ha una visione più personalista, attenta alle debolezze ed alle fragilità di ognuno. Le penitenze, infatti, sono sottoposte al giudizio

dell'abate, che, da parte sua, fissa solo il “minimo essenziale”, con la *discretio* tipica della Regola. Non manca poi la sottolineatura del fatto che, quanto a regime penitenziale, oggi siamo veramente all'opposto della “disumana” prassi del primo monachesimo”. La *Regula*, a questo proposito, ha molto da insegnarci.

Consequente a quello della penitenza è il tema della Quaresima (M. Geltrude Arioli, *L'osservanza della Quaresima nel gaudio dello Spirito Santo*). L'apposito capitolo della Regola (RB 49) non è un trattato sulla “rinuncia”, ma lo “slancio gioioso e spontaneo del desiderio di partecipare alla luminosa gloria del Cristo Risorto” (p. 166). In sostanza, la Quaresima come categoria essenziale del monachesimo conferma quella equivalenza tra liturgia e vita che è la “cifra” della Regola (p. 172).

Infine (M. Geltrude Arioli, *San Benedetto, il santo della discrezione* “madre di ogni virtù”), non poteva mancare un riferimento al criterio sommo di discernimento in ogni parte della Regola, appunto la *discretio*.

Si tratta dunque di una serie di meditazioni veramente profonde, ispirata alla Regola ed ai Padri, di cui non si può che consigliare la lettura.

Enrico Mariani

\*\*\*

T. Peeters, *Quando il silenzio parla. La vita dei Certosini*, Paoline, Roma 2011 (Libreria Paoline, 122), 230 p., ill.

“*Cartusia nunquam reformata, quia nunquam deformata*”. Il classico motto si adatta perfettamente al contenuto del libro in esame, che presenta ai lettori la vita certosina odierna, del tutto analoga a quella delle origini.

Ormai la Certosa “gode”, se così si può dire, di una certa “visibilità mediatica” (*sit venia verbo*), dopo il celeberrimo film *Il grande silenzio*. E veramente il silenzio è la “cifra” ermeneutica della spiritualità certosina, come Tim Peeters (sacerdote dell’arcidiocesi di Malines-Bruxelles) mostra con grande maestria in questo aureo libretto.

In tre sostanziosi capitoli, scorre davanti agli occhi del lettore tutto il fervore e la radicalità della scelta semi-eremitica dei certosini.

Il primo capitolo (*San Bruno e la formazione dell’Ordine certosino*) traccia un profilo del Fondatore dei certosini, Bruno di Colonia, con indicazioni biografiche, e soprattutto con le linee essenziali della sua spiritualità, con citazioni di brani di lettere del Santo.

Il secondo capitolo (*La Regola dell’Ordine Certosino*) si occupa della spiritualità certosina. Come noto, Bruno non lasciò una regola scritta. Le consuetudini certosine furono invece raccolte dal priore Guigo, e sono tuttora in vigore nella loro sostanza. Il governo dell’Ordine è estremamente semplice. Vi sono solo priori preposti alle certose (non abati!), che si riuniscono ogni due anni alla Grande Certosa per il Capitolo. Segue poi un paragrafo sulle Comunità di Betlemme, affiliate all’Ordine Certosino, ma da esso distinte.

Il terzo capitolo (*La spiritualità della solitudine presso i Certosini*), il più consistente, è dedicato alle fasi della vita certosina. Sia consentita qui una piccola osservazione “tipografica”: una indicazione dei numeri di paragrafo (che invece manca nel libro) avrebbe agevolato la lettura, anche per tenere presente la “successione” degli argomenti.

Il primo paragrafo (*Silenzio e solitudine*) e il secondo (*Deserto*) sottolineano il carattere essenziale della spiritualità certosina: isolamento, solitudine, e silenzio, quasi un iper-silenzio, superiore addirittura a quello “naturale” della montagna dove si trova la Grande Certosa.

Il terzo paragrafo (*La spiritualità della solitudine presso i Certosini*) considera il “triplice” recinto di clausura delle certose. In primo luogo, si ha la collocazione isolata della certosa nell’ambiente circostante (una certosa “cittadina” ha poco senso). Poi si passa a considerare gli edifici che costituiscono la “cittadella” certosina, quindi chiesa, laboratori, depositi, foresteria (dalle funzioni molto ridotte: gli ospiti non sono certo numerosi). Infine, a cerchi concentrici, si giunge al nucleo della vita certosina, l’eremo dove risiedono i singoli monaci. La descrizione dell’edificio comprende tutti gli ambienti: legnaia, laboratorio, luoghi di preghiera e riposo.

Il quarto paragrafo (*Il ritmo di vita dei Certosini*) studia l’orario dei Certosini, effettivamente sconcertante ad una prima visione, in quanto realmente “massacrante”, con una successione incredibile di momenti di preghiera privata, con i tre momenti di preghiera comune (Messa, Vespri e Mattutino, quest’ultimo della durata di circa tre ore!), e con l’interruzione del sonno nel cuore della notte.

Si passa poi a considerare nel quinto paragrafo la povertà (*Ascesi e povertà nell’Ordine certosino*), che presso i certosini è massima. Infatti, sono escluse tutte le attività *ad extra*. Per quanto riguarda l’ascesi, non è il caso di sottolineare la proverbiale “esagerazione” dei certosini nelle privazioni alimentari (praticamente un solo pasto al giorno, e astinenza perpetua dalla carni).

Il sesto paragrafo (*Acedia e perseveranza: una tensione dialettica*) considera la “pigrizia spirituale”, tanto esaminata nelle sue cause e soprattutto nei suoi rimedi dai Padri del deserto, e che, effettivamente, dato il ritmo di vita della Certosa, è sempre in agguato.

Il settimo paragrafo, dedicato alla liturgia, si focalizza sull’attività principale dei certosini, considerando la quantità notevole di tempo dedicata alla celebrazione dell’*Opus Dei*. A parte alcune particolarità della liturgia, l’aspetto, ancora una volta, del tutto singolare della Certosa, è la celebrazione individuale della Messa da parte di ogni certosino (oltre naturalmente alla Messa conventuale). Si vede qui il carattere della Messa come sacrificio offerto



da ciascun solitario, a nome di tutta la Chiesa. Non si deve poi dimenticare la già ricordata levata notturna per la preghiera di Mattutino e Lodi (quasi tre ore consecutive!), con interruzione del riposo, pratica che il curatore del libro definisce, senza mezzi termini, “disumana” (p. 197).

Lottavo paragrafo tratta della *Parola*, perché la Scrittura è nutrimento essenziale della vita certosina.

Infine, si parla della *Formazione* (nono paragrafo), che considera l'accoglienza dei nuovi candidati alla vita eremitica. Ovviamente, date le particolarità della vocazione certosina, la fase di preparazione ai voti è particolarmente delicata, in quanto, come è ovvio, il candidato deve essere guidato a capire se effettivamente “è all'altezza dell'impresa”, dato che si richiedono doti di equilibrio interiore certamente non comuni.

In ultimo, non manca una essenziale, ma esauriente bibliografia.

Il volume è impreziosito da un apparato iconografico abbastanza ricco. Particolarmente impressionante è l'immagine della gigantesca struttura della Grande Certosa (più di 200 metri di lunghezza, il più grande complesso monastico d'Europa), con i suoi ben 35 eremi (il numero “canonico” per le certose è di 13).

E se il lettore attuale, prodotto del post-moderno, del consumismo, della frenesia cittadini e del rumore (difficile parlare di “musica” contemporanea) è ancora incredulo dopo aver letto gli sbalorditivi ritmi di vita degli eremiti, non deve fare altro che osservare le illustrazioni (basti pensare a quella relativa al “pasto” del certosino), per accorgersi che, per quanto possa sembrare strano, “è tutto vero”.

Lo stesso priore della Certosa di Serra San Bruno non esita a definire paradossalmente, ma effettivamente, “assurda” la vita certosina, in quanto si tratta, letteralmente, di “buttare via” la vita per il Signore (p. 84), ma, come afferma un detto attribuito ai Padri della Chiesa, “*credo quia absurdum*”.

Enrico Mariani

\*\*\*

MARIANO DELL'OMO, *Storia del monachesimo occidentale dal Medioevo all'Età contemporanea. Il carisma di San Benedetto tra VI e XX secolo*, Jaca Book, Milano 2011 (Complementi alla Storia della Chiesa diretta da Hubert Jedin (Già e non ancora, 493)), XXI, 611 p.

Era difficile sintetizzare quindici secoli di storia monastica occidentale, ma l'operazione è perfettamente riuscita. Sintesi e completezza. Tutto l'essenziale è qui contenuto, con uno stile semplice e avvincente, senza venir meno alla precisione scientifica. Il rigore metodologico dell'Autore, infatti, emerge ad ogni pagina, spaziando con sicura competenza in tutti i campi della storia monastica. Eccelle soprattutto nelle sezioni che comportano riferimenti ai codici, di cui dimostra assoluta padronanza. Si noti poi che ogni capitolo dispone di una propria bibliografia ragionata, aggiornatissima ed esauriente.

Il volume si divide in due parti, rispettivamente dedicate al monachesimo da Benedetto a Bernardo, e dal tardo medioevo al terzo millennio. La finalità è espressa nella *Premessa*: "...unicità, peso e irradiazione di fenomeni, movimenti, persone appartenenti all'ambito del carisma di San Benedetto" (p. XIX). L'importanza verte sul termine "carisma".

La Parte prima (*Da Benedetto a Bernardo*) percorre il cammino dalle origini all'apogeo del monachesimo medievale.

Il Capitolo primo (*La prima diffusione della Regola di Benedetto. Gli spazi e i tempi*) parte dalla *vexata quaestio* dei rapporti tra *Regula Benedicti* e *Regula Magistri*, e ha come filo conduttore il progressivo affermarsi del codice benedettino, giungendo a conclusioni ormai sicure. Dapprima si ha quindi la presenza della Regola colombaniana come "concorrente" della *Regula Benedicti*. Attraverso l'analisi della trasmissione testuale, si può dire che la Regola fece la sua comparsa oltralpe provenendo da Roma o dall'ambito romano,

anche se solo dal X secolo fu adottata con sicurezza proprio nei monasteri basilicali romani (p. 14).

Il Capitolo secondo (*Il monachesimo nelle isole britanniche tra Celti e Romani (secoli VI-VIII)*) è dedicato al molto meno noto monachesimo insulare. In questo caso viene sottolineata la peculiarità di tale forma monastica, che di fatto controllava l'evangelizzazione del territorio, in quanto erano gli abati stessi ad avere giurisdizione ecclesiastica. Erano essi stessi a far conferire l'ordinazione episcopale a propri monaci per l'amministrazione di tutti i sacramenti. Inoltre, l'Autore mette in luce la particolare struttura ecclesiastica delle *paruchia*, in cui i monasteri controllavano altri insediamenti anche molto distanti fra loro, con una frammentazione territoriale, legata anche al carattere tribale dell'antropizzazione del territorio insulare.

Naturalmente, si sottolinea il carattere di estrema severità del monachesimo colombaniano, con le sue penitenze "inumane" e la confessione secondo la modalità dei "penitenziali tariffati". Non sembra quindi strano che la *discretio* benedettina abbia consentito alla *Regula Benedicti* di farsi strada anche nel mondo anglosassone (da cui proviene il più antico codice della Regola stessa, quello della Bodleiana di Oxford).

Si passa poi alla grande stagione del monachesimo nel nord (Capitolo terzo, *Il monachesimo nell'Europa centro-settentrionale tra VII e VIII secolo*), con le missioni dei monaci-evangelizzatori Villibrordo a Pirmino fino a Bonifacio. In pari tempo, nel Regno dei Franchi la *Regula Benedicti* si espande sempre più.

Inizia quindi il periodo delle grandi fondazioni monastiche (Capitolo quarto, *Il monachesimo in Francia, Italia e Spagna nei secoli VII-VIII*). In Francia sorgono le celebri abbazie di Saint-Wandrille e Jumièges, ad esempio. Da Bobbio si irradia il monachesimo colombaniano, pur destinato a "cedere" di fronte all'influsso benedettino. Nel Regno Longobardo è il momento delle celeberrime fondazioni regie, da Nonantola a Leno, al S. Salvatore-S. Giulia

di Brescia, veri presidi politico-strategici, oltre che centri di spiritualità. Altre fondazioni si moltiplicano in Italia, ad esempio con Farfa e San Vincenzo al Volturno. Per la prima volta nel 730 compare l'espressione "vivere in osservanza della *Regula Benedicti*" (pp. 72-73).

Giunge quindi il momento della riorganizzazione carolingia, con Benedetto d'Aniane (Capitolo quinto, *Benedetto d'Aniane, un riformatore monastico in epoca carolingia*). Ampio spazio è dedicato alla legislazione di Aquisgrana, di cui sono messe in evidenza le innovazioni difformi dalla Regola, ad esempio l'introduzione della preghiera privata collettiva e l'inasprimento del digiuno, segno di una certa "inculturazione".

Il monachesimo in questo periodo carolingio è però troppo coinvolto nei rapporti con il potere politico, e per questo giunge provvidenziale la riforma cluniacense (Capitolo sesto, *Cluny apogeo del monachesimo medievale*) con la sua immediata sottomissione a Roma. Dopo aver esaminato appunto il contesto politico e religioso di tale fondazione, si sottolineano gli aspetti salienti del movimento cluniacense: l'immunità dal potere politico, l'irraggiamento "dall'alto verso il basso" con le successive aggregazioni o filiazioni di monasteri, ma anche aspetti più innovativi, come il massiccio conferimento del Sacramento dell'Ordine ai monaci, che segna irreversibilmente la fine del monachesimo "laicale" delle origini, e momenti problematici, come la fedeltà alla tradizione imperiale. Seguono poi le "biografie" spirituali dei grandi abati cluniacensi, da Bernone a Oddone, dal dimenticato Ecardo a Maiolo, da Odilone fino ad Ugo. Con questi abati il movimento cluniacense diventa una e propria *congregatio*, termine la cui traduzione più corretta sarebbe "rete monastica". Un ulteriore paragrafo è dedicato alle consuetudini dell'*Ordo cluniacensis*, attraverso l'analisi dei testi conservati (editi nel *Corpus consuetudinum monasticarum*). Si mette in particolare evidenza la duplice struttura aggregativa dei cluniacensi, con "case sottoposte", in cui Cluny si limitava a nominare il

superiore, lasciandole per il resto autonome, e “case dipendenti”, su cui il controllo era completo. Chiarito il carattere ormai sovranazionale del monachesimo cluniacense, si passa infine ad evidenziare i primi sintomi di crisi, non ultimo l’eccesso di “liturgia” che, pur partito come prefigurazione della “Gerusalemme celeste”, progressivamente scadeva in un ritualismo fine a se stesso.

La competenza dell’Autore emerge poi nella considerazione anche di tutte le forme di rinnovamento monastico “parallele” a Cluny (Capitolo settimo, *Nuclei di riforma contemporanei di Cluny nell’Europa Centro-Settentrionale*), da Gorze a Brogne, da St-Vanne a San Benigno di Digione (con Guglielmo da Volpiano), a San Benigno di Fruttuaria, per finire con la molto meno nota *La Chaise-Dieu* ed il suo ancora più “sconosciuto” (almeno al grande pubblico) fondatore, Roberto di Turlande.

Proprio questo è uno degli innumerevoli pregi di questo volume, il far conoscere anche le figure, per così dire, “minori” della storia monastica, mettendone in luce la grandezza e l’importanza, e sottolineando quindi il variegato panorama di un monachesimo medievale che troppo spesso viene ridotto ai “grandi nomi” come Cluny.

Nella stessa direzione del “recupero” del variopinto mondo monastico medievale si pone il capitolo successivo (Capitolo ottavo, *Il monachesimo nei secoli XI-XII tra crisi e rinascita dell’ideale monastico*), in cui si affronta il tema dell’eremitismo, con i personaggi più famosi, da Nilo a Romualdo (Camaldoli) a Bruno di Colonia e ai Certosini. E se Grandmont e Fontevault, rispettivamente con Stefano di Muret e Roberto d’Arbrissel sono ben noti, è merito dell’Autore far conoscere figure come quelle di Gerardo di Corbie, fondatore de *La Sauve-Majeure*, Vitale di Tierceville, fondatore di un movimento eremitico-monastico di cui entrò a far parte nientemeno che *La Trappe* (poi riformata da Rancé nel Seicento), fino a Bernardo d’Abbeville. La lettura di questi capitoli dedicati alle figure “minori” (che tali non sono), è di particolare gusto per il

lettore in quanto, oltre a mettere in luce la straordinaria padronanza della storia monastica da parte dell'autore (si trova veramente "tutto" su "tutti", si potrebbe dire: non una fonte sfugge alla sua acribia scientifica), consente di ritrovare magari l'origine di monasteri più famosi per la loro riforma successiva che per la loro origine (è il caso, ad esempio, della già citata *Trappa*). Infine, congruo spazio è assegnato anche alle riforme italiane, dal rinnovamento di Montecassino alla Trinità di Cava, da San Giovanni Gualberto con i Vallombrosani, a Guglielmo da Vercelli e Giovanni da Matera (Verginiani e Pulsanesi) fino a Gioacchino da Fiore.

Ora però all'orizzonte si profila una riforma davvero epocale, quella cistercense (Capitolo nono, *La novità di Cîteaux come ritorno alle origini*). Dopo aver descritto le vicende che portarono alla fondazione di Cîteaux, l'Autore dà prova del suo virtuosismo filologico e storico-critico con una completa sinossi dei vari documenti cistercensi di fondazione, dall'*Exordium parvum* all'*Exordium Cistercii*, dalla *Carta Caritatis* (con le sue varie redazioni) alla *Summa Cartae Caritatis*, fino agli *Instituta, Ecclesiastica Officia* ed *Exordium Magnum*. Segue poi la gigantesca personalità di San Bernardo, motore dell'espansione cistercense, espansione che ha il suo punto di forza nello "spirito di famiglia" (p. 220), e che porta allo "scontro" con Cluny, portatrice di una diversa visione dell'identità monastica.

Il monachesimo medievale ha così toccato il suo apice, ed inizia la "parabola discendente", di cui si occupa appunto la Parte Seconda (Dall'autunno del Medioevo alle soglie del Terzo Millennio).

Si inizia con il Capitolo decimo (*La parabola discendente dei grandi Ordines monastici e i tentativi di riforma compiuti fra XIII e XIV secolo*). Dapprima sono cluniacensi e cistercensi a perdere il primitivo fervore, mentre altri movimenti di riforma prendono il loro posto (Capitolo undicesimo, *Un nuovo flusso di correnti monastiche in Italia fra '200 e '300*). Questa è l'epoca degli Umiliati in Lombardia, dei Silvestrini, dei Celestini e naturalmente degli Olivetani (pp. 280-

282), con le novità della centralizzazione e della temporalità della carica abbaziale.

Giunge quindi il momento del “tracollo” e della ripresa (Capitolo dodicesimo, *La crisi del monachesimo europeo fra '300 e '400 e le nuove Congregazioni monastiche sorte nel quadro dell'osservanza*). La cause vengono identificate sia in fattori politici (guerre), sia sanitari (la “Peste Nera”), sia economici (le carestie), sia religiosi (lo Scisma d'Occidente). Alla crisi del monachesimo “classico” reagiscono le riforme locali, come quelle di Kastl e Melk, o la riforma di Valladolid in Spagna, ma soprattutto la *Congregatio de Unitate* di Santa Giustina di Padova in Italia, cui si ispirano Bursfeld, Chezal-Benoît, la Congregazione Cistercense di Castiglia, quella di San Bernardo d'Italia e il rinnovamento dell'osservanza Camaldolese e Vallombrosano. L'obiettivo che accomuna questi movimenti è identificato nel ripristino della clausura e della vita comune, e nello sviluppo di povertà e ascesi, con forme a volte eccessive, come l'autoflagellazione. Non mancano le novità, come l'“orazione mentale”, che, a partire dal movimento di santa Giustina soppiantterà la *lectio divina*, o il perdurare di antiche tradizioni, come nella sempre maggiore diffusione degli studi monastici.

Si giunge così alla fine del Quattrocento e la Riforma protestante incombe, mentre si prepara alla Riforma cattolica (Capitolo tredicesimo, *Il monachesimo nell'età della Riforma protestante e della Restaurazione tridentina*). I monaci sono in “prima linea”, e l'autore non manca di sottolineare il contributo dei monaci cassinesi partecipanti al Concilio di Trento. La bufera della Riforma, però, travolge il monachesimo nel nord. In Germania molti monasteri sono soppressi, altri resistono grazie anche all'appoggio del potere politico. In Inghilterra il martirologio monastico è purtroppo nutrito, e l'Anglicanesimo farà scomparire per secoli la vita monastica dalle Isole Britanniche. Anche in Europa centrale è un periodo di crisi, mentre Spagna e Portogallo si aprono all'evangelizzazione delle Americhe. Non tutto è però oscuro nel panorama monastico.

Nella prima metà del Cinquecento nasce la Congregazione degli Eremiti camaldolesi di Monte Corona, e in Francia si afferma la riforma dei Foglianti.

La situazione si stabilizza nel Seicento (Capitolo quattordicesimo, *Il monachesimo in età barocca. Consolidamento di antiche e nascita di nuove Congregazioni*), con importanti novità. Ad esempio, nel 1687 viene fondato a Roma il Collegio di Sant'Anselmo. In questo periodo, in particolare, gli olivetani si distinguono per l'impegno culturale. Soprattutto è la Francia del *Grand Siècle* a vedere il proliferare di importanti congregazioni, da quella di St. Vanne (meglio: di St. Vanne e St. Hydulphe) ai Maurini, benemeriti della cultura. I cistercensi, da parte loro, hanno la riforma della Trappa con Rancé. Nascono in questo periodo altre congregazioni in Europa, da quella svizzera a quella austriaca, da quella di Boemia a quella di Baviera e Ungheria.

Si avvicina però un tempo di svolta in Europa (Capitolo quindicesimo, *Il Settecento e l'età napoleonica. La crisi del monachesimo nell'epoca dei Lumi, della Rivoluzione Francese e di Napoleone Bonaparte*). L'illuminismo diffonde sfiducia verso l'ideale monastico, il dispotismo illuminato interviene duramente contro gli "inutili" monaci, e si prepara così la strada per la rivoluzione francese. Eppure il Settecento è una buona stagione per il monachesimo, ad esempio con la fondazione di Casamari, mentre continua l'impegno negli studi.

L'attacco giacobino contro la Chiesa e la successiva azione napoleonica di soppressione portano alla catastrofe. I monaci sono costretti a fuggire davanti alla persecuzione (anche se non mancano dolorosi casi di apostasia). Particolarmente efficace è la narrazione delle peregrinazioni del trappista Dom Augustine de Lestrangé, rifondatore del movimento trappista.

La Restaurazione porta al ritorno della vita monastica, anche se per breve tempo, perché soprattutto in Italia ci sarà una nuova ondata di soppressioni (Capitolo sedicesimo, *L'Ottocento, un secolo di*



*vita monastica tra soppressioni, restaurazioni e nuove fondazioni*). Sorgono proprio in questo periodo i grandi movimenti, sia pure ispirati ad una visione “romantica” ed idealizzata del monachesimo, come Solesmes, Beuron, St. Otilien. In Italia l’osservanza viene ripristinata dalla Congregazione sublacense, mentre inizia l’espansione monastica negli altri continenti.

Con gli ultimi due capitoli (Capitolo diciassettesimo, *Nascita della Confederazione benedettina. Un nuovo consolidamento del monachesimo tra XIX e XX secolo*, e Capitolo diciottesimo, *Diffusione globale del monachesimo benedettino nel XX secolo*) si giunge all’attualità. Anche in questi casi la trattazione è estremamente puntuale e circostanziata.

Al termine della lettura (piacevolissima, del resto) di questo pregevolissimo volume, il lettore si troverà certamente soddisfatto nel suo desiderio di conoscere in maniera esaustiva il mondo monastico. Si deve essere quindi grati all’Autore per essere riuscito nella titanica impresa di condensare in un compendio di accettabile mole un campo di ricerca di ampiezza sconfinata, e di averlo trattato in ogni sua parte con identico scrupolo e precisione, senza cedere alla tentazione magari di “sorvolare” su aspetti meno rilevanti. Questa attestazione di rigore scientifico non può che essere degna di ammirazione.

Chiudono il volume gli indici dei nomi di persona, di luogo e anche degli studiosi citati.

Enrico Mariani

\*\*\*

*La Regola di San Benedetto. “Sotto la guida del Vangelo”,* Seconda Edizione, Monastero delle Benedettine “San Marco” – Offida, Introduzione e Commento di Padre Giovanni Lunardi, OSB s.l. 2011, XLIV, 611 p.

Era abbastanza arduo, nell'odierno proliferare di edizioni della *Regula Benedicti*, realizzare un prodotto "innovativo". Eppure è proprio quello che le monache del monastero "San Marco" di Ofida ci offrono con questo strepitoso volume. Oltre al testo latino-italiano (dal codice Sangallense 914) la seconda edizione, che ora viene presentata, comprende una serie di apparati assolutamente innovativi. Alcuni sono abbastanza consueti, come l'indice biblico, altri già meno frequenti, come il confronto sistematico fra *Regula Benedicti* e *Regula Magistri*, altri veramente sorprendenti.

Si possono ricordare al riguardo i riferimenti biblici, suddivisi (anche con modalità tipografica diversa) in "letterali", "analogici" e "allegorici", un lavoro mastodontico che porta a livelli vertiginosi la "dimensione" dell'apparato di note, ma che ha il pregio di mettere in luce il tessuto totalmente scritturistico del dettato benedettino. Vi è poi, al termine di ogni capitolo, un indice dei "*passi paralleli all'interno della stessa Regola*" per un agevole rimando, una *Disposizione grafica del Salterio* utilissima per districarsi nei Capitoli "liturgici" della Regola (p. 161). Il commento, infine, è affidato alla maestria di Padre Giovanni Lunardi.

Il criterio ermeneutico che ha presieduto a questa edizione è ben espresso dalla Madre Benedetta d'Angelo, Abbadessa, nella *Prefazione*: "Questa versione del codice benedettino è tutta impostata alla luce della Sacra Scrittura..." (p. XI), allo scopo di consentire una "lettura intelligente", soprattutto per la *lectio divina* (p. XII).

Nella *Introduzione*, poi, vengono specificati i destinatari principali di questo testo, ossia novizi e postulanti benedettini (p. XXI).

Particolarmente interessante risulta il saggio introduttivo, che contestualizza opportunamente il testo benedettino. Un primo capitolo esamina l'ambiente sociale in cui visse Benedetto dal punto di vista politico e religioso. Si passa poi a considerare il panorama delle *Regole* coeve, innanzitutto con la ormai notissima *Regula Magistri*, ma anche con testi meno noti, come la *Regula Pauli et*

*Stephani* o la Regola-centone di Eugipio. Nonostante i molteplici apporti, però, da Basilio ad Agostino, a Cassiano, si sottolinea l'originalità del codice benedettino per lo "spirito" di *discretio* e di sapiente compenetrazione tra dimensione gerarchica-verticale e comunitaria-orizzontale che caratterizza la Regola. Molto importanti sono anche i riferimenti alla diffusione del testo ed alla sua tradizione manoscritta.

In Appendice si trovano un *Indice biblico*, un *Confronto tra Regula Benedicti e Regula Magistri*, dettagliatissimo (con i rimandi suddivisi in testuali, per analogia e per allegoria), un *Glossario* (non limitato alla *Regula*: vi si trovano, infatti, lemmi come *Abate Primante* o *Quarantore*), una *Concordanza del testo latino della RB* (con tutte le parole presenti nella Regola).

Veramente profondo e sapienziale è poi il commento del Padre Lunardi, che si raccomanda senz'altro come ottimale per la *lectio divina*.

Infine, è da rimarcare la particolare grafica "a colori", veramente accattivante.

Non rimane che consigliare la lettura, la meditazione e lo studio di questo testo, veramente pregevole, enciclopedico, completo e pensato appositamente per far riconoscere agli aspiranti alla vita monastica benedettina tutte le ricchezze spirituali del Patriarca dei monaci d'Occidente.

Enrico Mariani

\*\*\*

MARIA AUGUSTA TESCARI, *Madre Elisabetta Cristiani sulla scia di Suor Maria Gabriella*, Editrice Velar, Gorle (Bg) 2011, 47 p., ill.

Un piccolo libro per una grande vita. In questo modo si potrebbe sintetizzare questa breve vita della Madre Elisabetta Cristiana, vera e propria "martire incruenta" dell'ecumenismo."

L'Autrice, contemporanea ai fatti, presenta dapprima una biografia della Madre Elisabetta. Nata nel 1922, nel 1943 entra in una Congregazione di vita attiva, quella delle Ancelle della Divina Provvidenza di Bisceglie. Dopo 11 anni di intensa vita attiva, decide di passare alla vita contemplativa nella Trappa di Grottaferrata (1956), per poi trasferirsi nella nuova fondazione di Vitorchiano (1957). Qui conduce una vita tutto sommato "ordinaria" (aveva il compito di infermiera), fino all'insorgere delle prime avvisaglie di un male che medici incapaci o superficiali non riescono a diagnosticare, e attribuiscono a cause psicologiche. Successivamente, emerge la terribile realtà della presenza di un sarcoma, causa di atroci sofferenze. La Madre offre allora il suo travaglio per la causa dell'Unità dei Cristiani, tenendo un diario ricco di spunti spirituali, di cui sono riportati ampi brani. Muore nel 1965. Si tratta di una vicenda che ha molti punti di contatto con quella di Santa Teresina di Lisieux e di Maria Gabriella Sagheddu, e che si offre alla meditazione dei lettori.

Enrico Mariani

## BIBLIOGRAFIA OLIVETANA

a cura di **Roberto Donghi**

Nel catalogo della mostra *Lo splendore della Verità. La bellezza della Carità. Omaggio degli artisti a Benedetto XVI per il 60° di Sacerdozio*, a cura di Micol Forti e Pasquale Jacobone, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012, allestita nell'atrio dell'Aula Paolo VI dal Pontificio Consiglio della Cultura e inaugurata dal Papa il 4 luglio 2011, tra le sessanta opere esposte, viene descritto, alle pp. 62-63, il testo della *Missa Sancti Bernardi Tolomei*, composta dal maestro Leandro Espinosa, Direttore della Grande Ronde Symphony Orchestra presso la Eastern Oregon University (U.S.A.), in omaggio al Santo Fondatore di Monte Oliveto, canonizzato da Benedetto XVI il 26 aprile 2009. Il manoscritto, con dedica in latino al Santo Padre, è posto all'interno di un libro realizzato artigianalmente con carta, pelle, legno e carta di cotone (cm 50 × 35) nel Laboratorio di Restauro del libro dell'Abbazia di Monte Oliveto Maggiore (cf. *l'Ulivo* 49 [2011] 255-256). Ai primi di maggio 2011, due dei sei movimenti dell'opera, nella versione organo e coro, sono stati registrati a Roma, con Giancarlo Parodi e il Coro Giuseppe Verdi di Roma.

\*\*\*

Il contributo di MAURO TAGLIABUE, *Ildebrandino Conti: un amico del Petrarca tra Monte Oliveto e la certosa*, in *'Arbor ramosa'. Studi per Antonio Rigon da allievi amici colleghi*, a cura di Luciano Bertazzo – Donato Gallo – Raimondo Michetti – Andrea Tilatti, Centro Studi Antoniani, Padova 2011, pp. 557-580, esamina i rapporti tra il colto vescovo di Padova Ildebrandino Conti (1319-1352) e san Bernardo Tolomei, fondatore di Monte Oliveto. Dietro ai due

noti ecclesiastici si profilano le figure di Bindo, notaio papale, e di Mino Cinughi, rettore dell'ospedale di S. Maria della Scala, entrambi senesi e fondatori di certose. In appendice I viene pubblicato l'atto di procura, del 22 agosto 1347, con il quale l'abate Bernardo Tolomei, incaricato dal vescovo Ildebrandino di recuperare quattro casse di suoi libri che si trovano a Siena, delega l'incarico a due suoi monaci, i fiorentini Salvi di Dono della Lastra e Michele Tani, mentre in appendice II viene pubblicato un regesto di documenti, conservati nell'Archivio di Stato di Siena, riguardanti la fondazione delle tre certose senesi: S. Maria di Maggiano, S. Maria di Belguardo, S. Pietro di Pontignano.

\*\*\*

Tra i sessantadue "figurini" di monaci di diverse osservanze, conservati nel Museo Diocesano di Santo Stefano al Ponte a Firenze, eseguiti intorno alla prima metà del XVIII secolo ad acquerello su pergamena (cm 11 × 16,5), è ritratto anche un *Monachus Olivetanus*, rivestito della tipica cocolla benedettina bianca, lunga fino ai piedi, con le maniche molto larghe e ampio cappuccio appoggiato sopra le spalle. Il capo presenta la tipica tonsura monastica a forma di corona. La scheda relativa si legge nel catalogo di LARA MERCANTI – GIOVANNI STRAFFEL, *Quando l'abito faceva il monaco. 62 figurini monastici conservati nel Museo Diocesano di Santo Stefano al Ponte di Firenze*, Edizioni Polistampa, Firenze 2006, pp. 156-159.

\*\*\*

Linsieme delle testimonianze documentarie e letterarie relative a Giovanni Antonio Bazzi detto "il Sodoma" (1477-1549), sono state raccolte, per la prima volta, in un volume, edito dalla Società Storica Vercellese e dal Museo Borgogna: ROBERTO BARTALINI – ALESSIA ZOMBARDO, *Giovanni Antonio Bazzi, il Sodoma. Fonti documentarie e letterarie*, Vercelli 2012. Il pittore, originario di Vercelli,

ha iniziato giovanissimo ad esercitare la sua arte nel territorio di Siena, avendo tra i suoi primi committenti i monaci olivetani. Per gli affreschi eseguiti nel refettorio del monastero di S. Anna in Camprena, presso Pienza, viene pubblicato il contratto autografo di fra Andrea Cossa, cellerario del monastero che commissiona il lavoro al Sodoma per un compenso di 20 ducati d'oro (10 luglio 1503) e la registrazione del pagamento il 25 giugno 1504 (documenti 5 e 6); per quelli eseguiti nel chiostro grande dell'abbazia di Monte Oliveto Maggiore, vengono pubblicati l'elenco delle spese effettuate, gli acconti pagati e i soldi corrisposti negli anni 1506-1508 e la memoria delle spese che il monastero avrebbe dovuto sostenere per il mantenimento del cavallo del pittore nel periodo in cui affrescava il chiostro (documenti 7 e 8). Tra i documenti sono pubblicate anche diverse notule relative all'incarico avuto dal Sodoma per dipingere il *Beato Bernardo Tolomei* nella Sala del Mapamondo del Palazzo Pubblico di Siena, a seguito della delibera di Balìa del 10 dicembre 1528 (documenti 44, 58, 59, 60, 61, 63, 66, 69, 70, 71). Infine va segnalato il testo di un lodo, del 18 giugno 1515, con il quale il Sodoma e Sebastiano di Salvatore da Firenze, falegname, nominano fra Giovanni da Verona, monaco olivetano, Benedetto di Giovanni di Benedetto, falegname, e Girolamo della Torre, falegname, arbitri nella vertenza sorta tra le parti al fine di procedere a una nuova stima di un *quadrum lignaminum* ordinato dal pittore. Il celebre maestro dell'intaglio ligneo lavorava in quel periodo a Siena alle tarsie del coro della chiesa del monastero olivetano di San Benedetto fuori Porta Tufi e il pittore lo aveva conosciuto quando attendeva agli affreschi del chiostro di Monte Oliveto Maggiore (documento 24).

\*\*\*

Secondo Giulia Barone, santa Francesca Romana conclude la storia della santità femminile del medioevo; così infatti termina

un suo denso saggio, *Società e religiosità femminile (750-1450)*, in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di Lucetta Scaraffia e Gabriella Zarri, Editori Laterza, Bari 2009 (Universale Laterza, 625), pp. 107-108: «Se questi sono gli aspetti caratteristici della devozione femminile basso-medievale – da una parte la mistica e la ricerca dell'assoluto, dall'altro una pratica religiosa che si traduce in mille gesti quotidiani, insignificanti di per sé ma che sommati costituiscono una forma di santità che piace alla gerarchia – Francesca Romana merita veramente di concludere la storia della santità e dell'esperienza religiosa femminile medievali. In lei infatti convivono, e si fondono senza contrasti, la mistica che culla tra le braccia il Divino Bambino, la profetessa in grado di predire la sventura per la sua amata città, la consigliera attenta di tante anime inquiete, di uomini e di donne, di religiosi e di laici, la moglie sollecita ai bisogni del marito, la madre che segue affettuosamente per tutta la vita il solo figlio che le è restato, e la padrona di casa, guida spirituale per l'intera servitù. Ognuno cercherà di vedere, di Francesca, la parte che più le interessa: il confessore sarà colpito dalla visionaria; le consorelle dalla superiora forte ed umile ad un tempo; le sue vicine di casa la vedranno come un modello di modestia femminile, incurante di pompa e vanità; i tanti guariti la vedranno soprattutto come una grande taumaturga; la Chiesa ufficiale, che formula gli *articoli* secondo cui saranno interrogati i testimoni del suo processo di canonizzazione, intuisce la possibilità di presentare, in Francesca, il modello di una cristiana esemplare, devota, obbediente e caritatevole, come veramente si cerca di trovare. La santità di Francesca sarà riconosciuta molto tardi: solo nel 1608 Paolo V potrà offrire ai suoi quasi concittadini una santa nata nella loro città dopo le gloriose martiri dei primi secoli. Con lei, comunque, si conclude un percorso, prima che le tempeste della Riforma e della Controriforma proponessero anche alla religiosità femminile nuovi e diversi modi di essere».



\*\*\*

Una puntuale recensione al libro di FEDERICO FERRANDINA – PRIMAROSA LEDDA, *Un canto nuovo. Vita e musica del Maestro Enrico Capaccioli, monaco olivetano*, Edizioni Carrara, [Bergamo 2011] (cf. *l'Ulivo* 49 [2011], 54\*), a firma di Eugenio Costa, nel mensile di liturgia formazione e informazione *La vita in Cristo e nella Chiesa* 61 (2012) n. 6, giugno - luglio, pp. 58-59, lo definisce «un volume singolare, ricco di notizie e informazioni su tutta la “vita e musica” di padre Enrico Capaccioli, ma soprattutto ispirato da grande affetto per questo monaco musicista, che è appartenuto alla “cruciale” generazione degli anni Venti (nato nel 1921 e defunto nel 1994) e ha quindi attraversato tempi diversi e atmosfere ecclesiali in grande movimento, dagli anni pre-conciliari, al Concilio e al post-Concilio». E conclude affermando: «Il valido contributo offerto da quest’opera, che coniuga biografia, vita della Chiesa e musicologia, è, a mio parere, duplice: porta alla ribalta, con una ricerca seria e a largo raggio, la personalità di un monaco musicista che ha operato incessantemente nel suo tempo, con una dedizione esemplare e spendendo i suoi talenti a bene della comunità cristiana. Così facendo, ci consegna un capitolo, ancora troppo poco noto, sulle vicende della musica religiosa e liturgica in Italia, di cui si dovrà tener conto nel scompaginare il mosaico storico di questi anni recenti. Ne vanno ringraziati i diligenti e appassionati autori».

\*\*\*

Nel volume commemorativo pubblicato per il Centenario di fondazione, a cura di ANTONELLA LEONCINI, *100 anni di Bancasciano Credito Cooperativo. Una storia, il territorio, un secolo per la comunità*, Siena 2011, viene ripercorsa a grandi linee la storia e l’attività dell’allora Cassa Rurale, fondata ad Asciano, il 29 giugno 1911, per iniziativa del parroco don Umberto Geremia, oggi Banca di Credito Cooperativo. Nell’elenco degli opifici e delle imprese

industriali presenti nel territorio del Comune di Asciano nel 1910, pubblicato nel volume, compare anche il nome di Papucci Tito – don Patrizio – titolare del “Frantoio da olive di Montoliveto”, priore e amministratore dell’azienda agraria dell’abbazia (p. 49). Tra le iniziative promosse da Bancasciano in questi ultimi anni, per valorizzare e recuperare le opere artistiche del territorio, viene segnalato il restauro del Ciborio, in legno intagliato e dorato, di fra Raffaele da Brescia (non di fra Giovanni da Verona come è scritto!), nel 1992, conservato al Museo d’Arte Sacra di Asciano già nella chiesa di Badia Rofeno (foto p. 151 e 195) e le due tele nella chiesa dell’abbazia di Monte Oliveto Maggiore: la pala d’altare con *San Benedetto che appare a san Bernardo Tolomei*, di Fabrizio Cartolari, 1773, restaurata in occasione della canonizzazione del Fondatore dell’abbazia, nel 2009, e *San Benedetto che appare ai santi Bernardo Tolomei e Francesca Romana*, di Luigi Boschi, 1824 (cf. *l’Ulivo* 49 [2011], 252), già pala d’altare nella chiesa dell’ospizio olivetano di S. Chiara a Siena, recuperata dai depositi della Pinacoteca Nazionale di Siena (pp. 196-200, con ill.).

\*\*\*

Nel catalogo della mostra *Rinascimento in terra d’Arezzo. Da Beato Angelico e Piero della Francesca a Bartolomeo della Gatta e Luca Signorelli in Val di Chiana*, a cura di Liletta Fornasari e Paola Refice, Edizioni Polistampa, Firenze 2012, viene descritto il dipinto su tavola, attualmente diviso in tre parti, di Filippo Lippi, *Incoronazione della Vergine*, proveniente dalla chiesa del monastero olivetano di San Bernardo. L’opera, partita da Arezzo alla fine del Settecento e acquistata da papa Gregorio XVI, conservata nella Pinacoteca Vaticana, ritornata eccezionalmente e per la prima volta, è stata esposta presso il Museo Nazionale d’arte medioevale e moderna di Arezzo in occasione della mostra, dal 22 giugno al 18 novembre 2012. Il dipinto, più noto come *Incoronazione Marsuppini*, adornava

l'altare di una cappella laterale che questa famiglia aretina aveva nella chiesa di San Bernardo. La datazione, post 1444, la lega alla morte di Gregorio Marsuppini, giurista e diplomatico, ritratto sulla destra con san Benedetto e san Gregorio Magno, mentre sulla sinistra, simmetricamente, è rappresentato il figlio Carlo (1398-1453), letterato e grecista, committente dell'opera, con san Bernardo di Chiaravalle e san Bernardo Tolomei. Il fratello di Gregorio Marsuppini, Laurentino, monaco olivetano, è stato abate generale per due mandati, negli anni 1414-1417 e 1435-1439 (scheda I.1, pp. 62-65). Di Pietro Antonio Dei, detto Bartolomeo della Gatta, è invece la *Visione di San Bernardo di Chiaravalle*, titolare del monastero olivetano aretino, un affresco staccato entro la lunetta della porta della chiesa, del 1490 circa, gravemente danneggiato dal bombardamento che, il 2 dicembre 1943, distrusse quasi completamente la chiesa, ora al Museo Nazionale d'arte medievale e moderna di Arezzo, anch'esso esposto alla mostra (scheda I.2, pp. 66-67).

\*\*\*

Negli Atti del Convegno di Studi su *Gian Matteo Giberti (1495-1543)*, a cura di Marco Agostini e Giovanna Baldassin Molli, Biblos, Cittadella (PD), 2012, tenuto a Verona il 2 - 3 dicembre 2009, sul grande vescovo, anticipatore e modello della riforma tridentina, a proposito della sua sobrietà di vita, lontana dai fasti di una corte ecclesiastica, viene citata la testimonianza di don Angelo Castiglione, monaco olivetano, morto a Milano nel 1584, familiare del Giberti, che recitò il suo elogio funebre poi stampato a Milano nel 1589, il quale affermava di non aver mai conosciuto «la casa del Vescovo di Verona per Corte, ma sì per monastero e monastero di osservantissima e regolarissima disciplina»: GIOVANNA BALDASSIN MOLLI, *Ipotesi per un tabernacolo*, p. 155. Nel 1519 Gian Matteo Giberti ebbe in commenda l'abbazia di Santo Stefano a Genova per la quale decise di far dipingere da Raffaello una grande tavola

con la *Lapidazione di santo Stefano* per l'altare della chiesa, dove era venerata la reliquia del braccio del santo. Riuscì ad ottenere il bozzetto da Raffaello che poi fu eseguito da Giulio Romano, il quale però cambiò il progetto, che realizzò nel 1521. Si tratta della prima opera di pittura completamente autonoma di Giulio Romano di cui si è conservato anche il cartone. Nel 1529 il vescovo Giberti rinunciò alla commenda, affidando l'abbazia di S. Stefano ai monaci olivetani, che ne presero possesso il 30 marzo 1530. La tavola si conserva ancora oggi nella chiesa di S. Stefano a Genova: CHRISTOPH LUITPOLD FROMMEL, *Gian Matteo Giberti e Giulio Romano*, pp. 131-132; p. 188, fig. 30, 31, 32.

\*\*\*

Un breve saggio sulla storia della santità nella Congregazione Olivetana è stato pubblicato dal confratello LOUIS - MARIE SPICK, *Histoire de la Sainteté Olivetaine*, Imprimerie Hérault, L'Aigle 2012, 45 p. Come si legge nella prefazione, si tratta di un estratto di nomi di santi, beati e venerabili, secondo la tradizione e diversi autori, come anche di alcuni nomi particolarmente qualificati dell'epoca moderna (cf. la foto di copertina in questo stesso fascicolo de *l'Ulivo*).

\*\*\*

Una breve ma ben documentata ricognizione dei rapporti intercorsi tra san Luigi Orione e l'abate Placido Lugano, coetanei e conterranei, improntati da stima e amicizia, attraverso la lettura del *Diario* e di altri documenti, conservati nell'archivio dell'abbazia di Monte Oliveto Maggiore, è stata fatta da don Valerio Cattana, abate emerito dell'abbazia san Benedetto di Seregno: *L'abate olivetano Placido M. Lugano e don Luigi Orione*, in *Messaggi di Don Orione. Quaderni di storia e di spiritualità* 44 (2012) n. 138, pp. 41-62. In appendice viene pubblicato il testo del discorso commemorativo

pronunziato dall'abate Lugano nella chiesa di Ognissanti in Roma, il 18 aprile 1940, in occasione della morte di don Orione.

\*\*\*

Nell'editoriale del *Bollettino Ceciliano. Rivista di Musica Sacra*, 107, giugno - luglio 2012, n. 6-7, il direttore responsabile della Rivista, VALENTINO DONELLA, *Verso il 50° della Sacrosanctum Concilium. 16 - I compositori della prima ora*, afferma che fu provvidenziale in Italia «la presenza di buoni compositori negli anni cruciali che segnarono il passaggio dalla vecchia alla nuova liturgia» e traccia un elenco di compositori presenti e operanti nella musica sacra, «in maniera molto informale, cominciando da un primo gruppo immediatamente operativo nel 1963», attingendo a conoscenze e frequentazioni dirette, tra i quali il nostro confratello don Enrico († 1994), che viene così presentato: «*Enrico Capaccioli*, come Zardini usciva vincitore del Concorso Carrara, nella sezione eucaristica “Panis Caelicus”. Anch’egli si rivelò ben presto quale protagonista costante e affidabile della musica postconciliare. Si era formato al Pontificio di Roma, fu organista nel suo monastero di Monte Oliveto (Siena), girando poi per vari altri monasteri olivetani a seconda dei successivi posti in conservatorio che riusciva ad ottenere quale insegnante di esercitazioni corali. Qualcuna delle sue composizioni: “Messa festiva dell’Assemblea” per coro popolare all’unisono (1965), grande “Messa dello Spirito Santo” a 4 voci miste e assemblea (1972), Messa Stella del mare, a 2 voci uguali (1973) e altre. Musica pubblicata nelle riviste più importanti, che dimostra professionalità, aderenza liturgica e spontaneità, pur nella moderata ricerca del nuovo musicale. Molto spesso presente ai Convegni dell’AISC (= Associazione Italiana Santa Cecilia), Capaccioli ne ha arricchito le celebrazioni con musiche appositamente composte. Mons. Moneta lo ha utilizzato nella sua rivista *Schola Cantorum* come titolare di una rubrica di recensioni, nella quale si passavano

al vaglio critico le nuove composizioni man mano che uscivano dalle Case editrici» (pp. 166-167).

\*\*\*

Nel bel volume che raccoglie le lettere indirizzate dal Venerabile mons. Francesco Antonio Marcucci († 1798) alle Suore Pie Operaie dell'Immacolata Concezione, da lui fondate ad Ascoli Piceno nel 1744: *Lettere alle Suore e alle Educande (1742-1797)*, a cura di Suor Maria Paola Giobbi, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012 (Marcucciana Opera Omnia, 7.1), si leggono diversi riferimenti di stima e di amicizia con alcuni monaci olivetani, quali don Valeriano Malaspina, per tanti anni abate di S. Angelo Magno ad Ascoli Piceno, che ridette vita alla produzione della ceramica in quella città, morto alla veneranda età di 96 anni (pp. 44, 50, 51, 513, 544, 603, 1277); don Luigi Antonio Stampa, che fu abate generale nel triennio 1773-1775, e in qualità di Esaminatore dei Vescovi interrogò mons. Marcucci durante l'esame che sostenne, il 3 agosto 1770, alla presenza di Clemente XIV, quando fu nominato vescovo di Montalto (pp. 55, 56, 1292); don Giuseppe Bernardino Pecci, che fu abate generale negli anni 1746-1766 e in seguito vescovo di Montalcino, da lui conosciuto a Roma in occasione della consacrazione episcopale nel 1770, quando era procuratore generale e abate di S. Francesca Romana (pp. 50, 1286); don Veremondo Guglienzi di Verona, inviato come vicario nel monastero di Ascoli nel 1788, morto prematuramente due anni dopo in concetto di santità, il 18 marzo 1790. Circa la nomina di quest'ultimo come vicario di S. Angelo Magno, così scriveva da Montalto il vescovo Marcucci, il 17 giugno 1788, alla superiora delle sue suore: «Non mi riesce nuova la pietà, la sodezza, e la prudenza di cotesto Padre Don Veremondo Guglienzi. Ho gradito il sentire, che vi abbia onorate di visita. Io però temo, che la sua venuta per istanziare in Ascoli, non sia per ridare un sesto economico al monastero di Sant'Angelo, levando

l'azienda di amministrazione al buon P. Abate Malaspina (ancor ritenuto a Roma con bei pretesti): giacché per codesta benedetta majolica si truova al disotto di migliaia e migliaia; anche per il gran taglio di legname, fatto, benché con licenza, nelle campagne. Faccia il Signore, che quel monastero non urti nell'ultima rovina per li affari temporali e per le progettate ed incominciate manifatture. I monasteri sono fondati per li affari di spirito e del cielo, e non per li negozi temporali e del mondo. Per quella porta, ch'esce la santa povertà e la monastica osservanza, se n'esce ancora tutta la Religione. Non si vuol capire» (pp. 1000, 1273, 1274).

\*\*\*

Le quattro tavole attribuite al Maestro del polittico di Sant'Angelo Magno (Fra Carnevale?), della fine del secolo XV, raffiguranti *San Michele Arcangelo, San Leonardo, San Benedetto, San Bernardo Tolomei* (cm 120 × 42 cad.), provenienti dalla chiesa del monastero olivetano di Sant'Angelo Magno, ora al Museo Diocesano, sono riprodotte e descritte nel volume *Opere d'Arte delle Collezioni di Ascoli Piceno: la Pinacoteca Civica e il Museo Diocesano. Scoperte, ricerche e nuove proposte*, a cura di Stefano Papetti, Ugo Bozzi Editore, Roma 2012, scheda di Daniela Ferriani, pp. 114-117. Di Giuseppe Maria Crespi (Bologna 1665-1747) è invece un raffinatissimo ovale, olio su rame (cm 17 × 21), con *La Sacra Famiglia e San Bernardo Tolomei*, scheda di Raffaella Morselli, pp. 236-237. Nel saggio introduttivo del Curatore del volume: *La storia di un palazzo e il suo contenuto artistico*, si legge inoltre che il 25 luglio 1861 Giulio Gabrielli riceveva l'incarico di accogliere le 235 opere del monastero di Sant'Angelo Magno (p. 26).

\*\*\*

Nell'apparato liturgico costituito da venti stendardi di seta bianca e rossa del sec. XVI, dipinti con figure di santi e beati dell'ordine

benedettino su fondo oro, destinati in origine a celebrare con le loro autorevoli effigie i pregi della vita monastica nella chiesa delle monache benedettine di San Clemente a Prato, è ritratto anche *San Bernardo Tolomei*. Lo stendardo (cm 146 × 46) si compone di una parte in seta bianca cucita a una sottostante balza in seta rosa. Nella prima è dipinto, a tempera, il santo abate che indossa l'ampia cocolla bianca mentre con la destra sorregge il pastorale e con la sinistra un libro, ai suoi piedi una mitra. «Il pittore ha impresso un certo movimento alla figura facendo avanzare gamba e spalla sinistre e tenendo in ombra la parte destra del corpo. Dalla rotondità del cappuccio emerge il bel volto, caratterizzato come un ritratto». Nella seconda parte, entro un cartiglio, si legge la seguente iscrizione: S. BERNARDVS TOLOMEVS FVNDATOR MONACHORVM OLIVETANORVM SVB S. BENED[ICTI]. *Gli stendardi del Monastero di San Clemente. Uno straordinario apparato attribuito a Gregorio Pagani*, a cura di Maria Grazia Trenti Antonelli, Edifir, Firenze 2011, pp. 46-47.

\*\*\*

La galleria parigina Les Enluminures di Sandra Hindman ha esposto, dal 20 al 29 gennaio 2012, alla cinquantottesima edizione del Winter Antiques Show al Park Avenue Armany di New York, un piccolo ma qualificato gruppo di opere miniate, realizzate a Bologna dal XIII al XIV secolo; tra queste un bel ritaglio con i *Frați olivetani in coro* di Nicolò di Giacomo di cui non viene indicata la provenienza ma che apparteneva ai libri corali del monastero di San Michele in Bosco di Bologna. Così si legge nell'articolo di DANIELE GUERNELLI, *Felsina miniata. Miniatura bolognese da Les Enluminures*, in *Alumina. Pagine miniate* 10 (2012) n. 38, p. 49. Più esatta la didascalia dell'illustrazione a p. 48: *Monaci in concerto*. Infatti entro una grande lettera iniziale "e", dei monaci biancovestiti suonano



alcuni strumenti musicali: organo, violino, cetra, campane, mentre altri cantano.

\*\*\*

Il discorso pronunciato dall'abate Celestino Colombo il 13 marzo 1935, in occasione della traslazione delle spoglie mortali della Venerabile Madre Caterina Lavizzari (1867-1932), fondatrice e priora del monastero, nella cripta della chiesa delle Benedettine dell'Adorazione Perpetua del SS. Sacramento a Ghiffa (Verbania), posto come prefazione alla biografia manoscritta, voluta dallo stesso abate Celestino pochi giorni dopo la morte della Madre, rimasta finora inedita, scritta da Madre Maria Paola Montrezza, si legge nell'articolo di Sr. M. Ilaria Bossi, *La biografia di Madre Caterina. La freschezza delle nostre radici*, nella rivista *Deus absconditus* 103 (2012), pp. 63-68, che pubblicherà a puntate l'intera biografia manoscritta in venti quaderni, conservata nell'archivio del monastero di Ghiffa.

\*\*\*

Una descrizione dell'abbazia olivetana di Santa Maria del Bosco di Calatamauro, uno dei complessi monastici più grandiosi della Sicilia, con i suoi 7000 mq., si legge nel contributo di PIETRO MINA, *L'abbazia di Santa Maria del Bosco di Calatamauro*, in *Architettura Eremitica. Sistemi progettuali e paesaggi culturali*. Atti del Terzo Convegno Internazionale di Studi, Camaldoli 21 - 23 Settembre 2012, Edifir, Firenze 2012, pp. 395-399. Attualmente la chiesa e una parte del monastero sono di proprietà della Curia di Monreale, il cui arcivescovo detiene ancora il titolo di abate di Santa Maria del Bosco. La restante parte dell'abbazia appartiene al barone Guglielmo Inglese, discendente della famiglia Ferrantelli che l'acquistò nel 1866; ciò che è affidato alla Curia, che in passato veniva usato come luogo di vacanza per i seminaristi, è stato molto danneggiato

dal terremoto del 1968, con la chiesa quasi distrutta, mentre si mantiene ancora in piedi quanto è in mano di privati.

\*\*\*

Due incunaboli di provenienza olivetana sono descritti tra quelli conservati nella Biblioteca Provinciale dei Frati Minori nel convento di San Francesco a Firenze. Si tratta di due Bibbie in latino. La prima, stampata a Venezia da Ottaviano Scoto nel 1480, riporta la seguente nota di possesso, scritta in più fogli da mani diverse: «Iste liber est Abbatiae Sancti Miniatis de Florentia ordinis montis Oliveti». La seconda, stampata a Venezia da Johan Herbert nel 1483, riporta diverse note di possesso. A c. 2r: «Iste liber est monasterij sancti benedicti ordinis montis oliveti de senis ex portam tuff[i]». A c. 4/7v: «Iste liber est monasterij sancti benedicti de senis ordinis montis oliveti de senis ex portam tuffi [continua di altra mano] Emptus fuit die 14 Januarij 1484 incipiendo ab incarnatione domini per libras novem sine miniatam a petro (?) librario». Altra nota a c. 4/7v: «Dominus Laurentius scripsit cum esse novitius». Note marginali manoscritte di più mani e maiuscole in inchiostro ferrogallico e rosso. *Gli incunaboli della Biblioteca Provinciale dei Frati Minori di Firenze*, a cura di Chiara Razzolini, Elisa di Renzo, Irene Zanella con un saggio di Neil Harris, Regione Toscana - Pacini Editore, Ospedaletto (Pisa) 2012, pp. 146, 154.

\*\*\*

In una nota storica di FAUSTINO AVAGLIANO, *Cripta di Montecassino. Visite illustri di Abati Benedettini a Montecassino*, pubblicata in *Presenza cristiana*, mensile di attualità e informazione della diocesi di Montecassino, anno XXII, n. 8-9, Agosto - Settembre 2012, p. 7, in occasione della visita di un gruppo di abati benedettini a Montecassino con l'abate primate Nokter Wolf, il 23 settembre 2012, durante il 23° Congresso degli Abati della Confederazione

Benedettina che si stava svolgendo a Roma, è stato ricordato che nel prossimo anno 2013 ricorre il primo centenario dell'inaugurazione della cripta avvenuta nel maggio 1913, dopo il restauro integrale eseguito dagli artisti della Scuola d'arte di Beuron, guidati da d. Desiderio Lenz; lavori durati poco più di una decina d'anni e finanziati da diverse abbazie di ogni parte del mondo. Nella seconda parte della nota viene riportato il testo di una lettera, scritta da Roma il 25 maggio 1913, da d. Placido Lugano all'abate di Montecassino d. Gregorio Diamare, appena pochi giorni dopo i solenni festeggiamenti dell'inaugurazione della cripta e che qui trascriviamo: *«Reverendissimo P. Abate, La recente inaugurazione della Cripta nella Basilica – cattedrale della Badia di Montecassino ha richiamato alla culla dell'Ordine l'attenzione di tutti i figli di San Benedetto. L'opera d'arte è insieme monumento di religiosa pietà. E nella stessa guisa che con la nuova opera artistica è stato consacrato, per virtù monastica, il ritorno ad idee di bellezza più severe e più conformi allo spirito cristiano, così col solenne fatto si è affermato il nobile proposito di un avanzamento nella via ascensionale dell'Ordine Benedettino, nella riunione spirituale sempre più intima di tutti i figli del Patriarca del Monachismo Occidentale. Per questo si riempiono di gioia i cuori di tutti i monaci ed ognuno fa a gara per essere annoverato tra quelli che hanno concorso al restauro della Cripta Cassinese perché rimanga presso la tomba del Padre comune un qualche segno del proprio amore filiale. Animato da questi sentimenti, il mio Rev.mo Abate Generale, D. Ildebrando M. Polliuti, dal letto della sua infermità, mi affida il gradito incarico di rimettere nelle mani del Successore di San Benedetto la somma di Lire mille, come attestato della propria devozione, di quella dell'intera Congregazione Olivetana, e segnatamente del Rev.mo Abate Visitatore D. Bonifacio M. Ecker fondatore della Badia di Tanzemberg (Austria). È desiderio di Lui e di tutti che nella Cripta sia collocato lo stemma della Congregazione di Monte Oliveto – di cui unico un disegno a colori che può servire da guida – e che presso la tomba di San Benedetto si innalzino preghiere a Dio per l'incremento della sua Congregazione monastica. Nel compiere l'incarico godo che mi si presenti*

*l'occasione di umiliarLe, Rev.mo P. Abate, i più riverenti ossequi del mio Rev.mo Abate Generale, e di professarmi, a nome di Lui e di tutta la Congregazione Olivetana, Di V. P. Ill.ma e Rev.ma D. Placido Lugano Oliv. O. S. B., Coadiutore dell'Abate Procuratore Generale. Roma, S. Maria Nuova al foro romano, 25 maggio 1913».*

\*\*\*

In un saggio di ANNA DELLE FOGLIE, *Le Visioni di santa Francesca Romana e Gentile da Fabriano in S. Maria Nova. I riflessi del gotico "tardivo" nella Roma dei Papi*, in *Storia dell'arte* 132/2012, nuova serie, n. 32, pp. 5-24, vengono riprese in esame tre tavolette molto note, conservate tra Baltimora e New York, con storie legate all'agiografia di santa Francesca Romana. Le tavolette, attribuite a diversi maestri, sono ora definitivamente riportate nell'ambito della cultura figurativa di matrice gentilescia sviluppatasi nella curia romana tra i pontificati di Martino V ed Eugenio IV. Nell'articolo viene affrontato il soggiorno di Gentile da Fabriano a Roma a partire dal 1425 fino al 1427, ospite dei monaci olivetani a S. Maria Nova fino alla morte, e qui sepolto, come attesta la memoria della sua lastra tombale e dove ha dipinto una documentata lunetta, oggi scomparsa, proprio sulla tomba del cardinale Alamanno Adimari probabile committente dell'opera. L'autrice offre elementi consistenti per chiarire la lacunosa vicenda del primo trentennio del Quattrocento romano, un *milieu* ancora goticeggiante per cui conia un'apposita categoria di stile "il tardivo" ossia una persistenza gotica che negli stessi anni si trova soltanto nella Napoli aragonese. Le storie narrate nelle tavolette: *Comunione e oblazione di santa Francesca Romana*, *Protezione della Vergine su Francesca e le oblate*, *Francesca rapita in cielo culla il bambino Gesù tra le braccia*, hanno costituito inoltre la traccia per gli affreschi antoniazzeschi di Tor de' Specchi, e ci forniscono una prova dell'importante segno lasciato dal maestro di Fabriano nell'Urbe.

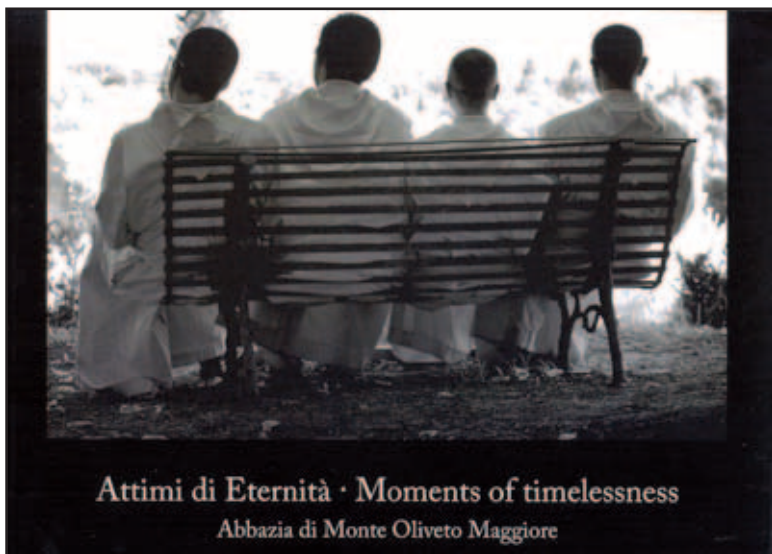


Don Eugenio Porcelloni giovane insegnante al Collegio monastico di San Prospero di Camogli nel 1946.



Don Eugenio Porcelloni mentre canta il “Suscipe” nel 25° anniversario della sua professione monastica durante la celebrazione eucaristica presieduta dall’abate d. Pietro Paolazzi. Seregno, abbazia San Benedetto, 15 agosto 1963.

NOVITÀ LIBRARIE



Attimi di Eternità · Moments of timelessness

Abbazia di Monte Oliveto Maggiore

LOUIS-MARIE SPICK, prêtre OSB

---



Histoire de la  
**SAINTETÉ  
OLIVETAINE**

LOUIS-MARIE SPICK, *prêtre-OSB*

---



Histoire  
de  
**NOTRE-DAME**  
de  
**LA SAINTE-ESPERANCE**

à Mesnil-Saint-Loup



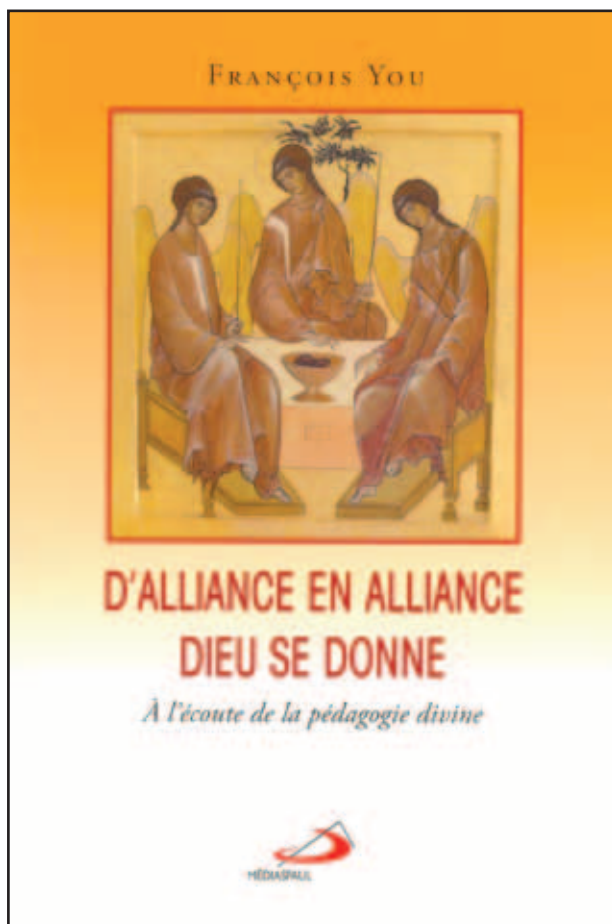
LOUIS-MARIE SPICK, *prêtre OSB*

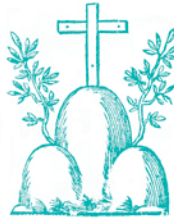
---

PETITE HISTOIRE SAINTE  
de  
**l'abbaye  
NOTRE-DAME  
du BEC**

*spécialement à l'époque mauriste*







## l'Ulivo

BENEDETTO XVI, Lettera apostolica. *Santa Ildegarda di Bingen, dell'Ordine di San Benedetto, è proclamata Dottore della Chiesa Universale* – ✠ ANGELO SCOLA, *La solidarietà, esigenza etica e speranza spirituale?* Etica cristiana e vita in società – GASPARE PITARRESI, *L'invisibile si manifesta nel corpo. Visione e profezia in Ildegarda di Bingen* – CARLO CATTANEO, «*Offro a Dio la mia povera, colpevolissima vita*». Un inedito dell'Abate Celestino Colombo – ENRICO MARIANI, *Un regolamento amministrativo-economico nell'archivio di Monte Oliveto Maggiore* – ROBERTO DONGHI, «*Mio caro piccolo*». Lettere di don Gioacchino Aldinucci a don Eugenio Porcelloni – BERNARDO FRANCESCO GIANNI, *Insegnaci le parole del silenzio* – ANTONIO SPADARO S.I., *Nel silenzio la Parola* – LUIGI ALICI, *Il silenzio oltre le parole* – ✠ LORENZO BALDISSERI, *San Benedetto, Abate e Patrono d'Europa* – MARIELLA CARPINELLO, *Il Vangelo delle Beatitudini* – FRANCISCO ESPINOSA GARAY, *Una via maestra per la musica sacra: il canto che riposa sul fondo delle cose* – LUIGI D'ALTILIA, «*Aeterne rerum conditor*». Note sulla melodia di un inno di sant'Ambrogio – ABBAYE NOTRE-DAME DE MAYLIS, *Bibliographie de d. Jean-Robert Pouchet O.S.B. Oliv. (†)*