

**LIBERA UNIVERSITÀ
"MARIA SS. ASSUNTA"**

Corso di Laurea in Materie Letterarie

**La paternità spirituale
nella Regola di san Benedetto**

CANDIDATA

Bozzetto Renata

RELATORE

Prof. Maria Grazia Bianco

ANNO ACCADEMICO 1992 - '93

Introduzione Errore. Il segnalibro non è definito.

Vi sono luoghi che con la loro bellezza naturale hanno contribuito a plasmare i santi, i quali a loro volta hanno impresso in essi qualcosa del loro volto segreto e del loro spirito.

Per alcuni anni ho abitato a Subiaco, in una casa di preghiera che anticamente era uno dei primi dodici monasteri fondati da san Benedetto lungo la valle scavata dall'Aniene. Qui affluiscono continuamente numerosi giovani inquieti e amareggiati, confusi e in cerca di valori. Oggi - come ieri per il giovane Benedetto - essi sentono l'esigenza di silenzio, solitudine e preghiera. Tale situazione mi ha provocata ad interessarmi all'esperienza spirituale del Santo cassinese e in particolar modo all'esercizio di paternità spirituale indicato nella sua Regola. Ho sperimentato che proprio questo ambiente semplice e sobrio, alternativo al frastuono e alla confusione, al non-amore e alle molte parodie dell'amore che la nostra società propone, suscita un rinnovato interesse a ritrovare la via dell'interiorità, abbandonando certezze aride e disperate, legate all'inutilità dell'immediato, del tangibile, dell'evidenza e dell'apparenza.

Proprio come ha fatto il giovane Benedetto dopo alterne vicende:
tunc ad locum dilectae solitudinis rediit, et solus in superni spectato-

*ris oculis habitavit secum*¹. Ho avuto percezione della ricchezza del passato e come, grazie ad esso, sia possibile avere una risposta limpida agli interrogativi confusi dell'uomo d'oggi, privilegiando l'aspetto più profondo e autentico della persona. L'intento che ha ispirato la mia scelta è stato quello di mostrare e offrire alla consapevolezza dei contemporanei lo spessore di una tradizione viva da cui è nata la RB, che possiamo ritenere regola-madre di tutte le costituzioni monastiche d'occidente.

Leggendo questa regola e cercando di comprenderla più nel suo spirito che nell'inevitabile fissità di usanze e riti, patrimonio di un passato dal quale ci si allontana sempre più, mi ha colpito soprattutto la descrizione dell'*abbas*, e in particolare l'aspetto della sua paternità spirituale, rivelatrice della personalità stessa di Benedetto, del suo connaturale attingere alla Parola rivelata e ai Padri in ordine a quell'amore che è, ieri come oggi, generatore di vita. Mi ha colpito lo stile sapienziale della RB, il modo con cui riesce a filtrare parole divine attraverso espressioni umane e il suo procedere simile alle sentenze degli *Apoftegmi* e a gran parte di espressioni evangeliche.

Ho ordinato il mio lavoro secondo questa modalità di ricerca: in un primo momento ho affrontato la lettura di autori contemporanei sul tema della paternità e mi è sembrato che tale argomento oggi susciti notevole interesse; ho però constatato che l'ottica e la chiave di lettura

¹ GREGORIO MAGNO, *Dialogi II*, 5, a cura di A. de Vogüé - Pantin, SCh. 280, p.142.

moderna verte talora su un certo psicologismo non scevro da retorica spirituale. Insoddisfatta da tali letture, sono risalita alle radici del problema: dalla paternità dell'*abba* del deserto sino al sorgere della paternità nel cenobio. Mi sono chiesta: perché la *fuga saeculi*? Quando e dove l'origine del monachesimo? Come si esplica la paternità presso l'*abba* del deserto e, infine, come si perviene alla realtà di paternità spirituale presso l'*abbas* del cenobio? A questo punto ho approfondito lo studio della Regola affrontando l'analisi diretta del testo e schedando ciò che in esso è riferito all'*abbas*. Ho raccolto 116 schede che attestano la ricorrenza con cui nella RB si fa riferimento alla figura dell'abate: un numero rilevante che suggerisce la sua importanza nel pensiero e nella spiritualità benedettina. Ho potuto constatare lo spessore delle qualità precipue dell'*abbas*: *pius, aequalis, mitis, patiens*, appurando come Benedetto contemperò armoniosamente misericordia ed austerità. È emerso un elemento tipico della spiritualità del Santo: il suo grande equilibrio che scaturisce dalla discrezione *mater virtutum*, di cui egli è certamente debitore al genio latino.

In concreto l'esercizio di paternità spirituale nella sua realtà intramontabile risulta essere una vera e propria pedagogia di salvezza ove l'azione paterna di Dio si manifesta nella semplicità di un rapporto umano: atto che si realizza tra *pater spiritalis* e *monachus*. L'originalità di tale esercizio mi sembra scaturisca dal superamento del rapporto tra *abba* del deserto e discepolo per instaurare una dinamica

nuova: pur mantenendo la peculiarità del rapporto *abbas-discipulus*, Benedetto sviluppa una relazione che coinvolge l'intero cenobio: *Non ab eo persona in monasterio discernatur* (RB 2, 16) - afferma Benedetto. Una paternità, quindi, in funzione del vivere *cor unum et anima una*.

CAPITOLO PRIMO

Il MonachesimoErrore. Il segnalibro non è definito.

1. PREMESSA Errore. Il segnalibro non è definito.

Prima di affrontare il tema centrale di questo lavoro, ritengo utile presentare il contesto storico, sociale e religioso nell'ambito del quale è maturata l'esperienza della paternità spirituale², così da evidenziare elementi comuni ed elementi innovativi della *Regula Sancti Benedicti*. In tale analisi, poi, non trascurerò di considerare anche le altre regole che comparvero nello stesso periodo storico, allo scopo di mostrare come la RB è stata recepita nell'ambito ecclesiale del Medioevo e dei secoli successivi.

Sarà opportuno percorrere le principali e significative tappe storiche che precedono la stesura della Regola benedettina e puntualizzare, in modo particolare, quali sono le fonti a cui Benedetto s'ispira, quale la tradizione a cui fa riferimento per mettere a punto il ministero del *senior spiritalis*³.

² Per l'approfondimento del tema rimando a: G. M. COLOMBAS, *Il monachesimo delle origini, t. 2: Spiritualità*, Milano 1990; O. CLÉMENT, *Alle fonti con i Padri*, Roma 1992; C. BURINI - E. CAVALCANTI, *La spiritualità della vita quotidiana negli scritti dei Padri*, Bologna 1988, pp. 13-132; AA.VV., *Abba, dimmi una parola*, a cura di E. Bianchi, Magnano 1989, pp. 140-165; G. VANNUCCI, *Le parole dei Padri del deserto*, Firenze 1979; J. LECLERCQ, *Eremus et eremita, pour l'histoire vocabulaire de la vie solitaire*: Coll. ord. Cist. Reg. 25 (1963), pp. 8-30; L. LELOIR, *Deserto e comunione*, Torino 1982; J. Y. LELOUP, *L'Esicasmo*, Torino 1992.

³ Cfr. RB 4,50.

Il monachesimo potrebbe essere interpretato come "la perla preziosa della Chiesa d'Oriente e d'Occidente"⁴: iniziò nel vasto movimento eremitico, e si sviluppò lungo i secoli successivi.

La tradizione ha visto nei monaci gli eredi dei martiri. In effetti, la grande fioritura del monachesimo coincise con la fine dell'era delle persecuzioni. Infatti da sempre vita monastica e vita cristiana si presentarono come fondamentale scelta tra il mondo e Cristo:

Nemo potest duobus dominis servire: aut enim unum odio habebit et alterum diliget aut unum sustinebit et alterum contemnet; non potestis Deo servire et mammonae⁵.

Cessate le persecuzioni, la pace costantiniana provocò un affievolimento della radicalità evangelica: lo spirito del mondo invase anche la Chiesa che, assai presto, dimenticò la sua condizione di pellegrina, mentre trovò accoglienza in una società che sempre più facilmente si definisce cristiana⁶.

⁴ Così afferma Vannucci nell'introduzione a *Le parole dei Padri deserto*, cit., p. 7.

⁵ Mt. 6,24.

⁶ P. SINISCALCO, *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*, Bari 1983, pp. 131-156.

2. MONACHESIMO COME *FUGA SAECULI* *Errore. Il segnalibro non è definito.*

Nei primi tre secoli della Chiesa, la vita monastica che si esprime anche con la *fuga mundi*⁷, per i fedeli significò rifiuto delle consuetudini di vita difformi dalla santità e limpidezza del costume cristiano o contrastanti con gli inviti evangelici e con l'esempio stesso del Cristo.

"Nell'arco dei primi cinque secoli di vita - afferma L. Dattrino - la Chiesa ha saputo superare due tentazioni: quella dell'integrismo e quella del relativismo. I cristiani, professando la loro fede in Gesù Cristo 'figlio del Dio vivente...Colui che è stato crocifisso e che è risorto', non sono rimasti vittime di un progetto di vita miope...Pur nei limiti evidenti della condizione umana e della relatività storica, i cristiani hanno cercato di progettare e di realizzare i beni della salvezza, della liberazione, della pace"⁸.

⁷ Con le espressioni *fuga mundi* o *fuga saeculi*, il cristiano intendeva rispondere alle indicazioni essenziali del messaggio evangelico: *Quid enim prodest homini, si mundum universum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur? Aut quam dabit homo commutationem pro anima sua?* (Mt 16, 26). Cfr. P. Siniscalco, s. v. *fuga del mondo*, in *Dizionario Patristico e di Antichità cristiane*, Casale Monferrato 1983, vol. I, p. 1403. Al termine del IV secolo, nelle *Confessiones*, Agostino usa in modo significativo le espressioni *mundus* e *saeculum* assegnando a questi termini due campi nozionali differenti: il primo al campo dello spazio, il secondo al campo del tempo. La *fuga mundi* è precisamente il rifiuto del 'mondo del peccato', la *fuga saeculi*, scelta liberamente, è un allontanamento effettivo e soprattutto affettivo da certi aspetti della vita che passa nel tempo. Cfr. lo studio di L. M. J. Verheijen, "*Mundus*" et "*Saeculum*" dans les confessions de Saint Augustin, in SMSR 38 (1967) (= studi in onore di A. Pincherle), pp. 665-682.

⁸ L. DATTRINO nell'introduzione a *Le parole dei Padri del deserto*, Firenze 1979, p.9.

Spesso il cristiano, di fronte alla scelta tra Dio e Cesare, si sentiva spinto al dono di tutto se stesso e il martirio, sino almeno al III secolo, costituiva l'espressione suprema del distacco dal mondo. Ma quando tra i fedeli fu annoverato anche l'imperatore, iniziò una nuova era nella storia della spiritualità cristiana: da *religio illicita*, soggetta a persecuzione, essa divenne *religio licita* trionfatrice, sotto la protezione del potere della legge imperiale. Il mondo, dinanzi al quale i cristiani vigilavano con sollecitudine, non era più il costume corrotto pagano, né la violenza del totalitarismo imperiale, ma la facilità con cui ci si poteva adeguare ad uno svuotarsi del vissuto cristiano nel nuovo contesto socioculturale.

Cristiani dall'animo robusto - uomini e donne - sentirono l'esigenza di vivere la *fuga mundi* con maggior coerenza: si separarono spazialmente dalle schiere dei fedeli allo scopo di incontrare Dio in maniera più intensa ed esclusiva, isolandosi in luoghi solitari e deserti perché lo spirito della preghiera cristiana fosse, in essi, conservato immune da inconciliabili compromessi: "Di fronte a una chiesa troppo prudente, scesa a patti con il mondo, preoccupata della propria pace, il monaco ricorda la radicalità delle esigenze evangeliche, di fronte ad una chiesa ricca annuncia la beatitudine dei poveri, di fronte ad una chiesa trionfatrice diventa memoria vivente della passione, di fronte ad una

chiesa tranquillamente assestata in questo mondo ricorda l'imminenza della parusia⁹.

Nel IV secolo dopo Cristo si ha notizia dei primi eremiti e dei primi gruppi monastici che, pur con altre modalità, continuarono la testimonianza dei martiri¹⁰, perché convinti che il cristiano non potesse appartenere al mondo:

Per dirla in una parola, i cristiani sono nel mondo ciò che l'anima è nel corpo (...) Tanto alto è il posto che ad essi assegnò Dio, né è loro lecito abbandonarlo¹¹.

La fuga dell'eremita non conobbe compromessi: abbandonò le città per la solitudine, le divagazioni culturali per la fissità nel silenzio contemplativo, le vane e contorte congetture della mente per la conquista della preghiera ininterrotta, la facile esistenza della cristianità per il più completo spogliamento. La sua fuga, considerata sul piano della verticalità, è ascesa, un passo in avanti nella vicenda dell'approfondimento dei valori cristiani da parte dell'uomo, fuga essenzialmente positiva la quale, allorché fu compiuta, si riversò come alimento su tutte le generazioni dei fedeli.

⁹ L. CREMASCHI, *Detti inediti dei Padri del deserto. Le origini del monachesimo*, Magnano 1986, p. 14.

¹⁰ "Il monaco nel deserto così come il martire in prigione o nell'anfiteatro, separato dal mondo, testimonia la sua appartenenza ad un altro mondo" (Cremaschi, *Detti inediti*, cit., p. 14.)

¹¹ *Lettera a Diogneto* 6.1.10, in *I Padri Apostolici*, tr. di G. Bosio, Torino 1990, vol. II, pp. 231-232.

3. IL DESERTO

Errore. Il segnalibro non è definito.

Si può cominciare a parlare di monachesimo quando l'asceta si separa fisicamente dalla comunità per condurre una vita solitaria ed anacoretica¹² allo scopo di *dirigere animum in conspectu Dei*.

Intorno al IV secolo dopo Cristo i deserti d'Egitto, Palestina, Arabia e di Persia, si popolarono di monaci che, mettendosi in disparte, intesero avere un concreto, effettivo e intenso incontro con Dio nella solitudine. Non fu casuale che il fenomeno si verificasse soprattutto nei paesi dove la cultura ellenistica, di cui ormai era evidente il logorio, aveva a lungo soffocato un'antica e veneranda saggezza¹³. A che serve conquistare mondi, popoli e culture, se si è incapaci di attraversare l'abisso che ci separa da noi stessi?

Le origini del monachesimo si manifestarono come realtà complessa e variegata. Inizialmente l'ideale eremitico si diffuse in Oriente per numerose esperienze di vita solitaria ove riscontriamo asceti senza alcuna regola di vita: sarabaiti, encratiti, *monachorum teterrimum genus* - dirà Benedetto¹⁴.

¹² *Monachos* dal greco *monos*, "solo, singolo"; anacoreta da *anachoresis*, "ritiro, allontanamento". Col termine *monachos*, documentato in Egitto (papiri) a partire dal 324, viene indicato colui che appartiene alla classe dei celibi, che abbandona la propria casa e, in parte, i propri beni, condividendo in certa misura la dignità del clero. Antonio e Pacomio, due grandi personalità, in seguito assicureranno il successo di tale scelta di vita proponendo due modelli: il solitario anacoreta e il cenobita che vive nella *koinonia* di un gruppo organizzato.

¹³ Cfr. Colombas, *Il monachesimo delle origini*, cit., pp. 112-116.

¹⁴ RB 1, 6.

"Probabilmente - invece - il sorgere della vita ancoretica è contemporaneo in diversi luoghi. Tali luoghi di raccolta di monaci, anacoreti o cenobiti, sono sin dall'origine numerosi: Basso Egitto (Antonio), Alto Egitto (Pacomio), Siria, Palestina, Cappadocia, Costantinopoli, Grecia, Persia, Etiopia con una estensione, nel volgere dei secoli, a tutto l'Oriente cristiano. In Occidente: Africa settentrionale, penisola Iberica, Gallia, paesi celtici, con Girolamo, Colombano, Benedetto..."¹⁵.

Erano cristiani che desideravano davvero realizzare alla perfezione il messaggio evangelico, in quel medesimo stato di tensione spirituale che avevano sperimentato al tempo della persecuzione, per cui iniziarono a separarsi fisicamente dagli altri, risiedendo a parte, soli o in gruppi, vestendosi in maniera particolare e seguendo una regola di vita ben definita. Queste caratteristiche distinguono la figura del monaco dal primitivo asceta. Nelle solitudini più impervie questi uomini, continuando l'episodio della tentazione di Cristo¹⁶, vinsero Satana e attestarono ai loro contemporanei e a tutte le generazioni future che il seguace dell'evangelo è chiamato a condurre una lotta senza quartiere contro tutte le manifestazioni del male. Il deserto, come manifestazione di solitudine, fu soprattutto esigente espressione

¹⁵ Cfr. M. G. Bianco, s. v. *deserto*, in *Dizionario Patristico e di Antichità cristiane*, vol. I, cit., pp. 924-925.

¹⁶ Cfr. Lc 4,1-13.

dell'uomo in ricerca del rapporto di comunione con il Trascendente e con se stesso. Il deserto "viene ad essere un luogo ideale, in cui si pratica un certo tipo di vita, e un luogo spirituale, un ambiente interiore in cui si ricerca una particolare forma di comunione con Dio, una categoria ascetica comune a tutte le esperienze spirituali. Dopo le grandi persecuzioni...ritirarsi nel deserto diventa il modo accessibile a chiunque di farsi imitatore del Cristo e di entrare nel cammino della *sequela Christi*"¹⁷. Nel deserto furono vinte quelle tentazioni alle quali la maggior parte dei cristiani nel mondo poteva facilmente soccombere: l'amore alle ricchezze, l'incanto dei sensi, la sete di potenza terrena, l'attaccamento agli irrisori valori terreni.

La vita del monaco non era né clamorosa né allettante né facile, ma era la sola che permettesse al mistero della redenzione di tradursi in fatto concreto nello spirito dell'uomo: purificandosi attraverso la rinuncia e la solitudine, l'esproprio di tutto e il silenzio, il monaco raggiungeva la statura di uomo nuovo, e con l'occhio di colui che era rinato dall'alto, col cuore puro e partecipe, tornava tra gli uomini come uomo di pace.

Così, infatti, Evagrio il Monaco descrive il solitario:

È separato da tutto e unito a tutti; impassibile e di una sovrana sensibilità: deificato e si stima la spazzatura del mondo; al di sopra di tutto è felice, divinamente felice¹⁸.

¹⁷ M. G. Bianco, s. v. *deserto*, in *Dizionario Patristico e di Antichità cristiane*, vol. I, cit., p. 925.

¹⁸ EVAGRIO IL MONACO, in J. Y. Leloup, *L'Esicasmò*, Torino 1992, p.46.

Nel deserto i solitari trovarono le condizioni ideali per attuare il loro distacco effettivo e totale dalla pesantezza delle realtà terrestri, condizione indispensabile della liberazione cristiana. Il deserto, oltre a custodire il loro isolamento dal rumore frastornante della cultura contemporanea, permise loro un genere di vita essenziale, nel quale solo l'indispensabile era concesso:

E l'abate Macario domandò all'abate Zaccaria: 'Dimmi qual sia la sostanza del monaco'. Ed egli disse: 'O padre, perché interroghi me?' e soggiunse a lui l'abate Macario: 'So che tu mi puoi rispondere, Zaccaria, figlio mio. Un impulso segreto mi spinge ad interrogarti'. E disse a lui Zaccaria: 'Per quanto ho conoscenza, o padre, questo reputo: chiunque aggioga e incatena se stesso alle necessarie discipline costui è monaco'¹⁹.

Attraverso la lettura della *Vita Antonii*, come pure delle sentenze, parole vigorose, nette e sincere, di questi uomini del deserto, possiamo vedere ambiente e cose nella loro semplice quotidianità.

L'abitazione: una grotta naturale, un sepolcreto o una capanna di sassi con paglia fornita dalla vegetazione delle paludi; un ingresso protetto da una porta alla quale il visitatore bussava.

L'interno della cella: una stuoia di canne per giaciglio, una pelle di capra per coperta, uno sgabello, una lampada, alcuni recipienti d'acqua, l'olio, gli alimenti, un catino per la macerazione delle foglie di palma con le quali s'intrecciavano le sporte.

¹⁹ *Le parole dei Padri*, a cura di Vannucci, cit., p. 26.

Tutto era finalizzato ad una costante proiezione dell'uomo nella dimensione del valore assoluto, ove ogni situazione, nel sacrario della propria coscienza, è giudicata e risolta. Disse l'abate Antonio:

I pesci, come balzano in terra arida, muoiono; così i monaci quando fuori cella dissipano il tempo o si distraggono con uomini terreni, sono allontanati dall'impegno del calmo pensare. Conviene dunque a noi nel silenzio della cella affondare come il pesce in mare; perché non avvenga che attardandoci nel regno dei sensi, smemorati, lasciamo incustodita la città segreta²⁰.

²⁰ *Le parole dei Padri*, a cura di Vannucci, cit., p. 30.

4. LA FIGURA DELL' ABBA NELLA LETTERATURA DEI PADRI DEL DESERTO Errore. Il segnalibro non è definito.

Unitamente agli scritti primitivi, *Lettere* di Antonio e di Ammona, assai rozzi e un po' gnostici, compaiono gli *Apoftegmi*: racconti semplici e senza pretese, che erano stati trasmessi oralmente, secondo la tradizione copta, prima di essere messi per iscritto in siriano, greco e latino.

Questi racconti, sentenze e proverbi, si richiamavano continuamente all'esperienza dell'uomo che è stato plasmato nella solitudine: erano chiare risposte a domande precise senza, comunque, avere la pretesa d'essere precetti generali e universali. Gli *Apoftegmi*, solo molto più tardi, dopo essere stati a lungo ripetuti e citati, assunsero il valore di moneta corrente. Lo attesta Benedetto stesso allorché, nella sua regola, prescrive di leggere, spesso, a voce alta, prima di compieta, le "Parole dei Padri"²¹.

Quale, dunque la loro peculiarità? Quale il carisma specifico che valse loro quell'irradiamento straordinario e un prestigio tale da perdurare nella tradizione della Chiesa fino ad oggi?

Forse non vi è modo migliore per esprimerlo se non nel titolo stesso di "padri del deserto", che fu loro dato sin dalla fine del IV secolo. Da alcuni secoli a questa parte, comunemente, si dà all'espressione "padre del deserto" un'accezione molto ampia: essa abbraccia tutti i monaci,

²¹ Cfr. RB 42,3.

eremiti o cenobiti vissuti nel Medio Oriente dal IV al VII secolo, da Antonio²² a Giovanni Climaco²³. Ma non era questo il senso primitivo che troviamo nell'*Historia Lausiaca*, opera in cui Palladio²⁴ racconta le sue memorie sui monaci che ha conosciuto o di cui ha sentito parlare durante il suo soggiorno in Egitto tra il 388 e il 399 ca. Nei due capitoli in cui fa menzione dei Padri del deserto²⁵ è palese che:

1. si tratta di anacoreti che vivono nel "grande deserto", ossia lontano dai luoghi abitati;

²² Antonio, un laico illetterato, partì dalla valle del Nilo e andò a stabilirsi ai piedi del M. Qolzum, a una quindicina di chilometri dal Mar Rosso. Le notizie le riferisce Atanasio, patriarca di Alessandria ed eminente teologo, componendo e pubblicando la *Vita Antonii*: "Anche se questi uomini restano nascosti e vogliono restare sconosciuti, il Signore li mostra a tutti come lamapade" (tr. a cura di L. Cremaschi, Roma 1984, p. 93).

²³ Nacque prima del 579, morì il 649 ca. la sua vita è poco conosciuta. Il suo biografo Daniele (PG 88,596-608) riferisce che fu monaco a Raithu a sud-ovest del Sinai, in comunità e poi solitario, e che a 60 anni fu eletto abate del monastero sul Sinai. Scrisse un'opera che egli stesso paragona alla scala di Giacobbe oppure ai 30 anni di vita di Gesù, la quale trovò consenso e diffusione: ciò è attestato dall'esistenza di 33 manoscritti greci e di un gran numero di traduzioni latine, siriane, armena, slave e arabe.

²⁴ Nacque in Galazia verso il 363-364; sembra che abbia ricevuto buona istruzione classica. Divenuto monaco verso il 386, visse per qualche tempo in Palestina; stabilì quindi di recarsi in Egitto, dove fu introdotto alla vita degli asceti egizi. Nel 390 andò a Nitria, quindi si recò nel deserto delle Celle, dove visse nove anni e incontrò Evagrio Pontico che esercitò su di lui un influsso profondo (cfr. *Hist. Laus.* 38). Scrisse la *Historia Lausiaca*, dedicata a Lauso, ciambellano di Teodosio II. Essa è costituita da una raccolta di profili di vari asceti, uomini e donne, prevalentemente di ambiente egiziano e, in misura minore, palestinese. È un'opera di edificazione e mette in rilievo il valore spirituale della vita del deserto. Fu presto tradotta in latino e in numerose lingue orientali.

²⁵ PALLADIO, *Hist. Laus.*, 11.4-5 e 39.1, tr. a cura di Ch.Mohrmann e C. J. Bartelink, Milano 1974, pp. 53-55 e 203-205.

2. vuole riferire soltanto dei "padri", nettamente distinti dai "fratelli che sono nel deserto".

In altri termini, due sono le loro caratteristiche: i Padri vivevano in pieno deserto (deserto lontano e interiore) e la cosa li differenziava da tutti i monaci egiziani, solitari o cenobiti che vivevano invece in prossimità delle città e dei paesi (deserto vicino), sia del delta sia lungo la valle del Nilo; essi solamente esercitavano una paternità speciale, che valse loro l'appellativo di *abba*²⁶.

Coloro che venivano nel deserto a cercare la salvezza chiedevano agli anziani un *rhema*, un *verbum salutis*, una parola attiva, carica di potenza e mistero che, se bene accolta, sapeva ferire il cuore per aprirvi un varco, attraverso il quale sarebbero sgorgati fiotti di vita nuova.

Lo scopo della parola non era soltanto quello di dare una ricetta o di suggerire un metodo. Essendo ridotta alla sua più semplice espressione, essa annunciava ed accordava la salvezza, e questo con una potenza così sovrana da sembrare uscita dalla bocca stessa di Dio. Se il discepolo interrogava l'*abba* per ricevere da lui una parola che lo sal-

²⁶ La letteratura del deserto quasi si identifica con l'esercizio stesso della paternità spirituale. L'aramaico *abba*, "padre" (gr. $\alpha\beta\beta\alpha$, lat. *abbas*) ha radici che affondano nelle tradizioni giudeo-cristiane primitive. L'uso di dare il nome di *abba* a chi trasmette la vita nello spirito si è imposto molto presto nelle comunità cristiane, nonostante l'esplicito ammonimento di Gesù: *Patrem nolite vocare vobis super terram, unus enim est Pater vester, caelestis* (Mt. 23,9). Il termine *abba* è stato conservato tale e quale anche se il copto ne modifica la pronuncia in *Apa*. *Abba* trova un sinonimo in 'vegliardo' o 'anziano', termine anch'esso di origine biblica che designa non tanto un'anzianità di anni, quanto un ministero di saggezza che tempera autorità e amore.

vasse, la risposta più diretta ch'egli avrebbe potuto sperare era proprio quella di udire l'anziano proclamare questa salvezza come se pronunciasse un giudizio: "Sii salvato!".

È la parola che Giovanni di Tebe aveva invano atteso dal suo *abba* Amoe mentre lo serviva con pazienza durante la malattia. Al momento della morte, tuttavia, l'anziano ricompensò il discepolo per quella lunga attesa, prendendolo per mano al cospetto di tutti gli altri vegliardi e pronunciando per tre volte la formula che risuonò come un verdetto:

Dio ti benedica, Dio ti benedica, Dio ti benedica! È un angelo, non un uomo²⁷.

Uomini umili e silenziosi, rispondevano alle domande con poche parole, andavano subito al nocciolo del problema e, rinunciando ad ogni enunciato o principio astratto, preferivano raccontare una storia concreta.

La loro concisione è stimolante, carica di significato; in essi si riscontrano le realtà basilari della vita interiore: fede, umiltà, carità, mezza, discrezione, rinnegamento di sé, soprattutto buon senso: una costante che percorre queste parole di salvezza, suscitando nel discepolo di ieri come nel lettore di oggi, ripensamento, rispetto, risposta sincera e coerente.

²⁷ GIOVANNI DI TEBE, in AA. VV., *Abba dimmi una parola*, a cura di E. Bianchi, Magnano 1989, pp. 93-94.

Avendo abbandonato ogni cosa e non desiderando più nient'altro che la salvezza della propria anima, colui che, arrivando nel deserto si rivolgeva ad un anziano chiamandolo *abba*, si rimetteva totalmente nelle mani di un uomo di Dio da cui attendeva tutto: si abbandonava come fa un bambino con suo padre:

Abba, dimmi una parola: come sarò salvato?²⁸.

Nacquero così rapporti nuovi tra fratello e fratello, tra monaco e monaco, tra discepolo e maestro, con caratteristiche paterne e filiali nel contempo. La paternità spirituale, fin dall'inizio, fu esercitata nella più semplice discrezione e si manifestò con tratti particolari, dovuti alle condizioni proprie della vita del deserto.

"Ciascuno voleva averlo per padre"²⁹, è detto di Antonio.

Prima del IV secolo, solo i vescovi erano riconosciuti 'padri' all'interno della Chiesa. Ufficialmente lo erano in virtù della loro ordinazione ed effettivamente lo erano in quanto trasmettevano la vita divina sia con la predicazione, sia con l'amministrazione dei sacramenti. La paternità dei vescovi, quindi, aveva carattere gerarchico ufficiale, esisteva e si esercitava soprattutto collettivamente, sull'insieme dei fede-

²⁸ Per l'approfondimento, cfr. AA. VV., *Abbé, dis-moi une parole*, Solesmes 1984, pp. 49-53.

²⁹ ATANASIO DI ALESSANDRIA, in *Vita di Antonio, apoftegmi, lettere*, a cura di L. Crevaschi, Roma 1984, p. 81.

li³⁰; nel deserto essa proviene invece dall'iniziativa del singolo che chiede ad un altro di dirigerlo personalmente sulla via della salvezza.

I novizi che sentivano ancora bisogno della direzione continua di un *senex*, vivevano anche con lui per essere istruiti, non solo e non tanto dalla sua parola, quanto e in specie dal suo esempio di vita: sono entrambi uomini in cammino verso la purezza di cuore. Talora, forse ispirati dagli scritti di Origene e dal pensiero dei neoplatonici, ci appaiono fiduciosi di potersi elevare al di sopra di ogni passione e divenire immuni da ira, concupiscenza e orgoglio, secondo l'invito esicasta: *Fuge, Tace, Quiesce*³¹.

Un giorno Antonio ricevette dall'imperatore un invito a recarsi a Costantinopoli. Poiché s'interrogava sul da farsi, chiese a Paolo suo discepolo se dovesse andarci. E Paolo rispose: "Se ci vai, ti si chiamerà 'Antonio', e se non ci vai, 'Abba Antonio' "³². Questo Paolo è forse stato uno dei primi a chiamare Antonio *abba*. La sua vocazione è raccontata nell' *Historia Lausiaca*. Antonio lo mette alla prova lasciandolo quattro giorni alla porta, a digiuno. La sera del quinto

³⁰ Cfr. I. HAUSHERR, *Direction Spirituelle in Orient autrefois*, Roma 1955, pp. 25-28.

³¹ Nei monasteri ortodossi odierni spesso è narrata la storia di Arsenio che chiese al Cristo: "Che bisogna fare per essere salvato?" Il Salvatore, invitando Arsenio a 'tenere il cuore al largo', 'respirare profondamente', 'essere libero', emise tre brevi parole, tre *mitsvots*, esercizi o comandamenti da mettere in pratica per ritrovare la salute dello spirito, dell'anima e del corpo e riapprossimarsi all'immagine e somiglianza di Dio che era stata perduta (Cfr. Leloup, *L'Esicasmò*, cit., pp. 27-46).

³² ANTONIO, *Apoftegma* 31, in *La vie spirituelle*, t. 140 (1986), n°669 di Regnault, tr. a cura di G. Dotti, Magnano 1989, p. 46.

giorno gli propone: "Vuoi mangiare un boccone di Pane?". E Paolo risponde: "Come vuoi tu, abba"³³.

Osserviamo, dunque: se Antonio è disposto a nutrire Paolo, significa che lo accetta come discepolo e Paolo può riferirsi a lui come ad un padre spirituale.

La parola è solo il mezzo, lo strumento, il canale attraverso cui si trasmette la vita; la paternità, invece, consiste essenzialmente in questa trasmissione di vita e nella relazione che risulta tra due esseri, tra colui che dà la vita e colui che la riceve. L'*abba* è padre con tutto il suo essere e il suo agire, a tal punto che egli può non parlare o addirittura non parlare più; prima ancora di parlare, con il suo silenzio, egli è padre, e resta padre dopo aver parlato. Un apoftegma conferma questo aspetto:

Tre padri avevano costume di andare ogni anno dal beato Antonio; due di loro lo interrogavano sui pensieri e sulla salvezza dell'anima; il terzo invece sempre taceva e non chiedeva nulla. Dopo lungo tempo, il padre Antonio gli dice: 'È tanto ormai che vieni qui e non mi chiedi nulla'. Gli rispose: 'A me, padre, basta il solo vederti'³⁴.

Indiscutibile è il primato dell'amore rispetto a qualsiasi altra cosa nel cammino spirituale del *monachus*: l'amore viene prima della conoscenza e della gnosi, dell'ascetismo e della contemplazione, della solitudine e della preghiera.

³³ PALLADIO, *Hist. Laus.* 22.6, cit., p. 123.

³⁴ ANTONIO, *Apoftegma* 27, in *Le parole dei Padri*, a cura di Vannucci, cit., p.47.

L'amore è, di fatto, la vita spirituale e, senza di esso, tutti gli esercizi dello spirito, per quanto elevati, sono privi di qualsiasi consistenza e diventano pura illusione. Amare significa identificarsi interiormente e spiritualmente con il proprio fratello ed è ben più che un sentimento o un'attestazione di benevolenza o un gesto di elemosina. L'*abba* ama con questa profonda umiltà e discrezione, riservatezza e rispetto, senza i quali non si può ardire di entrare nel santuario della soggettività altrui:

Antonio abate disse: 'Ormai non temo più Dio, amo; l'amore fuga il timore'³⁵.

L'autorità carismatica era tradotta concretamente in una luminosa maturità umana: veniva attuata con fermezza, senza false pietà, ma anche con un sovrumano senso di misericordia³⁶. L'anziano disse al giovane fratello che, per provarlo, s'era finto peccatore:

'Insieme con te io porterò la metà del tuo peccato', e il giovane: 'Adesso so che possiamo vivere insieme'. E rimasero uniti fino alla morte del vecchio³⁷.

Era un vivere insieme determinato non dalla dipendenza, ma dall'esercizio di una paternità autentica che è, da un lato, il dare la vita, offrire cioè ad un altro lo spazio affinché possa essere se stesso nella

³⁵ *Le parole dei Padri*, 17,1, a cura di Vannucci, cit., p. 112.

³⁶ Cfr. LELOIR, *Deserto e comunione*, cit., pp. 185-189.

³⁷ *Le parole dei Padri*, 17,4, a cura di Vannucci, cit., p.113.

libertà, dall'altro -aspetto di non minore importanza-, è espressione di vera figliolanza, libera accoglienza di se stesso come essere-in-relazione.

"Padre" e "figlio", indipendentemente dal sesso e dall'età, sono, nel campo spirituale, metafore che esprimono una relazione. Perciò la tradizione non conobbe solo dei padri spirituali, ma anche delle madri spirituali.

Ama (Amma), femminile di *Apa*, termine semitico, indicava il compito di guida spirituale esercitato da una donna³⁸.

Indiscutibilmente fu sempre un compito esercitato con un governo soprattutto interiore, in cui l'*amma* contemperava autorità e fraternità in un amore che non impone pesi superiori a quanto ciascun discepolo può portare e in una direzione spirituale tale da 'rigenerarlo' a vita nuova finché non fosse pervenuto alla "misura della piena maturità di Cristo"³⁹.

Ora, poiché la stessa immagine di padre-figlio viene applicata anche alle tre Persone della santa Trinità, risulta chiaro quanto alta sia la posta in gioco in termini di guida spirituale. Pare, infatti, che quanti non fanno l'esperienza della vera paternità e della vera figliolanza, corrano

³⁸ Dalla radice semitica il greco ha derivato $\alpha\beta\beta\alpha$ e $\alpha\mu\mu\alpha$, mentre il latino ha il solo *abbas* da cui il femminile *abbatissa*. *Ama* non equivale necessariamente a badessa o superiora (Cfr. l'episodio narrato in PALLADIO, *Hist. Laus.* 59, 1, pp. 260-261) sebbene normalmente le superiori o badesse fossero definite "madri" del loro monastero, ma indica la "maternità spirituale".

³⁹ Eph 4,13.

il rischio di non fare neppure una vera esperienza personale di Dio, dato che la paternità spirituale rende possibile il superamento della propria individualità e l'assunzione di un'identità personale propria. Adottando il termine *abba* per rivolgersi al proprio anziano, il *monachus* non poteva ignorare il significato pregnante che l'espressione aveva nel contesto del Nuovo Testamento. Quindi, attraverso l'incontro con un "tu" che porta il nome antichissimo di "padre", "rivendicava un legame personale, intimo e profondo con colui a cui conferiva questo titolo e, in un atto di fede, di abbandono e di sottomissione totali, confessava che attraverso di lui raggiungeva l'unico Padre mediante il Cristo, nello Spirito"⁴⁰.

Ecco perché, intuendo con chiarezza il luogo teologico dell'esperienza spirituale di Dio, la tradizione non ha esitato ad attribuire, fin dai tempi più antichi, il nome di *abba* o di *amma* a certe persone "spirituali" (*pneumatikoi*), uomini o donne che fossero:

Un frate andò alla cella dell'abate Arsenio, in Scete, e guardò attraverso la finestrella, e vide l'anziano come se fosse tutto una fiamma: il frate era maturo per vedere tali cose. Dopo che ebbe bussato, l'anziano venne fuori, e, veduto lo stupore sul volto del frate, disse: 'Stai bussando da molto tempo? Hai veduto qualcosa?'. E rispose di no. Allora l'anziano parlò con lui come se niente fosse stato e lo congedò in pace⁴¹.

Gli anziani dicevano:

⁴⁰ L. REGNAULT, *Padri sempre vivi*, in *Abba, dimmi una parola*, cit., p. 46.

⁴¹ *Apoftegma 18, 1*, in *Le parole dei Padri*, a cura di Vannucci, cit., p. 115.

L'anima è una fonte. Se la scavi si purifica, se vi getti della terra scompare.⁴²

⁴² *Apoftegma 100*, in *Deti inediti dei Padri*, a cura di Cremaschi, cit., p. 149.

5. MONACHESIMO CENOBITICO

Errore. Il segnalibro non è definito.

L'evoluzione dell'anacoresi, profondamente evangelica ed ecclesiale, fu, più propriamente la forma cenobitica⁴³ intesa come servizio dei poveri, lavoro disciplinato, adozione normale del ministero sacerdotale e persino dell'episcopato.

Antonio, pur non essendo il primo a cercare la solitudine nel deserto, è ritenuto il "padre del monachesimo anacoretico", mentre Pacomio⁴⁴ è considerato il primo legislatore e fondatore dei cenobi e della *koinonia*.

La vita cenobitica si diffuse ovunque: dalla Mesopotamia alla Gallia, all'Irlanda. Ma fu più propriamente l'Egitto a far scuola ai numerosi visitatori - si pensi a Basilio, Girolamo, Rufino, le due Melanie, Paola,...- che diffusero poi, dovunque, la vita monastica egiziana. Cenobio non indicava semplicemente un luogo fisico di vita monastica come, per esempio, il termine *monasterium*, ma designava

⁴³ *Cenobio*, *Cenobita* dai vocaboli greci *κοινοβιου* e *κοινοβιωτης* (*κοινος* + *βιος* = *in commune viventes* secondo Isidoro, *Orig.* 7, 13, 2 che lo deriva da Girolamo, *Ep.* 22,34).

⁴⁴ Pacomio, di famiglia pagana dell'estremo sud dell'Egitto, si convertì alla vista della carità dei cristiani per le reclute imperiali. Sin dal battesimo (313) si sentì attratto verso una vita monastica al servizio dei fratelli, e si mise alla scuola austera del solitario Palemone. Possedeva il dono di giudicare gli uomini, di conquistarsene la fedeltà, di organizzare la loro collaborazione. Riunì in parecchi monasteri, specialmente a Tabennesi, nella Tebaide, e a Pbou, migliaia di monaci. Di lui si ha notizia in modo organico attraverso la *Vita prima* scritta in greco, a cui ne fa seguito un'altra in copto e, infine, attraverso la *Vita latina* che da essa dipende. Quanto alle *Regole* pacomiane, è difficile sapere se siano state messe per iscritto prima della morte del fondatore. Nella traduzione Girolamo le presenta in quattro raccolte non concordate. Esercitarono grande influenza in Occidente.

un tipo e un modo di praticare l'ascesi monastica insieme ad altri coabitanti nello stesso luogo.

I cenobiti, considerati *de optimo genere monachorum*, furono, allora come oggi, coloro che professarono la forma più alta, completa e migliore di vita monastica, addestrandosi in quelle palestre che sono i cenobi, per tendere ai fastigi della disciplina anacoretica, in un realismo e in una concretezza di virtù a tutta prova.

La *Regula Magistri*⁴⁵ e la *Regula Benedicti* considerano i cenobiti come il *genus primum* dei monaci, il *genus* per eccellenza *monasteriale*, cioè *militans sub regula vel abbate*⁴⁶. Di questo argomento tratterò in seguito più estesamente.

La vita di comunione, nella tradizione monastica e in specie nella Regola benedettina, appare in modo epifanico, come una vita di carità

⁴⁵ RM 1,2. Riferisce S. Pricoco: "Conservata nel *Codex regularum* di Benedetto di Aniane e pubblicata a stampa per la prima volta nel 1661, la *Regula Magistri* era stata considerata in un primo tempo una tardiva e prolissa amplificazione della *Regula Benedicti*. Dalla fine del secolo scorso, dopo gli studi innovatori di Ludwig Traube sui codici della RB, aveva suscitato interrogativi la constatazione dell'antichità della tradizione manoscritta della RM, databile alla fine del VI secolo o all'inizio del VII, e testimone, per le parti in comune, delle due regole, del ramo puro, non contaminato della tradizione manoscritta della RB, i cui primi codici risalgono non oltre l'VIII-IX secolo. Ma sarebbero passati alcuni decenni prima che la tesi tradizionale sul rapporto tra le due regole venisse verificata e fosse messa in dubbio la priorità di Benedetto rispetto al maestro" (Da *Il primo monachesimo in Occidente. Alcune considerazioni su un dibattito attuale*, in "Studi e ricerche sull'Oriente cristiano", XV 1992 (fasc. I), pp. 25-26).

Non è mia intenzione ripercorrere le tappe della controversia circa la storia critica della priorità tra le due regole, già più volte tracciata. Rimando allo studio di A. GENESTOUT, *La Règle du Maître e la Règle de S. Benoît*, in "Revue d'Ascétique et de Mystique" 21, 1940, pp. 51-112.

⁴⁶ RB 1,2.

intensa, di servizio reciproco, ispirata, compaginata e organizzata da un padre spirituale: l'*abbas*.

L'abate dovrà sentire la sua paternità spirituale in termini di servizio (*diakonia*), quasi una partecipazione alla missione di Cristo, venuto per servire gli uomini e non per essere servito⁴⁷. L'*abbas*, cioè colui che presiede con autorità, in forza della sua qualità carismatica e della sua docilità allo Spirito riconosciute da tutti i fratelli, è deputato a cercare la volontà di Dio sulla comunità e sul cammino da essa intrapreso.

Egli interverrà non per ordinare né per reprimere, ma per mettere d'accordo gli uni con gli altri, facendosi presso Dio e presso gli uomini voce di tutti, corifeo dell'unica volontà espressa in modo pluralistico dalla santa koinonia. Secondo la più sana *traditio*, egli è il padre e il *monachus* è il figlio: da tale relazione scaturisce una forza misteriosa in cui l'uno sta di fronte all'altro in un mutuo spogliamento dei propri desideri, e l'*oboedientia* rivela ad entrambi la volontà di Dio, generando a una nuova vita colui che, tramite la parola dell'*abbas*, si lascia da essa plasmare.

L'*abbas*, che nella sua trasparenza diviene umile strumento di questo mistero, merita il nome di *kaloghiros*, "bel vecchio"⁴⁸, poiché la

⁴⁷ Cfr. Mt. 20,26.

⁴⁸ Così attesta A. LOUF in *Abba, dimmi una parola*, cit., pp. 91-92: "Abba trova un sinonimo in *vegliardo* o *anziano*, termine anch'esso di origine biblica, che non designa tanto un'anzianità di anni quanto piuttosto un ministero di saggezza...In un caso particolarmente famoso, il nome si amplifica leggermente per diventare *Kaloghiros* ossia *bel vecchio*, epiteto con cui Pacomio saluta il grande Macario che

bellezza divina diventa in lui feconda: stupendo ministero, grazie al quale un uomo giunge a rassomigliare a Dio stesso.

aveva finito per individuare nascosto fra i postulanti del suo monastero (Cfr. *Hist. Laus. 18, 6*, a cura di Mohmann, cit., pp. 88-89).

CAPITOLO SECONDO

Abbas Benedictus *Errore. Il segnalibro non è
definito.*

1. NOTE BIOGRAFICHEErrore. Il segnalibro non è definito.

a. Dati e fonti storicheErrore. Il segnalibro non è definito.

Fonte primaria d'informazione su *Abbas Benedictus* è Gregorio Magno⁴⁹ che intorno al 593-94 scrive i *Dialogi*⁵⁰ in 4 libri, dedicando al patriarca e legislatore del monachesimo occidentale l'intero II libro.

⁴⁹Gregorio Magno nacque a Roma intorno al 540 da una famiglia patrizia -*de senatoribus primis*- della cerchia degli *Anici*. Educato nel clima di rinnovamento culturale promosso in Italia dalla *Pragmatica sanctio*, eccelse nello studio della grammatica, della dialettica, della retorica. Nominato *praefectus urbi* verso il 572, acquisì o collaudò nelle funzioni pubbliche le attitudini di amministratore, dispiegate in seguito nel riordinamento del patrimonio di S. Pietro. Convertitosi, dopo matura riflessione e lunga titubanza, alla vita monastica nel 574-75, trasformò la casa paterna in monastero, detto, poi, di Sant'Andrea, al *Clivus Scauri*, ove già papa Agapito aveva istituito la biblioteca presso la quale si sarebbe dovuta aprire la scuola di esegesi biblica, progettata dallo stesso Agapito e da Cassiodoro e la cui realizzazione fu impedita dalla guerra gotica. In seguito fondò altri sei monasteri sui fondi che egli possedeva in Sicilia. Non si può affermare con certezza che Gregorio Magno e i suoi monaci abbiano professato la *Regula Benedicti*, tuttavia è indubbia la consonanza di fondo tra l'ideale monastico benedettino e quello di Gregorio. Succeduto nel 590 al pontefice Pelagio II, morì nel 604 .

⁵⁰E' l'opera di Gregorio Magno che oggi sta maggiormente interessando gli studiosi. In essa egli attesta la santità di molti vescovi, monaci, preti e anche uomini del popolo d'Italia a lui contemporanei, santità confermata dai miracoli, dalle profezie, dalle visioni. Il libro II, dedicato a Benedetto, contribuì in modo rilevante, se non determinante, alla fortuna dell'opera benedettina nei secoli posteriori. Gli studiosi, in questi ultimi anni, si sono interessati al valore storico dei personaggi dei *Dialogi* e dei suoi racconti, alle fonti da cui Gregorio assume le notizie riportate, al rapporto dei singoli episodi con la Scrittura, all'insegnamento ascetico e mistico che s'intende trasmettere, al valore letterario, alla lingua: un discorso che si va tuttora allargando e approfondendo. Nel secolo VI l'istanza della *evangelatio pauperum* persisteva e di riflesso non poteva mancare anche il filone della *humilitas*, cioè la predicazione catechetica della *lexis* che era volutamente popolare. Afferma B. Luiselli: "Il papa Gregorio Magno, che pure sapeva scrivere opere come i trattati esegetici e le lettere, il tutto catalogabile, quanto a mezzi espressivi, nel filone un tempo intermedio, ma ora il più elevato, non esitava ad affidare ad una 'lexis' dall'alto coefficiente di umiltà l'agiografia dei 'Dialogi' " (*Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo*

Monaco egli stesso fu strappato dalla silenziosa quiete di preghiera e di contemplazione del suo ritiro sul Celio da Pelagio II che lo inviò quale apocrisario a Costantinopoli. Travolto nelle tempestose vicende del suo tempo, quando la definitiva sconfitta dei Goti e l'invasione dei Longobardi⁵¹ avevano sconvolto ogni ordine civile e sociale in Italia, Gregorio Magno celebra, nei suoi *Dialogi*, i protagonisti della nuova storia dell'umanità, quale spettatore interessato di un mondo che crolla, ma che si rinnova in un altro: l'evento del monachesimo d'occidente. La tradizione ha collocato l'arrivo di Benedetto a Montecassino nel 529, proprio l'anno in cui l'imperatore Giustiniano decretava la chiusura definitiva della plurisecolare scuola di Atene. Si spegneva così una luce, ma si accendeva un nuovo faro. Mentre un mondo carico di storia rovinava ne nasceva un altro attraverso l'apporto del nostro santo e della comunità dei suoi figli che, animati dal suo spirito e plasmati dalla saggezza della sua Regola, dovevano coprire, in breve, l'Europa medioevale. Sarebbero stati loro a mostrare

germanico, Roma 1992, p. 530). Non trascurerei di ricordare la varietà di stile presente nelle lettere e come alcune epistole presentino il più elevato stile espressivo, mentre altre, un livello più umile. Cfr. lo studio di D. NORBERG, *In Registrum Gregorii Magni studia critica*, I, Uppsala-Leipzig 1937, pp. 1-4.

⁵¹Per una precisa conoscenza storico-politica, culturale e spirituale del tempo, cfr. A. VISCARDI, *Le origini*, Milano 1950; J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957; *La Chiesa cattolica nella Storia dell'Umanità. Dalle origini a S. Benedetto*, vol. I, Fasano 1963; B. LUISELLI, *Indirizzo universale e indirizzi nazionali nella storiografia latino-cristiana dei secc. V-VIII*, in *Storiografia ecclesiastica nella tarda antichità*, Atti del Convegno di Erice (3. XXV. 1978) Messina 1980, pp. 717ss.

alle popolazioni un modello di vita capace di generare o fecondare la nuova civiltà.

La S. Scrittura e gli scritti dei Padri della Chiesa costituiscono le basi della nuova *Weltanschauung*. Tanti erano, dunque, i fermenti e gli stimoli educativi che suggerirono a Gregorio Magno, esegeta, pastore, maestro e guida, l'uso del genere letterario agiografico quale mezzo, il più atto a recuperare e proporre in più esempi i rapporti con il soprannaturale, ma anche un modo di vivere più umano, uno spirito di servizio e un atteggiamento di maggiore solidarietà tra gli uomini. Uno degli intenti dei *Dialogi* è mostrare che non solo in passato e non solo in Egitto o in Gallia⁵², ma anche attualmente e sul suolo italico è possibile diventare uomini di Dio.

L'imitatio e la *sequela Christi*, da sempre, furono regola del cristiano nel confessare la divinità del Maestro. Ma se prima del 313 il santo fu propriamente il martire, un combattente di Dio che vince il nemico per antonomasia, cioè il diavolo, in seguito, alla fine delle persecuzioni, si sviluppò una nuova forma di santità che si affermerà nei tempi successivi e sarà tramandata proprio dalla copiosa e particolare letteratura agiografica. I nuovi santi troveranno biografi che si impegneranno a descrivere il carattere eroico della loro santità con i

⁵² Vedi la *Vita Antonii* di Atanasio e quella di Martino di Tours; di quest'ultimo Sulpicio Severo dice di "averlo visto fra gli apostoli e i profeti" vicino ai fedeli che pregano affinché li benedica da parte di Dio (*Epp.* 2,4 e 16: SCh 135, 1196, 1251).

clichés della letteratura martirologica coeva e a presentarla come un martirio incruento.

S'incontrano due aspetti correlativi, la 'memoria' e la 'tradizione', che la letteratura agiografica privilegia in funzione di un terzo grande elemento: il *sacro*. Insieme costituiscono le caratteristiche tangibili della storia di allora che oggi riscontriamo trascritta in documenti concreti.

Il sacro si ritrova in tutte le religioni e si riferisce al divino. Il santo è sacro perché esprime nel suo essere e nel suo operare l'intervento di Dio. In particolare però, il santo è un mediatore, un intercessore capace di compiere azioni soprannaturali: i miracoli. La sua storicità, possiede, dunque, un elemento indefinibile, presupposto dal racconto agiografico. Da questa angolazione occorre, forse, interpretare l'insieme dei miracoli, dei prodigi e le anticipazioni profetiche in ordine all'evoluzione ascetica riscontrata nel II libro dei *Dialogi*. Il santo è per eccellenza il redento da Cristo, assunto nella gloria alla fine della sua vita e insignito di particolari facoltà durante l'esistenza terrena, come intercessore della grazia e della potenza divina presente nella realtà storica. Non bisogna dimenticare che, fin dalle origini, nella coscienza del cristiano il valore della persona è nell'anima destinata all'immortalità, attraverso il travaglio della *peregrinatio terrena*, in un processo di perfezione spirituale⁵³, volto verso il compimento dell'attesa escatologica.

⁵³Mt. 5, 48: *Estote ergo vos perfecti, sicut et pater vester caelestis perfectus est.*

Sono santi i martiri, testimoni del Cristo risorto, che hanno affermato con il sangue la loro fede; sono santi i confessori e i primi vescovi delle Chiese, che dall'oriente si diffondono in tutto il bacino del Mediterraneo; sono santi tutti coloro dei quali Dio stesso dà notizia, per mezzo dei miracoli che avvengono in seguito alla loro intercessione.

Il miracolo è, quindi, il contrassegno della santità e della manifestazione stessa della presenza divina operante nel mondo. Nel misterioso processo della realtà cosmica e umana, è evidente che la nuova fede dei cristiani, secondo la quale tutte le cose visibili e invisibili sono sottoposte alla potenza del soprannaturale, dia ragione del miracolo, attestato dalla comune testimonianza dei credenti e subito iscritto nella storia⁵⁴.

Sorgono, così, le grandi raccolte agiografiche del *martirologium romanum*, degli *Acta Sanctorum*, dei *Gesta Episcoporum* e di tutta la

⁵⁴ Guarigioni straordinarie, scampati pericoli, castighi di empi, fenomeni meteorologici e naturali di sconosciuta origine, sono riconosciuti come manifestazione divina o come avvertimenti di origine soprannaturale, attuati per opera di un eletto di Dio (Cfr. *Dial.* II, 4, 1-3; 7, 1-2; 8, 5.7; 10, 1-2. Mi riferisco all'edizione critica *Dialogi*, I-II, a cura di A. de Vogüé - Pantin, SCh 251.260, Paris 1978-79. I codici usati dal de Vogüé sono: *Sangallensis* 213, saec. VIII med. e *Augustodunensis* 20, saec. VIII). Dal punto di vista storico, ogni altra valutazione del miracolo, della profezia o azione taumaturgica che non sia riportata alla fede di un Dio trascendente, buono e provvido, è priva di senso: "Il testo agiografico è, necessariamente, una sintesi che risponde a una sollecitazione di carattere storico e spirituale, politico ed economico, religioso e ascetico, ecclesiale e civico. È una fonte conoscitiva assai elementare, spesso vigorosa nei suoi riassunti sconcertanti e nel suo schematismo redazionale: due parti (*Vita et miracula*) o una parte soltanto (*Passio*)" (R. GRÉGOIRE, *Agiografia: tra storia, filosofia, teologia*, in *Santità e agiografia*, Atti dell'VIII Congresso di Terni a cura di G. Gordini, Genova 1991, p. 17).

letteratura agiografica che scandisce nei secoli il cammino dei cristiani. Girolamo, Gregorio di Tours, Paolo Diacono, fino ai Bollandisti⁵⁵ sono promotori del grande filone agiografico che percorre costantemente la storiografia dell'occidente cristiano⁵⁶.

In sintesi, si può, dunque, affermare che filosofia, teologia e storia, compresenti nella letteratura agiografica, formino la mentalità di un popolo, che, a sua volta, trasferisce nei suoi santi il proprio patrimonio culturale: È il momento in cui una letteratura così originale -malgrado la sua apparente monotonia- riesce a creare un'opinione, una mentalità, che applica alla cultura di un lungo millennio alcuni punti comuni che esprimono la continuità di una tradizione in cui s'incontrano"⁵⁷.

Per Gregorio Magno, dunque, Benedetto è il santo per eccellenza e i suoi miracoli conservano il sottile fascino di una Provvidenza benefica

⁵⁵ Per uno studio più approfondito sull'agiografia occidentale, cfr.: R. GRÉGOIRE, *Manuale di Agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano 1987; V. SAXER, *Atti dei martiri dei primi tre secoli*, in *Classici dello Spirito* 25, Padova 1984; J. FONTAINE, *Vie de S. Martin par Sulpice Sévère*, Sch., 103, Paris 1967-69, pp. 133-135; R. AIGRAN, *L'hagiographie. Les sources, ses méthodes, son histoire*, Paris 1953; F. GROSSI GONDI, *Principi e problemi di critica agiografica*, Roma 1919.

⁵⁶ Prima che il positivismo e l'immanentismo, fondamentali espressioni del pensiero moderno, avessero svalutato del tutto i valori della spiritualità religiosa nella storia: "Il santo è pertanto un 'attore sociale' che esprime una società e le sue necessità. A sua volta, quella società crea i suoi santi, i suoi intercessori, i suoi patroni cittadini, che ne offrono un'immagine emblematica totalizzante: Roma si concentra in Pietro e Paolo; Bologna sostituisce Pietro con Petronio; Venezia adotta Marco; (...) Compostella offrirà Giacomo; Gerusalemme indicherà il Sepolcro, e il Gargano Michele"(Grègoire, *Agiografia*, cit., p. 18.)

⁵⁷ *Ibidem*, p.18.

e quasi compiacente alle comuni opere dell'attività umana, entro cui si radica ed evolve la più genuina spiritualità cristiana. Di fatto, Gregorio persegue un preciso scopo parenetico e quasi catechistico: non narra mai solo per informare o semplicemente per istruire, ma soprattutto per edificare. Il fine di questa sua attività letteraria è del tutto pratico e di immediata utilità spirituale. Lo attesta la scelta stessa dello stile dialogico che ben si adatta all' argomento trattato. Del resto, aveva avuto a riguardo degli illustri predecessori: Platone e Cicerone, per questioni filosofiche; Giustino, Girolamo e Teodoreto, per questioni apologetiche; Cassiano, per le sue *Collationes*, che ebbero grande fortuna negli ambienti monastici.

Papa Gregorio comprese la grande forza insita nel monachesimo: non una realtà statica, ma una continua e dinamica ascensione verso un ideale di perfezione. Pertanto, veniamo a scoprire quasi il senso del meraviglioso nell'esistenza di Benedetto. Ed è così evidente che al progresso ascetico corrisponde parallelamente un crescendo nel campo dei prodigi. Con questa osservazione non si vuole minimamente negare la storicità dei miracoli, bensì affermare solo che tra i moltissimi episodi conosciuti da Gregorio, questi, con grande libertà, sceglie quanti gli sembrano più confacenti all'edificazione del lettore. Così è il racconto dello scampato pericolo del santo dall'avvelenamento che i suoi nemici gli avevano preparato⁵⁸ e del

⁵⁸ *Dial.* II, 8, 1-7, pp. 160-164.

provvidenziale ritrovamento di ingenti quantità di farina e di pane in tempo di carestia⁵⁹. Così dell'opportuno intervento del santo per impedire cadute pericolose di pietre nella fabbrica del monastero di Montecassino⁶⁰. Così è del falcetto caduto nel profondo del lago⁶¹, della guarigione del monaco indemoniato⁶² e della donna *mente capta*⁶³. Così è, infine, dell'improvviso temporale invocato dalla sorella Scolastica per poter restare più a lungo con lui, in preghiera per tutta la notte⁶⁴. Un precetto rigidissimo della Regola, infatti, impediva ogni contatto con il mondo femminile oltre le ore di luce. Il sorriso ammiccante di Scolastica, nel famoso affresco del Sacro Speco di Subiaco, sembra quasi sottolineare la bontà di Dio nell'accondiscendere al desiderio della santa.

Questa concezione della santità come impegno dominante della nuova società cristiana rivela le istanze spirituali e profonde di una tradizione in cui venivano esaltati i valori più autentici del Vangelo. Leggiamo in *Dialogi* II, 2,3:

⁵⁹ *Dial.* II, 21, 1-2, p. 198.

⁶⁰ *Dial.* II, 11, pp. 172-174.

⁶¹ *Dial.* II, 6,1, pp. 154-156.

⁶² *Dial.* II, 30, pp. 220-222.

⁶³ *Dial.* II, 38, 1, p. 246.

⁶⁴ *Dial.* II, 33, pp. 230-234.

Cooperunt postmodum multi iam mundum relinquere, atque ad eius magisterium festinare. Liber quippe a temptationis vitio, iure iam factus est virtutum magister.

Per riuscire in questo scopo, Gregorio Magno - che scrive appena un cinquantennio dopo la morte di Benedetto - mette comunque una cura speciale per raccontare cose vere e controllate, per mezzo di testimoni diretti: Costantino, Valentiniano, Simplicio, Onorato⁶⁵, come attesta egli stesso:

Huius ego omnia gesta non didici, sed pauca quae narro quattuor discipulis illius referentibus agnovi: Constantino scilicet, reverendissimo valde viro, qui ei in monasterii regimine successit; Valentiniano quoque, qui in multis annis Lateranensi monasterio praefuit; Simplicio, qui in congregationem illius post eum tertius rexit; Honorato etiam, qui nunc adhuc cellae eius, in qua prius conservatus fuerat, praeest⁶⁶.

A giustificazione di ciò, fa riferimento agli evangelisti Marco e Luca:

cum mihi luce clarius constet quia et Lucas Evangelium quod discripserunt non visu sed auditu dedicerunt⁶⁷.

Non per visione diretta delle cose, quindi, ma udendo la testimonianza di quelli che erano stati spettatori e partecipi degli avvenimenti. Dichiarazione, anche questa, di particolare interesse

⁶⁵ Costantino è il primo successore di Benedetto a Montecassino; Valentiniano fu dapprima monaco in Montecassino, dove fu discepolo diretto del santo, e quindi divenne abate di S. Pancrazio in Laterano; Simplicio divenne abate di Montecassino probabilmente alla morte di Costantino e curò la prima edizione della *Regula*; Onorato, abate in Subiaco, è ancora vivente all'epoca della stesura dei *Dialogi*.

⁶⁶ *Dial.* II, *Prol.* 2, p. 128.

⁶⁷ *Dial.* I, *Prol.* 10, p. 5.

sotto il punto di vista storico-letterario perché ci obbliga a constatare la straordinaria importanza che l'*auditu* ebbe nel mondo antico e medioevale, quando la Scrittura era un privilegio di pochi, mentre era in uso la trasmissione orale di notizie tramandate a memoria con una esattezza che si mantenne inalterata per secoli.

In sintesi, il racconto retorico dei miracoli nei *Dialogi* non è mai fine a se stesso, ma è in funzione di una dottrina e serve a chiarire questioni morali e ascetiche. È questo, forse, il motivo per cui nella sua opera, Gregorio Magno riserva un posto così eminente ad *abbas Benedictus* che risulta essere proprio la figura centrale di un mosaico, circondata da tanti altri personaggi minori, presentati nel I e nel III libro.

Infine il racconto, quasi a modo di un mazzo di fioretti, contiene però, anche numerosi dati storici verificabili: luoghi precisi⁶⁸, personaggi e testimoni noti a lui o al suo interlocutore, la cui esistenza è attestata anche da altre fonti⁶⁹, menzione di templi antichi di cui esistono ancora i resti⁷⁰, alcuni avvenimenti come la carestia del 537-38 in Campania. I lettori, del resto, non avrebbero prestato fede a Gregorio Magno se egli avesse completamente inventato i dati della

⁶⁸ Norcia, Roma, Subiaco, Terracina.

⁶⁹ Ad es.: il discepolo *Honoratus* nominato in *Dial.* II, *Prolog.* 2; II, 27, 3. Per lo studio del problema, cfr. A. PANTONI, *Un quesito su Onorato discepolo e testimone di S. Benedetto*, in "Rev. Ben." 17, 1970, pp. 327-338.

⁷⁰ Cfr. il racconto in *Dial.* II, 8, 10, pp. 166-168.

vita di Benedetto, dal momento che allora erano ancora troppo noti luoghi, persone e situazioni. Si può quindi concludere che, se da una parte alcune indicazioni di papa Gregorio vanno, forse, accolte con cautela dato il genere letterario e il fine particolare del suo racconto 'a lode di Cristo Salvatore'⁷¹, però altre ci permettono di tracciare in modo attendibile le linee generali dell'*homo Benedictus* e del suo tempo.

b. Le tappe di una vita Errore. Il segnalibro non è definito.

Benedetto nasce da famiglia di elevata condizione sociale nella valle di *Nursia*⁷², in Umbria, all'inizio del VI secolo⁷³. Così l'*incipit* del II libro dei *Dialogi*:

Fuit vir vitae venerabilis, gratia benedictus et nomine, ab ipso pueritiae suae tempore, cor gerens senile.

⁷¹*Vellem tibi in laudibus redemptoris de viri venerabilis Benedicti miraculis aliqua narrare (Dial. I, 12,7).*

⁷²L'austero stile di vita della provincia Valeria era proverbiale: *Austeritas Sabina, Nursina durities*. Gregorio Magno nei suoi *Dialogi* dimostra di essere ben informato sulla situazione ecclesiale della provincia: spesso riceve in visita persone provenienti da quella regione e presenta volentieri vescovi e monaci del posto. Inoltre, all'abate Valenzio che era originario della regione Valeria, Gregorio affiderà il suo monastero al *Clivus Scauri*.

⁷³Secondo la tradizione S. Benedetto è vissuto tra il 480 e il 547 circa, ma studi più recenti tendono a spostare le date in avanti di una decina d'anni e più (Cfr. S. Zincone, s. v. *Benedetto di Norcia*, in *Dizionario Patristico e di Antichità cristiana*, vol. I, cit., pp. 521-522).

Il giovane Benedetto viene a conoscenza del monachesimo proprio nella sua terra, in prossimità del paese natale. Infatti, sul luogo esistono tuttora grotte naturali che, si dice, fossero state abitate da eremiti⁷⁴.

In età giovanile è mandato a Roma per essere avviato agli studi letterari e all'attività civica:

Romae liberalibus litterarum studiis traditus fuerat⁷⁵.

Lì non trova, però, un ambiente favorevole alla sua crescita umana e spirituale per cui non porta a termine gli studi. Disgustato dall'atmosfera di questa città, decide di allontanarsene allo scopo di piacere solo a Dio:

Soli Deo placere desiderans, sanctae conversationis habitum quaesivit⁷⁶.

Quindi, senza indugio, abbandona lo studio, la casa e i beni paterni:

⁷⁴Secondo *Dial.* III, 14, 15: *Prioribus quoque temporibus Gothorum* (Teodorico 493-526) nella provincia Valeria, distante circa 10 km da Norcia, in una valle parallela (Valle Castoriana) vivevano in grotte gli eremiti Speranza, Eutichio, Fiorenzo. In seguito, essi svilupparono dalle loro laure dei cenobi. Nel presentare questi monaci, Gregorio mette in evidenza alcuni elementi che troviamo anche nella vita di Benedetto: Fiorenzo vive per tre anni in un anfratto e *vero simplicitati atque orationi deditam ducebat vita* (*Dial.* III, 15, 2); Euticio evangelizza pastori (*Dial.* III, 15, 3-4); Speranza muore stando in piedi nell'oratorio durante la salmodia e la sua anima si separa da lui sotto forma di Colomba, a significare con quale semplicità di cuore egli avesse servito Dio (*Dial.* IV, 8).

⁷⁵ *Dial.* II, *Prol.* 1, p. 126.

⁷⁶ *Ibidem.*

Eum, quem quasi in ingressum mundi posuerat, retraxit pedem. (...) Recessit igitur scienter nescius et sapienter indoctus⁷⁷.

Ma se il distacco da Roma e dagli studi profani fu, a quanto pare, improvviso, tuttavia il giovane Benedetto da principio non volle interrompere ogni relazione con i suoi simili. Per qualche tempo vive sui monti Sabini ad Effide⁷⁸, presso la chiesa di S. Pietro, in compagnia della fedele *nutrix* che gli era teneramente affezionata. Poco dopo, all'insaputa della buona nutrice, intraprende, come tanti monaci del suo tempo, la vita eremitica al fine di perseguire un più alto ideale di perfezione. Infatti:

Benedictus, plus appetens mala mundi perpeti quam laudes, pro Deo laboribus fatigari quam vitae huius favoribus extolli, nutricem suam occulte fugiens, deserti loci secessum petiit, cui Sublacum vocabulum est⁷⁹.

Si stabilisce nella Valle di *Sublacus*, situata circa 80 Km ad est di Roma: un luogo di suggestiva bellezza per i suoi pendii ricoperti di foreste, l'Aniene e il lago artificiale, oggi scomparso⁸⁰, da cui prese il nome di *sub-lacus* oppure *sub-laqueus*. Qui Benedetto, troncato in

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Si tratta probabilmente di un centro abitato corrispondente all'attuale Affile e distante da Subiaco circa 8 km, a sud.

⁷⁹ *Dial.* II, 1, 3, p. 130.

⁸⁰ Tacito in *Ann.* 14,22 allude a questo grande lago artificiale seguito da due più piccoli ottenuti con uno sbarramento sul fiume Aniene, per desiderio di Nerone. Questi laghi scomparvero nel 1305 e la zona fu successivamente bonificata.

modo assoluto il contatto col mondo, nascosto in un impervio *specus* oltre i ruderi della villa di Nerone, vive in austera solitudine nell'ascesi più rigida; è ormai in cammino verso quell'autentica purificazione interiore ad imitazione dei Padri del deserto:

Vir autem Dei ad eundem locum perveniens, in arctissimo specu se tradidit, tribusque annis, excepto romano monacho, hominibus incognitus mansit⁸¹.

È importante l'incontro di Benedetto col santo monaco Romano, lui pure eremita sotto la direzione di *abba* Adeodato, che viveva in una località sopra lo speco detta S. Biagio.

Gli eremiti nella valle sublacense erano numerosi e la santità della loro vita unitamente alla loro austerità era un forte richiamo per chi volesse tendere alla perfezione. Spesso avveniva che il romitaggio, per forza di cose, si trasformasse in *laura*⁸² e, poi, in cenobio.

Romano non solo gli offre aiuto materiale calando dall'alto della rupe un cestino con parte di cibo che egli stesso sottrae nascostamente dalla sua razione quotidiana, ma lo riveste anche dell'*habitus sanctus*⁸³, segno esteriore della consacrazione a Dio. L'investitura

⁸¹ *Dial.* II, 1, 4, p. 132.

⁸² Il termine *laura* (λαύρα= cammino stretto) indica, specie in Palestina, un monastero composto di un insieme di singole celle di semi-eremiti, i cellobiti. Essi, riuniti sotto la guida di un solo superiore come se si trattasse di un villaggio abitato da soli monaci, avente per centro la chiesa, si incontravano il sabato e la domenica per celebrare la liturgia e ricevere l'eucaristia, che, poi, portavano con sé (cfr. M.G. Mara, s. v. *laura*, in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. II, cit. pp. 1909-1910).

⁸³ Si tratta della 'melote', un mantelletto di pelle caprina, tipico dei monaci orientali, che richiama quello di Giovanni Battista (cfr. Mt. 3,4).

mette fine alla ricerca di Benedetto che, se prima era stato chiamato *puer*⁸⁴, ora assume il titolo di *vir Dei*⁸⁵. Come già fu per Paolo all'inizio del suo apostolato tra le genti, come allora fu per Benedetto alla soglia di un'epoca nuova da ricostruire sulle rovine del mondo antico, così sarà sempre per chiunque nella Chiesa vorrà essere e non solo sembrare discepolo autentico del Cristo. Del resto, non c'è altra via per conoscere se stessi che porsi in atteggiamento di ascolto e di disponibilità all'operare dello Spirito nella solitudine del cuore e della mente. Né si può pensare il deserto di Benedetto fatto di sola pace e quiete: oltre alle difficoltà materiali e a quelle tipiche della vita solitaria, ben presto si affaccia anche la stanchezza della vita ascetica. Era la tentazione dell'*acedia*, tanto temuta dai padri del monachesimo orientali: quello stato d'animo per cui il monaco si sentiva oppresso da una particolare forma di stanchezza, lasciandosi sopraffare dal tedio e dall'inutilità delle sue stesse azioni. Cessando, poi, di combattere, questi rischiava di adagiarsi nella mediocrità e, nell'assenza di gusto per le cose di Dio, nell'incapacità di amare, si sentiva travolto dalla tristezza. Gli antichi Padri chiamavano l'*acedia* anche il 'demone di mezzogiorno' e descrivevano con precisione quello stato in cui l'asceta, dopo aver conosciuto le consolazioni spirituali dell'inizio e il comportamento ardente della maturità,

⁸⁴ Cfr. *Dial.* II, 1, 2, p. 130.

⁸⁵ Cfr. *Dial.* II, 1, 4, p. 132.

rimetteva in discussione tutto il suo cammino⁸⁶. Leggiamo in *Dial II*, 2, 1:

Quadam vero die, dum solus esset temptator adfuit.

Inizialmente Benedetto fu provato da un merlo, *nigra parvaque avis*⁸⁷, poi da una *femina* che aveva precedentemente visto e ammirato:

Malignus spiritus ante eius mentis oculos reduxit, tantoque igne servi Dei animum in specie illius accendit, ut se in eius pectore amoris flamma vix caperet et iam paene deserere heremum voluptate victus deliberaret⁸⁸.

La tentazione stava per sopraffare la *ratio mentis*, allorché il *vir Dei*, illuminato dalla grazia, rientra in se stesso:

Exutus indumento nudum se in illis spinarum aculeis et urticarum incendiis proiecit, ibique diu volutatus, toto ex eis corpore vulneratus exiit, et per

⁸⁶ Attesta, infatti, Leloup: "È il grande dubbio: 'Non avrò esagerato? A che serve tutto questo tempo passato nel deserto?' Non si prova più alcun piacere nella liturgia e negli esercizi spirituali. Dio appare come una proiezione dell'uomo, un fantasma o un'idea frutto di umori infantili. Meglio allora lasciare la solitudine, essere utile nel mondo, fare qualcosa. Qualche volta il demone di mezzogiorno inciterà l'uomo casto e sobrio a recuperare il tempo perduto nel campo della sessualità o delle bevande forti" (*L'Esicasmò*, cit., p. 59).

⁸⁷ Il demonio prende specialmente la forma di un uccello anche in PALLADIO, *Hist. Laus.*, 18, 7, p. 83. La lotta contro il demonio è elemento peculiare delle biografie monastiche: È una continuazione della lotta del diavolo che Gesù per primo ha affrontato nel deserto tematizzata da san Paolo nella descrizione del combattimento spirituale che il battezzato deve sostenere (Eph 6, 12-13), è emblema della provocazione alla lotta che in ogni epoca si presenta per l'uomo nuovo - nato dal battesimo o dalla 'conversio' monastica - cui il diavolo pone sfide contro la libertà della dignità e l'interessa del suo essere uomo (M. G. BIANCO, *La Vita Romualdi e la Vita Antonii: motivi letterari tra continuità e innovazione*, Atti del Convegno Internazionale, Macerata 3-5 aprile 1990, p. 217).

⁸⁸ *Dial. II*, 2, 2, p. 138.

cutis vulnera eduxit a corpore vulnus mentis, quia voluptatem traxit in dolorem, cumque bene poenaliter arderet foris, extinxit quod inlicite ardebat intus. Vicit itaque peccatum, quia mutavit incendium⁸⁹.

Le pene esteriori calmano la tentazione interiore. Così Benedetto, in forza del suo gesto generoso e libero, ottiene in dono di saper domare per sempre le sue passioni carnali.

La vittoria su Satana e sulla tentazione rappresenta, agli occhi di Gregorio e di tutta la tradizione monastica⁹⁰, la prova evidente della sua maturità spirituale: egli è ormai capace di essere *abbas* e guida di quanti verranno a mettersi sotto la sua direzione. La sua vita appare ora come esempio di perfezione evangelica degna non solo di ammirazione e stupore, ma anche sorgente di imitazione ed emulazione. Questo, del resto, era lo scopo precipuo dell'autore dei *Dialogi*.

È ormai tempo che sia manifesta al mondo la santità del giovane eremita; se ne rende garante Dio stesso:

Benedicti vitam in exemplum hominibus demonstrare, ut posita super candelabrum lucerna claresceret, quatenus omnibus qui in domo sunt luceret⁹¹.

⁸⁹ Benedetto scaccia la tentazione con il dolore fisico come fa il giovane martire di cui parla GIROLAMO in *Vita Pauli*, 3: questi si taglia la lingua, *ac sic libidinis sensum succedens doloris magnitudo superavit*; o come fanno Ammonio ed Evagrio nel deserto (cfr. PALLADIO, *Hist. Laus.* 11, 4, cit., pp.53-55).

⁹⁰ Cfr. ATANASIO, *Vita Antonii*, 5-6; GIROLAMO, *V. Hil.* 5.

⁹¹ *Dial.* II, 1, 6, pp. 128-134.

Il Signore rivela il suo nascondiglio a un *presbyter* che lo rintraccia tra i dirupi dello speco ed insieme consumano la Pasqua:

Cumque oratione facta ed benedicentes omnipotentem Dominum consedissent, post dulcia vitae colloquia is qui advenerat presbyter dixit: 'Surge, et sumamus cibum'⁹², quia hodie Pascha est'. Cui vir Dei respondit, dicens: Scio quod Pascha est, quia videre te merui'⁹³.

Davvero iniziava una nuova tappa di vita per Benedetto; si era concluso un periodo della sua vita spirituale, si era compiuta un'esperienza che non doveva ripetersi più: "l'opera sarebbe stata d'ora innanzi, comunione con gli uomini, umano magistero di devozione e d'amore"⁹⁴.

Lo scoprono poi casualmente alcuni pastori che passano da quelle parti e rimangono così edificati dalle sue parole che, presto, insieme ad altri cominceranno a recarsi da lui per ascoltare consigli ed ammaestramenti e per lasciarsi edificare dalla sua condotta di vita.

Sono questi i primi elementi di vita attiva e di umana convivenza nelle giornate di Benedetto che rappresentano anche la sua prima opzione per il cenobio.

⁹² E' Evidente qui l'analogia con vari personaggi biblici dell'AT e con la narrazione della manifestazione di Cristo ai Magi (Mt. 2, 1-12) e ai pastori (Lc. 2, 8-20).

⁹³ *Dial.*II, 1, 7, p. 134. L'ignoranza circa la solennità ricorrente della S. Pasqua, implicava l'inosservanza della quaresima, che gli eremiti erano rigorosamente tenuti ad assolvere attraverso gli impegni di digiuno e preghiera (Cfr. CASSIANO, *Conl.* 21, 29).

⁹⁴ G. FALCO, *La Santa Romana Repubblica*, Milano-Napoli 1963, p. 83.

Ora, i monaci di un monastero non molto lontano da Subiaco⁹⁵, alla morte del loro abate, pregano Benedetto di assumere la guida della loro comunità; egli esita ad accettare l'invito perché vuole seguire un ideale di austera vita monastica e teme che non venga accolto. I suoi tentativi di riforma, infatti, non solo risulteranno inutili, ma anche sgraditi. Quei monaci, infastiditi dal suo esempio, dai suoi sermoni e dalle sue correzioni, tenteranno di eliminarlo offrendogli un calice di vino avvelenato. Ma Benedetto, illuminato da Dio, scopre il fatto e decide, dopo non molto tempo, di ritornare a Subiaco:

'Numquid non prius dixi quia vestris ac meis moribus non conveniret? Ite et iuxta mores vestros vobis patrem quaerite, quia me post haec habere minime potestis'.
Tunc ad locum dilectae solitudinis rediit, et solus in superni spectatoris oculis habitavit secum⁹⁶.

Papa Gregorio accenna alla generale, profonda corruzione del monastero ove l'opera di rinnovamento di Benedetto comunque sarebbe andata persa, mentre il rischio a cui il Santo andava incontro rimanendo, si sarebbe accresciuto fino a fargli perdere la tranquillità di coscienza, la pace del cuore e quella luce di contemplazione che rende fedele il *vir Dei*:

⁹⁵ Si tratta con ogni probabilità del monastero di Cosma e Damiano, situato a Vicovaro, non molto lontano da Subiaco. Per l'approfondimento, cfr. P. CAROSI, *Il primo monastero benedettino*, Roma 1956, p.48.

⁹⁶ *Dial.* II, 3,4-5, pp. 142-144.

(...) fortasse sui vigoris usum et modum tranquillitatis excederet, atque a contemplationis lumine mentis suae oculos declinasset⁹⁷.

Questa apparente fuga non è, quindi, spiegabile né con una debolezza momentanea né con la rinuncia ad una resistenza al male. Era altresì segno di grande forza, "segno dell'attesa fidente di un proprio mondo, tutto nuovo, diverso, che aspetta la sua ora, di una responsabilità che non si declina per una responsabilità infinitamente più grande in avvenire"⁹⁸.

Prudenza e fermezza, pazienza e consiglio sono virtù che Benedetto, all'epoca, già ricercava e che diverranno via via così connaturali fino a divenire espressione sempre più chiara dell'esercizio di una speciale paternità tra i fratelli.

Nella sua narrazione, Gregorio si compiace d'usare l'espressione "abitò con se stesso": egli ritiene che tutto stia nel profondo dell'anima, nel tenere serenamente "l'occhio della mente e del cuore" fisso nel Dio della forza e della pace:

Venerabilem virum secum habitasse dixerim, quia in sua semper custodia circumspectus, ante oculos conditoris se semper aspiciens, se semper examinans, extra se mentis suae oculos non divulgavit⁹⁹.

⁹⁷ *Dial.* II, 3,5, p. 144.

⁹⁸ Falco, *La Santa Romana Repubblica*, cit., p. 84.

⁹⁹ *Dial.* II, 3,7, p. 144.

Quindi, non fugge, ma semplicemente prosegue per la sua strada. Del resto, quei monaci rappresentavano il vecchio, la sterilità, un comunitarismo che sapeva troppo di istituzione umana: un mondo ben diverso dalla *novitas* evangelica dell'*habitare fratres in unum*¹⁰⁰. A Subiaco, sparsasi la fama della sua virtù, nuovi discepoli si radunano intorno a lui; Benedetto per loro organizza una forma di vita cenobitica in dodici monasteri sparsi su per le balze dei monti Simbruini; in ognuno di essi vivono dodici monaci, come era previsto nelle istituzioni dei Padri, sotto l'autorità e la guida paterna di un abate¹⁰¹. Ecco come il biografo ne dà notizia:

Cum sanctus vir in eadem solitudine virtutibus signisque succresceret, multi ab eo in loco eodem ad omnipotentis Dei sunt servitium congregati, ita ut illic duodecim monasteria cum omnipotentis Jesu Christi Domini opululatione construeret, in quibus statutis patribus duodenos monachos deputavit¹⁰².

Benedetto però riserva a sé la responsabilità del tredicesimo cenobio composto da quei pochi monaci che lui ritiene debbano essere ancora formati sotto la sua guida:

¹⁰⁰ Cfr. Ps 133 (132)

¹⁰¹Con questa disposizione si vuole dimostrare che la vita cenobitica condotta sotto un abate per Benedetto è sia una riattualizzazione delle dodici tribù d'Israele guidate da Mosè sia della Chiesa di Gesù fondata sui dodici Apostoli. Poiché in *Dial.* II, 3, 13 si presuppone anche un'unione di monasteri sui quali Benedetto esercita una vera autorità di capo, l'espressione *statutis patribus* ci orienta anche verso la concezione cenobitica di Pacomio, secondo la cui Regola il Superiore Generale ha pieni poteri su tutta la Congregazione e sopra i singoli membri (Cfr. PALLADIO, *Hist. Laus.* 59, 1, cit., p. 261).

¹⁰² *Dial.* II, 3, 13, pp. 148-150.

Paucos vero secum retinuit, quos adhuc in sua praesentia aptius euridiri iudicavit¹⁰³.

A questi si uniranno, in seguito, i figli del nobile romano *Euthicius* e del *patricius Tertullus*: da Roma, ove si era già diffusa la fama carismatica e taumaturgica di Benedetto. Essi stessi li accompagneranno presso il nuovo *magister* affinché si impegni ad educare *iunior Maurus et Placidus puerilius* al servizio di Dio¹⁰⁴.

Per questo scorcio della vita di Benedetto quasi trentennale nella sua dimora sublacense, i *Dialogi* ci offrono notizie quasi tutte di carattere miracoloso e carismatico. Tale è il racconto del monaco dissipato, o quello dell'acqua scaturita dalla roccia in cima al monte per dissetare i suoi *fratres*¹⁰⁵; tale è quello del monaco *Gothus* a cui sfugge la roncola di mano inabissandosi nel lago e subito ritrovata per la preghiera del Santo, oppure la semplice narrazione di Placido caduto nel lago e del suo salvataggio per opera di Mauro che, obbediente, cammina sulle acque senza accorgersene¹⁰⁶.

Abbas Benedictus pensa a tutto, ovunque è presente e dove non può giungere, colma il vuoto con l'azione taumaturgica. A tutti è manifesto

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ Cfr. *Dial.* II, 3, 14, p. 150.

¹⁰⁵ Cfr. *Dial.* II, 4,5, pp. 150-154.

¹⁰⁶ Cfr. *Dial.* II, 6,7, pp. 154-160.

il suo genio pratico e la sua parola di consolazione per ognuno. Dice a *Gothus* stupito:

Ecce, labora et noli contristari¹⁰⁷.

E al *frater Maurus*:

Curre, quia puer ille, qui ad hauriendam aquam perrexerat in lacum cecidit, iamque eum longius unda trahit¹⁰⁸.

Eppure l'opera di Benedetto, se da un lato era fonte d'ammirazione, dall'altro era motivo d'invidia e di ostilità; così intorno al 529 lascia Subiaco e si stabilisce a Montecassino, a circa 140 Km a sud di Roma. Qui, sul luogo stesso ove sorgeva un antico tempio pagano, fonda un nuovo monastero: abbatte un altare di Apollo per erigere al suo posto due oratori in onore di Martino e di Giovanni Battista¹⁰⁹.

È verosimile, tuttavia, che dietro il fatto contingente ed occasionale riguardante gli intrighi del *presbyter Florentius* si celasse la decisione di tentare un'altra forma di vita monastica, con l'istituzione di una

¹⁰⁷ *Dial.* II, 6, 2, pp. 154-156.

¹⁰⁸ *Dial.* II, 7, 1, pp. 156-158.

¹⁰⁹ Cfr. *Dial.* II, 8, 10-11, pp. 166-168.

comunità più forte¹¹⁰, priva, quindi, di quei difetti che Benedetto poteva aver riscontrato nella molteplicità dei piccoli cenobi¹¹¹.

I monasteri sublacensi continueranno a vivere autonomamente, mentre a Montecassino Benedetto scriverà la sua *Regula* chiamata così perché *ab hos quod oboedentium dirigat mores*¹¹². Avvalendosi della sua esperienza, scopre che la dimensione unicamente 'verticale' delle Regole esistenti necessita di un completamento in senso 'orizzontale': il Cristo non va riconosciuto solo nell'abate, ma anche nel fratello, nel povero, nell'ospite, nel malato. È l'umanesimo di Benedetto inteso come ricostruzione totale dell'uomo.

La profonda conoscenza dell'uomo che traspare da ogni episodio dei *Dialogi* genera in lui discrezione, delicatezza di modi, tratto di carità: ringrazia per ogni cosa, rispetta e accoglie tutti per quello che sono, anche nelle loro debolezze¹¹³. Il suo codice penale è un

¹¹⁰ *Coenobitarum fortissimum genus* (RB 1,13): è il genere di monaci che Benedetto preferisce perché il cenobita vive nel *Koinobion* (*koinos*= comune + *bios*= vita), ossia in una comune di vita che Benedetto traduce nel termine *monasterium*, 'casa di monaci'.

¹¹¹ Ne è testimonianza parziale il fatto stesso che, mentre Benedetto stava allontanandosi dai suoi monasteri di Subiaco, il *discipulus Maurus* lo raggiunge gioioso per annunciarli la morte improvvisa del nemico. Ma questi non condivide il sentimento del giovane monaco, anzi: *Quod vir Dei Benedictus audiens, sese in gravibus lamentis dedit, vel quia inimicus occubuit, vel quia de inimici morte discipulus exultavit* (*Dial.* II, 8, 10-11). Per cui non torna sui suoi passi, ma prosegue il suo viaggio non senza aver prima dato una penitenza al discepolo che per un tale messaggio, la morte di un nemico, aveva gioito.

¹¹² *Incipit textus Regulae*, 1.

¹¹³ Cfr. *Dial.* II, 25.27.32, pp. 212. 214. 226.

capolavoro di umana dolcezza, basta riferirci all'episodio del crudele barbaro *Zalla* nei confronti di un povero contadino:

Quadam vero die avaritiae suae aestu succensus, in rapinam rerum inhians, dum quendam rusticum tormentis crudelibus adfligeret eumque per supplicia diversa laniaret, victus poenis rusticus sese res suas Benedicto Dei famulo commendasse professus est¹¹⁴.

Il *vir Dei* con occhio misericordioso comprende il dolore e il disagio del contadino che è stato torturato e poi legato. Benedetto con un solo sguardo scioglie sia il povero dalle funi sia il feroce goto dalle pene dell'avarizia e dell'avidità tanto che *tremefactus* questi si getta ai suoi piedi. Poi lo invita alla sua mensa e pacatamente lo ammonisce.

Leggiamo in *Dial.* II, 31, 3:

Vir autem sanctus a lectione minime surrexit, sed vocatis fratribus eum introrsus tolli, ut benedictionem acciperet, praecepit.

Anche a Montecassino fioriscono miracoli ed opere prodigiose. Benedetto incarna sempre più la figura dell'*abbas* che consola e salva indistintamente poveri e ricchi, vincitori e vinti. Persino il terribile re Totila, desideroso di conoscerlo, va a trovarlo; poi, convinto del dono profetico del Santo, si prostra ai suoi piedi e chiede in cambio la sua preghiera¹¹⁵.

¹¹⁴ *Dial.* II, 31, 1-2, pp. 222-224.

¹¹⁵ *Dial.* II, 15, 1-4, pp. 182-184.

Dai fatti sin qui esposti emerge di Benedetto una personalità grave e remissiva, paterna ed esigente, amica dell'ordine, della misura e della pace. Appare senza dubbio uomo di autorità e nello stesso tempo capace di umile discrezione, avvalorata da bontà grande e delicata. Ha conoscenza della natura umana: ne comprende e promuove le possibilità d'eroismo, ma poiché è anche attento alle eventuali debolezze dell'uomo, accoglie sempre tutti col perdono. S'accosta con amore ad ognuno, pur privilegiando i più deboli, i piccoli, gli oppressi, i bisognosi. Nessuno mai s'allontana da lui se non con cuore più fiducioso ed animo pacificato.

L'iconografia più antica ce lo raffigura caratterizzato da alcuni segni particolari: la '*Regula*'¹¹⁶, suo capolavoro, uscito più dal cuore che dalla mente; il 'fascio di verghe'¹¹⁷ che hanno il significato simbolico di fermezza e rigore secondo i canoni più austeri della disciplina monastica; il 'pastorale'¹¹⁸ che, a partire dal secolo X in poi, è simbolo della sua autorità paterna e dignità ecclesiastica; il 'corvo'¹¹⁹,

¹¹⁶ Mi riferisco all'affresco scoperto nel 1940 presso la basilica di S. Ermete, a Roma, sulla via *Salaria vetus*. Benedetto tiene in mano il libro aperto verso colui che osserva e sulla pagina sinistra è scritto: *Initium Sapientiae timor Domini*, sull'altra invece *Benedictus*.

¹¹⁷ L'opera iconografica che raffigura il fascio di verghe - "l'incoronazione della Vergine" - è del pittore camaldolese Lorenzo Monaco degli Angeli (1370-1425) e si trova a Firenze presso gli Uffizi.

¹¹⁸ Tra le più antiche raffigurazioni del Santo con il pastorale: un affresco nell'atrio della basilica romana di S. Benedetto in Piscinula, non lontano da S. Crisologo.

¹¹⁹ Una statua marmorea di Benedetto con il corvo è visibile nella basilica di S. Pietro a Roma.

in ricordo di quello che a Subiaco ogni giorno andava a prendere cibo dalle mani del Santo e di quei tre che lo accompagnarono a Montecassino, secondo il carne di Marco¹²⁰; il 'calice spezzato'¹²¹ da cui esce una serpe alludendo chiaramente all'episodio dei monaci di Vicovaro.

Assai grande fu dunque l'influenza che *abbas Benedictus* esercitò su tutto il mondo cristiano e in modo particolare su quello monastico. L'arte trasse ispirazione soprattutto dalla serenità del suo volto e dalla gravità del portamento; la tradizione e religiosità popolare consegna alla memoria quella sua straordinaria capacità taumaturgica, insieme ad una personalità viva e forte con una sua propria esperienza e visione spirituale, a cui non manca, in molti tratti, neppure l'impronta del genio, specie là dov'è questione di tatto, equilibrio e fusione di amore umano con quello divino.

¹²⁰ È molto prezioso questo carne perché l'autore, probabilmente Marco di Cassino, visse con Benedetto e i suoi versi furono cari a tutti i monaci del Medioevo. Furono stampati la prima volta dai Bollandisti a Roma nel 1504. Oggi si trovano nella raccolta del Migne: PL 80,183. Dei tre corvi parla anche *Paolo Diacono* in *Historia Longobardorum*, I, 26: *Denique cum divina ammonitione a Sublacu in hunc, ubi requiescit, locum per quinquaginta ferme milia adventaret, tres eum corvi, quos alere solitus erat, sunt circumvolitantes secuti.*

¹²¹ L'episodio del calice spezzato è una delle sei scene rappresentanti la vita di Benedetto che è possibile ammirare presso lo Speco di Subiaco. Si tratta di affreschi risalenti al XII secolo, opera del Maestro Consolo. Ai fini di una più completa conoscenza dell'opera artistica sul Santo, cfr.: GREGORIO MAGNO, *Vita e miracoli di San Benedetto abate*, tr. di A. Fiorini con saggio iconografico a cura di I. Bocolini, Roma 1953.

Da Norcia a Roma, dal frastuono culturale alla solitudine, dall'eremo al cenobio: queste le tappe di una vita ben sintetizzate dal Santo stesso nella sua *Regula* al cap. IV:

Inimicos diligere..., pacem falsam non dare..., honorare omnes homines..., nihil amoris Christi praeponere.

2. RAPPRESENTANTE DI UN'EPOCA IN CRISI

Errore. Il segnalibro non è definito.

a. Realtà storico-religiosa

Errore. Il segnalibro non è definito.

Benedetto, pur vivendo nel monastero, non rimane estraneo alle vicende umane ed ecclesiali dei suoi contemporanei, ma partecipa alle tensioni del suo tempo. Secondo il racconto di Gregorio Magno, egli prende a cuore l'evangelizzazione della gente di campagna ed ha rapporti con persone ragguardevoli di Roma¹²³, di Cassino¹²⁴ e di altre località¹²⁵.

Poiché la sua vita si snoda tra il crollo dell'Impero romano d'occidente (476) e il tentativo di riconquista dell'Italia da parte dei

¹²²Per una precisa ambientazione storica: *La Chiesa cattolica nella Storia dell'Umanità*, Fasano 1963, vol. I, specie P. Brezzi pp. 109-154 e V. Monachino pp. 155-196; A. VISCARDI, *Le origini*, Milano 1950; J. DECARREAUX, *Les moines et la civilisation en Occident. Des invasions à Charlemagne*, Paris 1962; Luiselli, *Indirizzo*, cit., pp. 505-534; *La società dell'Italia romano-gotica*, in Atti del 7° Congresso Internazionale di studi sull'alto Medioevo, Norcia-Subiaco-Cassino-Montecassino, 29 sett.-5 ott. 1980, I, Spoleto 1982, pp. 49ss.; *Cassiodoro e la storia dei Goti*, in *Passaggio dal mondo antico al Medioevo. Da Teodosio a san Gregorio Magno*, Atti del Convegno internazionale, Roma 25-28 maggio 1977, Accademia nazionale dei Lincei, Roma 1980, pp. 225-365.; *Storia culturale. Parte terza: l'età romano-barbarica*, cit., pp. 359-521.

¹²³ *Dial.* II, 3, 14, p. 150.

¹²⁴ *Dial.* II, 17, 35, pp. 192-194; 236-242.

¹²⁵*Dial.* II, 26: *inlustri viro Aptonio*; *Dial.* II, 15, 35, 4: il vescovo dell'*Ecclesiae Cunosine* e *Germano episcopo*; *Dial.* II, 23, 2: *sanctimoniales feminae nobiliori genere* e novizi di nobile famiglia (*Dial.* II, 20, 1). Sembra pure che Benedetto abbia fatto le sue fondazioni su terreni pubblici: a Subiaco negli edifici dell'antica *Villa Neros*, a Montecassino in un'area appartenente al fisco.

bizantini con la guerra greco-gotica (535-553), egli sperimenta l'ultima fioritura dei valori della tradizione romana e quella bizantina, e conosce nello stesso tempo le forti crisi cui entrambe sono soggette.

Una prima parte della sua vita si svolge al tempo dell'invasione degli Ostrogoti, guidati dal re Teoderico (439-526) che, formalmente, governerà Ravenna a nome dell'imperatore d'oriente, ma, in pratica, lo farà in modo autonomo, poiché i suoi interessi non coincidevano con quelli bizantini.

Invasori e Romani dapprima vivono l'uno accanto all'altro, separatamente, ma poi i Goti, cristianizzati superficialmente, si professano con facilità favorevoli all'arianesimo¹²⁶ che negava la divinità di Cristo. Si spiegano così sia il forte cristocentrismo di Benedetto, sia la sua venerazione per la Trinità¹²⁷ : forse, una probabile reazione di difesa contro l'eresia ariana ormai diffusa.

Negli anni della giovinezza egli probabilmente assiste direttamente ai lunghi e sanguinosi tumulti che erano sorti a Roma a causa di uno scisma, per cui una minoranza filobizantina accusa di ambiguità papa Simmaco (498-514), opponendogli l'antipapa Lorenzo.

¹²⁶ Per l'approfondimento, rimando a M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975; *L'incidenza dell'arianesimo nel rapporto tra romani e barbari*, in *Passaggio*, cit., pp. 367ss; *L'arianesimo di Ulfila*, in "Romanobarbarica" 1, 1976, pp. 297ss.

¹²⁷ Cfr. RB 4, 21: *nihil amoris Christi praeponere*; RB 5, 2: *qui nihil sibi a Christo carius*; *Prol.* 8; RB 5,1-10; 9, 67: *surgat ob honorem et reverentiam sanctae Trinitatis*.

In questo quadro di decadenza e di morte si va faticosamente ricostruendo la nuova società cristiana negli adattamenti alla cruda realtà per la sopravvivenza e nell'attesa della speranza ultima. In tanto travaglio, in tanta crisi e sfacelo politico-religioso, il monastero, specie il mondo benedettino, rappresentano quasi la roccaforte della stessa spiritualità cristiana; la *Regula Benedicti* stessa s'impone come norma che disciplina e mantiene salda, nell'esercizio quotidiano, le virtù evangeliche.

Con la morte di Teoderico nel 526 e l'intronizzazione dell'imperatore di Costantinopoli Giustiniano I (527-565), si apre un nuovo periodo, dominato dall'influenza e dalla potenza di Bisanzio. Preoccupato soprattutto dell'unità politica e religiosa¹²⁸ e del suo impero, Giustiniano occupa l'Italia dal 535 al 553, fino ad ottenere vittoria definitiva sui Goti. Ovunque, ma specialmente a Roma, gli sconvolgimenti bellici causano grave sofferenza; non è certo improbabile che la stessa povertà del monastero di Benedetto, quale emerge dalla *Regula*¹²⁹, dipenda proprio dallo stato di guerra e dalle sue inevitabili conseguenze.

¹²⁸ Giustiniano cerca anche di rimuovere il residui di credenze pagane e chiude la scuola filosofica di Atene nel 529, che è anche la data tradizionale della fondazione del monastero di Montecassino.

¹²⁹ RB 2, 33-36; 39, 2-3. 6-9; 40, 8: *ubi autem necessitas loci exposcit, ut nec suprascripta mensura inveniri possit, sed multo minus aut ex toto nihil benedicant Deum qui ibi habitant, et non murmurent.*

L'influsso e la presenza dei Bizantini si risente un po' ovunque: sempre nella *Regula*, nel capitolo riguardante l'elezione dell'abate, Benedetto usa una disposizione di papa Pelagio I del febbraio 559 che, in parte, risale già ad un editto di Giustiniano¹³⁰. Stando poi alla biografia di Gregorio, pare che Benedetto abbia vari contatti sia con rappresentanti della Chiesa conoscitori della teologia d'oriente sia con lo stesso monachesimo orientale¹³¹. Infatti in questo periodo, molti monaci orientali vengono a stabilirsi in Italia, dove erigono numerosi Oratori, dando così nuovi impulsi alla vita spirituale. Attraverso costoro Benedetto potrà conoscere direttamente o indirettamente la loro spiritualità¹³².

¹³⁰ Cfr. PELAGIO I, *Ep.* 28; GIUSTINIANO, *Nov.* 123, c. 34 (del 1° maggio 546). Per l'elezione (RB, 64) non vale tanto il criterio secondo ordine di anzianità dei monaci, quanto quello di una condotta di vita santa. Il nuovo abate, riconosciuto dal vescovo del luogo, deve essere degno di tale carica, poiché è infatti il vescovo il superiore gerarchico del monastero e sarebbe "errore di prospettiva pensare il monastero di allora fuori dal quadro della organizzazione diocesana" (A. LENTINI, *S. Benedetto. La Regola, testo, versione e commento*, Montecassino 1947, p.548).

¹³¹ Cfr. *Dial.* II, 31: Zalla è di fede ariana e gli ariani avevano i loro vescovi e le loro chiese, per esempio, a Ravenna e a Roma. La Chiesa di S. Agata dei Goti in Roma fu adibita al culto cattolico solo con Gregorio Magno morto nel 604. Non possiamo dimenticare che Dionigi il Piccolo era nativo della provincia romana *Scythia minor*, ma, da monaco, visse a Roma dal 500 al 545 ca. Fu amico di Cassiodoro e, buon conoscitore del greco e del latino, fu uno dei principali mediatori della cultura ecclesiastica greca in occidente per la sua opera di traduttore, canonista e computista. Basti ricordare la *Vita Pachomii, De creatione hominis* di Gregorio di Nissa e la raccolta del *Codex canonum ecclesiasticorum*, per cui può essere considerato l'iniziatore del diritto canonico.

¹³² Penso ad alcuni motivi dell'arte bizantina presenti nella tradizione benedettina: la croce gemmata, la centralità di Cristo spesso circondato da angeli. Cfr. RB 7, 13.28; 19, 6: *ergo consideremus qualiter oporteat in conspectu divinitatis et angelorum eius esse.*

Questo, forse, è anche il tempo storico in cui Benedetto può aver conosciuto un relativo periodo di pace: il monastero, ora, rappresenta il centro spirituale di una società che si contrappone nettamente al costume, alle istituzioni e agli ideali di vita della società antica. Intorno al monastero si raccolgono i volghi dispersi e si ricostruiscono le maglie del vivere civile.

Dal VI all'XI secolo, la civiltà dell'occidente cristiano ha avuto nel monastero il centro più vitale per la ricostruzione di una nuova società che, proprio nell'XI secolo, darà vigore alla rinascita dell'Europa: nell'estensione della coltura dei campi, nel rinvigorimento delle arti e della cultura, nella paziente attività degli amanuensi, nel sentimento della dignità dell'uomo, nel nuovo fervore religioso della Chiesa.

Nella *Regula Benedicti* sono, infatti, delineati con incisiva semplicità gli ideali di questa società cristiana tutta dedicata alla lode di Dio e all'esercizio operoso della santità, nello studio della Parola divina e nel lavoro necessario per le esigenze elementari dell'esistenza e per fuggire l'ozio, che costituisce la condizione più favorevole alle tentazioni del maligno.

Così il monastero, pur essendo una società spirituale rigidamente chiusa al mondo, accentrata sotto l'autorità assoluta dell'abate, risponde anche a criteri di economia storico-religiosi ben più grandi perché esso è anche aperto ai pellegrini, ai poveri, a tutti coloro che cercano, nel silenzio e nella mortificazione, il contatto con il Dio vivente.

Purtroppo l'ultima parte della vita di Benedetto si svolge in un periodo ben più triste dei precedenti. Nel 568 l'Italia è invasa dai Longobardi provenienti dall'Europa nord-orientale. Pagani, da poco e superficialmente convertiti all'arianesimo, essi si mostrano duri e intransigenti verso tutta la popolazione, non esclusa la Chiesa cattolica¹³³. I nuovi potenti si impadroniscono dell'Italia romana con armi, ma anche con saccheggi, distruzioni di città, occupazione di campagne. Spesso compiono veri e propri atti di persecuzione¹³⁴ e nessun monastero che si trovi sul loro cammino viene risparmiato.

Durante il pontificato di papa Benedetto I (575-579) che invano chiede a Bisanzio aiuto contro i Longobardi, costoro radono al suolo il monastero di Montecassino¹³⁵, e la comunità, insieme a molti altri monaci dei territori vicini, è costretta a cercare rifugio a Roma. Tale fatto, del resto, era stato previsto dallo stesso Benedetto ed è raccontato in *Dial.* II, 17:

¹³³ Per questo "la comune e tradizionale mentalità classica vedeva i barbari situati al di fuori delle civiltà greco-romana e li considerava caratterizzati da 'feritas, immanitas, crudelitas, saevitia' etc. I cristiani vedevano i pagani situati al di fuori dell'orizzonte salvifico cristiano e li sapevano crudeli persecutori del cristianesimo. Di qui, con facile dinamica, l'accusa di barbarità rivolta dai cristiani ai pagani" (B. Luiselli, *Storia culturale*, cit., p. 150).

¹³⁴ Cfr. *Dial.* II, 31, 1: *Gothorum quidam, Zalla nomini, perfidiae fuit arriane, qui Totilae regis eorum temporibus contra catholicae ecclesiae religiosos viros ardore inmanissimae crudelitatis exarsit.*

¹³⁵ La distruzione avviene forse intorno al 577. Ne parla anche Paolo Diacono in *Historia Longobardorum*, IV, 17. Precisa, inoltre, che il monastero sarà edificato centodieci anni dopo (VI, 40), ma in effetti ciò avverrà nel 717.

Omne hoc monasterium quod construxi, et cuncta quae fratribus praeparavi, omnipotentis Dei iudicio gentibus tradita sunt.

Non molto tempo dopo siederà sulla cattedra di Pietro Gregorio I Magno: è l'anno 590.

b. Realtà culturale nell'economia di una tradizione monasticaErrore. Il segnalibro non è definito.

Le invasioni barbariche, come ho già avuto modo di accennare, se realmente hanno influito in modo negativo sulle sorti della letteratura tuttavia non la inaridirono affatto. In un'epoca caratterizzata dallo sfacelo dell'Impero e delle massicce migrazioni di popoli slavi e germanici, spesso la Chiesa con i suoi santi e i suoi vescovi, rappresentò l'unico potere degno del loro rispetto. Come se non bastasse, i nuovi popoli d'occidente nati per lo più dalla fusione delle genti italiche con i barbari, ricevono le prime nozioni di cultura imparando ad amare il lavoro e a stimare i tesori delle generazioni passate proprio frequentando una medesima scuola: il monastero e la sua attività pedagogica.

Non è quindi tempo di oscurantismo culturale e tantomeno mancata sapienza cristiana. L'epoca di Benedetto vede lo splendore di Severino Boezio, la saggia e aperta *ratio studiorum* di Cassiodoro e la non meno grande attività giuridica di Giustiniano. Fiorente è la scuola

teologica e monastica di Lerino nella quale si fronteggiavano fautori ed avversari del semipelagianismo; la scuola ha in Cesario, vescovo di Arles, il più celebre dottore. La Gallia settentrionale è ben rappresentata dall'erudito e santo vescovo Gregorio di Tours.

Nella penisola italica sono sempre molto attivi i centri culturali dell'Italia centro-meridionale, di Roma e di Ravenna in particolare, luoghi in cui l'antica continuità con la tradizione dell'impero di Costantinopoli non si era, del resto, mai interrotta¹³⁶.

Sono del VI secolo i *verba seniorum*, celebri raccolte di episodi edificanti¹³⁷, che Benedetto certamente conosce e di cui fa uso nella traduzione latina per opera del diacono Pelagio, futuro pontefice: se ne trova infatti eco nella *Regula*¹³⁸. Gli storici stessi ritengono non sia arbitrario pensare che ne venga in possesso attraverso il vescovo Sabino di Canosa, *quem vir Dei pro vitae suae merito valde diligebat*¹³⁹.

¹³⁶ Oltre agli studi già citati precedentemente, vedi: L. SALVATORELLI, *S. Benedetto e l'Italia del suo tempo*, Roma 1929; I. SCHUSTER, *Storia di San Benedetto e dei suoi tempi*, Vilborne 1953.

¹³⁷ Di questi scritti, *Apoftegmi* o *Detti dei Padri*, ho già esposto esaurientemente nel primo capitolo (Cfr. pp. 16-22). Per un approfondimento delle *Vitae Patrum*, cfr. G. TURBESSI, *Ascetismo e monachesimo prebenedettino*, Roma 1961, pp. 149-166; CAMPO-DRAGHI, *Detti e fatti dei Padri del deserto*, Milano 1975; G. VANNUCCI, *Le parole dei padri del deserto*, Firenze 1979; T. MERTON, *La sapienza del deserto*, in *Abba, dimmi una parola*, cit., pp. 13-31.

¹³⁸ RB 9, 8; 18, 25; 42, 3; 48, 8; 73, 2.4-5: *Necnon et Collationes Patrum..., Regula sancti Patris nostri Basilii*

¹³⁹ *Dial.* II, 15, pp. 182-184.

Non mi sembra improprio elencare tra le opere culturali del VI secolo la stessa *Regula Benedicti* che Gregorio Magno non solo loda in quanto eccellente per la *discretio* del vivere, ma anche per averle dato una splendida forma:

Nam scripsit (*Benedictus*) monachorum regulam discretione praecipuam, sermone luculentam. Cuius si quis velit subtilius mores vitamque cognoscere, potest in eadem institutione regulae omnes magisterii illius actus invenire, quia sanctus vir nullo modo potuit aliter docere quam vixit¹⁴⁰.

¹⁴⁰*Dial.* II, 36, p. 242.

2. LO STILE DELLA RB

Errore. Il segnalibro non è definito.

La lingua di Benedetto non è paragonabile a quella dei classici latini in quanto diversi sono i criteri e le scelte stilistiche del suo tempo rispetto a quelle del mondo classico.

La *Regula Benedicti* nelle sue varie manifestazioni popolari e pratiche, reca l'impronta di un'epoca in cui in Italia la rottura definitiva tra la lingua parlata e quella letteraria - lingua che ben presto si trasformerà in latino medioevale- non ha ancora avuto luogo. Ecco perché gli elementi popolari che Benedetto usa volutamente e che tornano a scapito di una lingua letteraria propriamente detta, rendono invece il suo discorrere, espressione viva, semplice, assai vicina per la struttura sintetica e grammaticale alla lingua corrente usata dalle popolazioni dell'Italia centrale di ceto medio e superiore.

Tenendo conto di queste generali condizioni dell'evoluzione linguistica, la RB non sfigura affatto nella produzione letteraria del VI secolo, pervasa com'è di un grande senso di dignità e di nobiltà, nel suo rifuggire espressioni troppo crude e nel mitigare ogni eccesso verbale. Benedetto inoltre sa evitare i toni troppo sentenziosi e moraleggianti di alcune regole coeve¹⁴¹, limitandosi a citazioni essenziali della Sacra Scrittura e dei Padri, senza adoperare quei

¹⁴¹Per una conoscenza più precisa dell'argomento: G. PENCO, *S. Benedicti. Regula*, Firenze 1958, pp.32-41.

vocaboli troppo tecnici della terminologia monastica del tempo, pur rimanendo dentro il solco di una tradizione precisa¹⁴². Volgarismi, locuzioni proverbiali, espressioni proprie del linguaggio monastico, calchi dal greco, compaiono in misura minima nella *Regula*; si possono invece apprezzare l'eleganza e la sobrietà del testo facendo riferimento al tempo storico in cui la RB è stata scritta. Si direbbe che volutamente Benedetto rifugga da una fraseologia troppo ricercata o tecnica per poter parlare il linguaggio comune, quello semplice, piano e conciso dei fedeli. Egli precisa che la sua *Regula* è per principianti, cioè per coloro che sono ancora fuori dalla vera vita monastica¹⁴³; questi non potevano quindi conoscere la terminologia intramonastica. Di qui l'adattabilità e l'universalità della sua *Regula* che anche nel campo linguistico non accoglie tanti elementi inevitabilmente caduchi.

Qualche sottolineatura del suo stile conciso: è costante abitudine di Benedetto esprimere un concetto accostando due termini sinonimi, per esempio: *difficilem et arduam* (RB 2, 31); *vita et moribus* (RB 32, 2); *arbitrio et potestate* (RB 39, 6); *elationem aut superbiam* (RB 62, 2); *invidiae aut zeli* (RB 65, 22).

Per evidenziare ancor più questo particolarissimo modo di procedere basterà notare come, là dove egli si appoggia ad un testo

¹⁴² Lo stesso Girolamo scrivendo o parlando di cose monastiche abbandona lo stile sostenuto per una forma più semplice e piana. I *Pachomiana*, regole o catechesi copte tradotte da una versione greca dopo la morte di Paola nel 404.

¹⁴³ RB 73, 8: *...hanc minimam inchoationis Regulam descriptam adiuvante Christo perfice.*

conosciuto, dove questo esprime un concetto con un termine unico, Benedetto ne aggiunge un secondo formando una coppia di due sostantivi o aggettivi, e imprimendo in tal modo un segno della sua rielaborazione del testo medesimo:

RM 2, 17: <i>in bonis actibus</i>	RB 2, 17: <i>in bonis actibus</i> aut oboedentia
RM 2, 20: <i>meliores factis</i>	RB 2, 21: <i>meliores...in operibus bonis</i> et humiles
RM 2, 25: <i>inrepet</i>	RB 2, 25: <i>inrepat</i> et corripiat
RM 48,10: <i>brevem</i>	RB 20,4: <i>brevis</i> et pura
Aug. Reg. 13: <i>sine murmure</i>	RB 35, 13: <i>sine murmuratione</i>
Aug. Reg. 7: <i>agat</i>	RB 52,1: <i>geratur</i> aut condatur

Del resto, la ripetizione è uno dei tratti più salienti dello stile di Benedetto¹⁴⁴. Tuttavia, nel suo modo accurato di variare le espressioni, egli non si ripete, anzi, talora interviene perfino a correggere le ripetizioni delle sue fonti¹⁴⁵.

Non mancano nella *Regula* alcuni elementi d'indiscutibile provenienza dalla romanità. Se forse è esagerato parlare dello spirito giuridico romano come di una caratteristica fondamentale, non si può tuttavia negare che la RB contenga più di un elemento del diritto romano: è dimostrato dall'uso di termini caratteristici quali

¹⁴⁴ Cfr. A.BORIAS, *La répétition dans la Règle de saint Benoît*, in "Rev. Ben." 73, 1963, pp.111-126 e 75, 1965, pp.312-328.

¹⁴⁵ Cfr. RB 2, 4.21; 4, 73; 5, 3. 10. 14; 7, 6. 8. 18.

*usufructus*¹⁴⁶, *peculium*¹⁴⁷, *petitio*¹⁴⁸, e forse, originariamente, lo stesso termine di *schola*¹⁴⁹, che Benedetto usa per indicare la vita monastica dei suoi cenobiti. Il senso giuridico, unito ad un grande spirito di fede, deve aver contribuito alla formulazione di RB 59 e 58; quest'ultimo riguardante la procedura da usarsi per l'accettazione degli adulti nel cenobio. Nessuno prima di Benedetto ne aveva fissato i termini in modo così preciso, rivestendoli di formalità giuridiche. Tutto è regolato minuziosamente: l'ingresso in noviziato, la professione e le sue conseguenze, le eventuali donazioni al monastero. Così documenti scritti, da lui voluti e per la professione monastica e per le donazioni, da un lato attestano la responsabilità degli atti compiuti, dall'altro stroncano definitivamente il passo ad eventuali pretesti o contestazioni.

Talvolta una stessa parola può essere usata nello stesso tempo sia con il significato comune del latino cristiano sia con quello proprio del linguaggio monastico. Si crea in tal modo una polisemia, fenomeno usuale in tutte le lingue di civiltà sviluppate. A questo proposito è tipico il vocabolo *Missa* che in RB 38, 2 e 60, 4 esprime il concetto usuale del latino cristiano: *Qui ingrediens post Missas et*

¹⁴⁶ RB 59, 5: *reservato sibi...usufructu.*

¹⁴⁷ RB 49, 5 e 55, 16. 18.

¹⁴⁸ RB 58, 3. 19-20. 29; 59, 1-3.8: *simpliciter petitionem faciant.*

¹⁴⁹ *Prol.* 45: *constituenda est...dominici schola servitii.*

communione...(=Messa); mentre in RB 17, 4 e 35, 14 ha il significato di congedo: *In diebus tamen sollemnibus usque ad missas sustineat* (=missio, dimissio). Non si può escludere, comunque, l'influsso della tradizione letteraria nella lingua della *Regula*, perché è palese nel frequente uso di clausole oratorie, ritmiche e persino metriche o di altri elementi stilistici della retorica antica. Tale ritmo non intralcia né infastidisce il corso dei pensieri, ma dà colore ai passi di carattere esortativo e morale. Non mancano naturalmente particolarità nel *modus scribendi* di Benedetto soprattutto quando il discorso si fa più concitato o il tono più familiare: lascia frasi in sospenso per seguire un altro corso di idee, cambia il caso lungo una enumerazione, presenta discordanza tra genere e numero¹⁵⁰.

Il cambiamento di tono può essere anche una dimostrazione del suo gusto letterario, di cui però non fa mai sfoggio, e della sua poliedrica personalità.

Con un tale *magister*, anche i suoi monaci, come già i discepoli di Pacomio, dovettero imparare a leggere e a scrivere, altrimenti non era loro possibile accedere alla conoscenza delle Sacre Scritture. Se la letteratura non era affatto un presupposto o un fine della loro scelta ascetica, ne era però condizione e strumento. Tale necessità determinò all'interno dei monasteri lo sviluppo degli studi letterari, la conoscenza dei classici e delle relative regole grammaticali e stilistiche. Unici

¹⁵⁰ Rimando allo studio di A. LENTINI, *Il ritmo prosaico nella Regola di S. Benedetto*, Montecassino 1943, specialmente pp.102-111.

alfabetizzati in una società prevalentemente analfabeta, i monaci si dedicarono a ricopiare manoscritti e riprodurre codici, dando vita ai celebri *scriptoria*. Con il tempo e per forza di cose, durante il Medioevo, guadagnarono il monopolio delle traduzioni, dei commenti, della conservazione di opere antiche. La lontana decisione di Benedetto di abbandonare la scuola romana, si convertiva in quella realtà rovesciata.

In una società sostanzialmente religiosa, che viveva in simbiosi con la Chiesa, i monaci si alzavano nel mezzo della notte per rendere lode a Dio e lo celebravano poi sette volte durante il giorno: erano perciò il più perfetto genere di uomini che la gerarchia sociale potesse desiderare. Il potere politico, sempre bisognoso del rispetto ecclesiastico, teneva in gran conto i loro Oratori, i refettori sempre ospitali, le laboriose farmacie, le ricche biblioteche, le solerti officine e le stalle ben governate, dove la vita del contado trovava il suo naturale punto di riferimento. Accadeva una sorta di paradosso: la scelta della fuga dal mondo aveva prodotto una grande azione civilizzatrice sul mondo. La *Regula Benedicti*, nel tempo, era divenuta alimento e stimolo per una nuova forma civile, contribuendo addirittura a dare avvio ad una riedizione cristiana dell'impero.

In tutto questo, invero, Benedetto è e rimane un asceta, un maestro di asceti, un legislatore, soprattutto *monachus* e *abbas*. La sua *Regula* comunque può essere considerata l'unico veicolo grazie al quale

l'antico monachesimo si trasmette agli uomini del Medioevo, benchè l'autore abbia avuto tutt'altra idea sulla sua opera:

Regulam autem hanc descripsimus, ut hanc observantes in monasteriis aliquatenus vel honestatem morum aut initium conversationis nos demonstramus habere. Ceterum ad perfectionem conservationis qui festinat, sunt doctrinae sanctorum Patrum, quarum perducatur hominem ad celsitudinem perfectionis¹⁵¹.

Eppure proprio in questo gesto di consapevole modestia si palesa il carattere della sua principale grandezza. Il *monachus* viene ripetutamente invitato a superare la norma ed è sostenuto nel suo impegno; la *Regula*, pur nella sua amorevole ed equilibrata indulgenza, non permette che la tensione verso la perfezione si esaurisca né che si affievolisca il fervore.

'Questa piccola Regola scritta per principianti'¹⁵² non è perfetta: ma, forse, proprio da ciò proviene la sua inesaurita vitalità che rende ancora tanto viva la persona e il carisma del suo autore.

¹⁵¹ RB 73, 1-2.

¹⁵² Cfr. RB 73, 8.

CAPITOLO TERZO

*Militans sub Regula...Errore. Il segnalibro non è
definito.*

1. NATURA E GENESI DELLA SPIRITUALITÀ MONASTICA IN BENEDETTO

segnalibro non è definito.

a. Dal *canon* alla *Regula*: norma e legge del *monachus*

Il segnalibro non è definito.

Il processo di istituzionalizzazione del monachesimo avviene attraverso la stesura di una Regola, documento costituzionale di un Ordine religioso.

Nei primi secoli cristiani non si hanno notizie a riguardo. Si accenna però, ad alcune 'vergini', iscritte nel *canon*¹⁵³, cioè nelle liste della Chiesa locale e che collaboravano alla liturgia e alle opere di carità di questa. Ricevevano da essa sussidi, ed erano, naturalmente, sottoposte anche ad una certa disciplina, benché non fosse scritta. Gli 'asceti uomini', che pure erano più liberi perché non dipendenti da sovvenzioni, dovevano però rendere conto ai vescovi della loro attività. Gli stessi documenti d'epoca, quando vogliono giustificare la tradizione della Chiesa, in genere si richiamano all'autorità degli

¹⁵³ 'Canone' e anche 'canonico' sono termini di origine greca che inizialmente indicavano il fusto di una canna e, per estensione, ogni bastone diritto e lungo. Dal fatto che gli antichi si servivano della canna per misurare, ne derivò che canone, lista, significasse anche misura, regolo, e per metonimia: misurato, regolato. Tale significato, che riflette l'ideale greco della misura, è presente anche in 2 Cor 10, 13.16, dove san Paolo afferma di attenersi al campo di apostolato che gli è stato assegnato, 'misurato'.

Apostoli. Questa pseudo-apostolicità significa un costume immemorabile.

Il concetto di Regola nasce in Occidente presso i giuristi e la Curia del XII secolo¹⁵⁴. Del resto, come ho potuto già rilevare nel primo capitolo, le prime forme di vita monastica, nascono spontaneamente all'interno di movimenti popolari, senza alcuna pianificazione e senza esplicita volontà dell'autorità gerarchica. Se nessuna programmazione presiede alla nascita del primo monachesimo, in quanto spinto da circostanze storico-sociali o dall'ispirazione di un iniziatore, l'obiettivo che questi gruppi eterogenei si prefiggono è lo stesso: ritornare ad uno stile di vita cristiana più evangelica.

Due figure di laici, *monachi*, meglio di altri esprimono questo primo impulso: Antonio e Pacomio. Quest'ultimo fonderà una comunità numerosa, chiusa in se stessa e fortemente strutturata dando origine al 'cenobitismo'; Antonio, invece, sarà promotore di una forma di vita dai contorni poco definiti alla quale successivamente verrà dato il nome di 'semi-anacoretismo'.

Ma l'intraprendere vie nuove implica necessariamente una pedagogia, richiede un metodo e un ambiente di vita idonei.

A prescindere dalle differenze delle diverse Regole, a cui successivamente accennerò, ho potuto sempre constatare una rigorosa coerenza tra l'intuizione o ispirazione originale di spiritualità, e i

¹⁵⁴ Per l'approfondimento, cfr. G. TURBESSI, *Regole monastiche antiche*, Roma 1974; DIP 7, 1410-1617.

mezzi adottati dai diversi fondatori per renderla operante. Poiché si tratta di "vivere in una comunione fraterna in cui l'uomo non dispone più individualmente di se stesso e dei suoi beni, una comunione che si alimenta nella preghiera e che testimonia alla Chiesa che il Signore risorto ritornerà - il monaco deve sforzarsi - di realizzare con gli altri...un primo abbozzo di ciò che sarà la vita celeste"¹⁵⁵.

Per diventare operante, questa ispirazione richiedeva d'incarnarsi in un *status vivendi*. Per il monaco *militans sub regula* significherà esplicita scelta a non possedere più se stesso, ma sottostare ad una *disciplina in comunis* fino alla morte.

Si può dire che la RB dia inizio ad una storia nuova dell'occidente monastico. Le comunità cenobitiche stesse si impongono un certo numero di condizioni, perché preghiera, ascesi e lavoro si esercitino nella concordia, assicurando nel contempo garanzie contro gli abusi di potere dei più forti: qui l'autorità episcopale interviene solo con un tacito *nihil obstat*.

b. Dai *Praecepta* di Pacomio alla *Regula Benedicti**Errore. Il segnalibro non è definito.*

¹⁵⁵ J. C. GUY, *Antonio e Pacomio*, in *Abba, dimmi una parola*, cit., p. 128.

Nei *Praecepta* di Pacomio¹⁵⁶, forse scritti dopo la sua morte per mantenere gli usi da lui instaurati, basati sull'esperienza e per nulla su un sistema teorico, si coglie il forte intento di conservare il *canon* della Chiesa primitiva; essi sono talmente saggi che, attraverso la traduzione di Girolamo, esercitano un grande influsso sia in Oriente sia in Occidente. Viene utilizzata volentieri la norma della misura conveniente, ma ancor più quella del bene comune.

Le 'Regole morali' di Basilio sono tratte dal Nuovo Testamento e definiscono la volontà di Dio su tutti i discepoli del Vangelo. Un commento a queste Regole, l'*Asketikon*, risponde agli interrogativi dei fratelli e nelle sue norme fa delle esemplificazioni concrete: è un avvenimento che, in una prospettiva più evoluta, i latini chiameranno *Instituta* (Rufino) o *Regula* (Benedetto).

Basilio Magno (330-379), vescovo di Cesarea¹⁵⁷, è l'unico autore che Benedetto nomina espressamente nella sua *Regula*. Tenendo presente che nell'Epilogo rimanda alla *Regula Sancti Patris nostri*

¹⁵⁶ Pacomio, egiziano di origine, muore nel 347. Giovane soldato, trovandosi in gravi difficoltà, ha modo di sperimentare la carità fraterna di una comunità cristiana. Grazie a questo incontro giunge alla fede. Fonda, quindi, nella Tebaide, lungo il corso del Nilo, il monastero di Tabennesi, cui segue la fondazione di altri otto monasteri maschili e due femminili. Divenuto così abate generale di una moltitudine, scrive *Regole*, che contengono brevi indicazioni di carattere ascetico e organizzativo. Girolamo ha tradotto questo documento in lingua latina intorno al 404. Si sente il forte influsso delle Regole pacomiane, tutte ispirate alla S. Scrittura e inperniate sul valore della *koinonia*, in Benedetto (cfr. RB 21, 1-4; 38, 5-9).

¹⁵⁷ Cesarea, oggi Kaysari, allora città greca, si trova in Turchia ad est di Ankara.

*Basilii*¹⁵⁸, e che apre il Prologo proprio con espressioni riprese da un'esortazione a lui attribuita, viene da chiedersi se non abbia fatto ciò nell'intento di mettere sotto il suo patrocinio la sua *Regula*. Così in *Prol. 4*:

In primis, ut quidquid agendum inchoas bonum, ad eo perfici instantissima oratione deposcas.

Questa espressione sembra echeggiare le parole di Basilio nell'*Admonitio ad filium spiritalem*, XI:

"Nella preghiera non far mai valere i tuoi meriti, e quando sei cosciente di aver compiuto una buona azione, nascondila! Se tu taci, Dio stesso ti ricompenserà abbondantemente...Ogni volta che ti accingi a fare qualcosa, invoca innanzi tutto il Signore, e non tralasciare poi di ringraziarlo, quando è compiuto"¹⁵⁹.

In entrambe c'è un esplicito richiamo del testo paolino: ...*Confidens hoc ipsum quia, qui coepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu*¹⁶⁰.

In tutto lo scritto di Benedetto si avverte l'influsso di Basilio: nella grande stima per la vita comunitaria e nella sua stessa sobrietà. Il Cappadoce, infatti, evita ogni eccesso e concepisce la vita monastica come vita cristiana intensamente vissuta:

¹⁵⁸ RB 73, 5. Basilio elabora delle Regole in forma di domanda-risposta. Benedetto conosce l'*Asketikon* nella traduzione latina di Rufino (345-410), cioè la *Regula Basilii* che tramanda il testo in una delle sue redazioni (Cfr. PL 103, pp. 692-693).

¹⁵⁹ Cfr. PL 103, 692-693.

¹⁶⁰ Phil 1, 6.

"Colui per il quale il mondo intero è crocifisso *per amore di Cristo* ed egli stesso è crocifisso al mondo, come può diventare schiavo delle cure e delle preoccupazioni terrene, quando il Signore comanda di rinnegare la stessa vita per suo amore?"¹⁶¹

Non meno incisivo è Benedetto in *Prol.* 3:

Ad te ergo nunc mihi sermo dirigitur quisquis abrenuntians propriis voluntatibus, Domino Christo vero Regi militaturus, oboedientiae fortissima atque preclara arma sumis.

Emerge chiaramente che la Regola interpella tutto l'uomo, composto di anima e corpo, poiché si rivolge al cuore, inteso in senso biblico, ossia all'intera persona e alla sua coscienza: *inclina aurem cordis tui*¹⁶². La sua liberazione dai lacci del peccato non viene dall'ascesi, ma da Cristo al cui insegnamento l'uomo deve 'obbedire di cuore'¹⁶³.

La rinuncia ad uno sterile ripiegamento su di sé e l'adesione a Cristo danno il vero senso dell'ascesi, che può essere compresa soltanto se posta in relazione a Dio: nessuna dottrina, nessuna legge o pratica, quindi anche nessuna Regola, ma soltanto il legame personale col Cristo suscita l'entusiasmo della sequela e dell'ascesi. Come Benedetto lascia intuire nella sua vibrante compostezza, questo vincolo supera

¹⁶¹ RBasRuf 4, in BASILIO, *Regula*: PL 103, 487ss, tr. di Turbessi, op. cit., Roma 1974, p. 201; cfr. Mt 6, 24; 16, 24. Mc 8, 34; Lc 9, 23. 26; 2Tim 2, 12: *si negabimus, et ille negabit nos*.

¹⁶² *Prol.*1. Il termine 'cuore' compare nella *Regula* 31 volte. È certamente una parola-chiave. Sorprende la frequente ricorrenza del termine che avvalorata il senso spirituale della RB.

¹⁶³ Cfr. Rom 6, 16-17.

infinitamente ogni forma di dipendenza che lega un soldato al suo 're'.

Basilio scriveva:

"Un soldato del mondo è sempre pronto e disposto ad obbedire ad ogni comando, ovunque lo si mandi e mai oserà giustificarsi a motivo della moglie o dei figli. A maggior ragione, perciò, un soldato di Cristo dovrà obbedire senza indugio agli ordini del suo re. un soldato del mondo muove guerra contro un nemico visibile; contro di te, invece, un nemico invisibile combatterà senza tregua"¹⁶⁴.

È fuori dubbio che i Padri dell'eremo e del cenobio a cui Benedetto attinge, siano essi dotti o illetterati, orientali o occidentali, aspirino a realizzare solamente ciò che era compreso nei termini del più autentico cristianesimo. Volevano cioè essere soltanto veri cristiani. Prendevano molto sul serio l'ardua impresa della salvezza e della santificazione, poiché volevano in ogni modo attuare il precetto di Cristo, e dunque imitarlo, addossandosi la croce e seguendolo, essere perfetti come il Padre dei cieli è perfetto:

Ergo praepraeranda sunt corda nostra et corpora sanctae praeceptorum oboedientiae militanda...currendum et agendum est modo quod in perpetuo nobis expediat¹⁶⁵.

È chiaro che a spingere i monaci a conquistare virtù e santità era la ratifica cosciente, nella fede, delle promesse fatte col battesimo. In realtà, i monaci avevano fatto voto di quel genere di vita speciale al

¹⁶⁴ *Esortazione al figlio spirituale*, 1; PL 103, XI, pp. 692ss.

¹⁶⁵ *Prol.* 40. 44.

solo scopo di corrispondere più da vicino al dovere imposto ad ogni battezzato: pervenire alla santità con l'osservanza dei due grandi comandamenti che tutti sono tenuti ad osservare: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex omnibus viribus tuis et ex omni mente tua et proximum tuum sicut teipsum*¹⁶⁶.

Quella del monaco non è una vocazione eccezionale, ma la stessa del battezzato. Fin dalle origini la professione monastica era spesso paragonata al sacramento dell'iniziazione cristiana, il battesimo¹⁶⁷. Del resto non si possono negare analogie tra professione religiosa e battesimo. Il catecumeno, infatti, prima di ricevere il battesimo, deve pronunciare una solenne rinuncia a Satana. Il monaco, esplicitamente o implicitamente, nell'atto della professione si orienta volontariamente verso il compimento totale delle promesse fatte col sacramento del battesimo: lascia il mondo, ascolta la *divina vox*, rinuncia al peccato e si dirige a Dio.

I monaci rinati in Cristo troveranno in Lui un 'padre' e nella sua legge trasmessa dalla Chiesa, una 'madre':

¹⁶⁶ Lev 19, 18. Cfr. Mt 19, 19; 22, 39; Mc 12, 31; Lc 10, 27; 19, 18; Gal 5, 14; Rom 13, 8; Gc 2, 8.

¹⁶⁷ Per la professione monastica considerata come secondo battesimo, si veda: G. PENCO, *Sulla professione monastica come secondo battesimo*, in "Rev. lit." 47 (1960), pp. 34-39; Colombas, *Il monachesimo delle origini*, cit., pp. 143-147.

Qui malignum diabolum aliqua suadentem sibi cum ipsa suasionem sua a conspectibus cordis sui respuens, deduxit ad nihilum, et parvulos cogitatus eius tenuit et adlisisit ad Christum¹⁶⁸.

Cristo è la roccia contro la quale si spezza tutto ciò che si oppone a Dio. Benedetto riprende dall'apostolo Paolo l'immagine del servizio militare e del combattimento per Cristo contro il potere del male, per indicare che la lotta aperta e cruenta affrontata dai martiri, avviene, ora, davanti al tribunale della coscienza¹⁶⁹:

Currendum ed agendum est modo quod in perpetuo nobis expediat.

La rinuncia battesimale 'a Satana e a tutte le sue seduzioni' si concretizza nell'abnegazione e nell'ascesi. Rimane valida la parola d'ordine pronunciata dai martiri davanti al giudice: "Io servo Cristo, il vero Re!".

Come la testimonianza di sangue dei martiri, la professione monastica, fatta nella fede, implicava l'esperienza del mistero di morte e risurrezione garantita dalla purità di cuore e da una disposizione di spirito a servire Dio, entrambe accompagnate dal *bene operare*.

In Benedetto e nella sua spiritualità, troviamo inalterato il pensiero di Origene:

¹⁶⁸ Prol. 28. Nell'espressione *parvulos allidere*, c'è esplicito riferimento al salmo 137, 9: *beatus qui tenebit, et allidet parvulos tuos ad petram*.

¹⁶⁹Cfr. Eph 6, 13-17: *Propterea accipite armaturam Dei, ut possitis resistere in die malo et, omnibus perfectis, stare*; Cfr. anche RB 1, 3-5; 4, 55-58; 5, 10-13; 7, 35-43; 24, 3; 48,17-18; 49, 6-7; 73, 4-7.

"La battaglia che ti accingi a combattere è dentro di te, là dove s'innalza l'edificio del peccato che devi abbattere: il tuo nemico esce dal tuo cuore"¹⁷⁰.

Militia e *miles* erano termini che richiamavano immagini assai care ai primi cristiani. Tertulliano, figlio di un centurione, se ne avvaleva frequentemente per caratterizzare la condizione stessa della vita cristiana. A volte parla di *militia* o di *militia christiana*, ma anche di *militia Christi* e *militia Dei*.

L'immagine esprime sempre la lotta per la fede contro le forze avverse, la carne e i demoni: si perviene a vittoria certa con l'aiuto delle armi spirituali¹⁷¹.

Negli ambienti monastici l'asceta lotta con le armi della preghiera e della penitenza; in particolare, nella *Regula Benedicti* la lotta si identifica più precisamente nel servizio a Cristo Re attraverso la fedele obbedienza alla sua Parola. Lo esprime là dove parla di 'laboriosa fatica dell'obbedienza' e di 'rinuncia': termini che fanno ulteriormente

¹⁷⁰ORIGENE, *Hom. Jos.*, 5, 2, SCh 71, a cura di A. Jubert, Parigi 1960, p. 66: *intra te est proelium, quod gesturus est; intrinsecus est mala illa aedificatio, quae subruenda est; hostis tuus de tuo corde procedit.*

¹⁷¹Il concetto che la vita dell'uomo sulla terra è una lotta e una milizia ha origine scritturistica. Paolo ne precisa i confini e le strategie e nelle sue lettere paragona la vita del cristiano ad una effettiva militanza con accurata descrizione delle relative armi che gli competono: Eph 6, 10-18. Cfr. Iob 7, 1; 1Tim 6, 12; 2Tm 2, 3.5; 4, 7; Hebr 10, 32; 12, 1; 1Cor 9, 25; 2Cor 10, 4. Sulla presenza e sul prolungamento di questa tematica nei secoli patristici: TERTULLIANO, *De orat.* 29, 3; A. HARNACK, *Militia Christi*, Berlin 1905; Ch. MOHRMANN, *Etudes sur le latin des Chrétiens*, III, Roma 1965, pp. 279-289; J. LECLERCQ, *'Militia Christi' e crociata nei secc. XI-XIII*, Atti dell'undicesima settimana Internazionale di studio, La Mendola 28 agosto - 1 settembre 1989, in "Vita e pensiero" (1982), pp. XII-860.

pensare ad una profonda analogia tra la professione monastica e gli impegni battesimali¹⁷². Le disposizioni richieste per abbracciare la vita cenobitica sono paragonabili alla procedura d'iniziazione del neofita. Leggiamo in RB 58, 8-11:

Praedicerentur ei omnia dura et aspera per quae itur ad Deum. Si promiserit de stabilitate sua perseverantiam, post duorum mensium circulum legatur ei haec Regula per ordinem et dicatur ei: Ecce lex sub qua militare vis; si potes observare, ingredi: si vero non potes, liber discede.

La vita monastica come la vita cristiana è esigente. Il superiore, nell'accogliere colui che desidera abbracciarla, deve esercitare con tanta maggior acutezza il carisma del discernimento per poter intuire se veramente il postulante è mosso dalla forza dello Spirito o da una affrettata decisione della volontà. Vengono in mente le relazioni all'epoca dei martiri dove si racconta di cristiani che si facevano innanzi prima ostentando coraggio, poi, messi alla prova, negavano la loro fede; altri, invece, prima pieni di paura, riuscivano in seguito, con l'aiuto di Dio, a sostenere il martirio. Bisogna però appurare ancora una volta le rette intenzioni e valutare l'autenticità delle motivazioni

¹⁷² Per la conversione dei penitenti in analogia con la conversione battesimale, cfr. RB 58, 12. 17; 23, 4 : Benedetto si attiene alle direttive evangeliche ed ecclesiastiche della correzione fraterna. In quest'ultima si prevedeva prima l'ammonizione privata, poi quella alla presenza di pochi testimoni, infine l'ammonizione pubblica. La 'scomunica' o isolamento parziale del monaco colpevole prevista in RB 58, è concepita come una vera e propria punizione dato il grande valore attribuito alla vita comunitaria. La conversione dei penitenti è messa in analogia con la conversione battesimale: "Mentre tutti pregano per lui, tu (vescovo) imponigli la mano e riconducilo in seno alla comunità ecclesiale..." (*Didascalia degli apostoli*, 2, 2, a cura di F. X. Funk, Padeborn 1905, p. 41).

religiose. Benedetto insiste perché il maestro *sollicitus sit* se il novizio *revera Deum quaerit*¹⁷³, cioè se desidera appartenere al numero degli anawim, che Gesù proclama beati nel discorso della Montagna perché poveri davanti a Dio¹⁷⁴. La 'ricerca di Dio', che si contrappone all'ateismo pratico ed è l'anima di una vita alternativa, nasce quindi dalla consapevolezza di essere in dialogo con Dio e dall'intuizione della sua sconvolgente grandezza e affascinante affabilità.

La 'ricerca' pone l'uomo in uno stato di fede che è povertà esistenziale nei confronti di Dio che chiama e si dona gratuitamente e nella imprevedibilità, prevaricando su ogni calcolo, prudenza o legge umana. La *Regula* non parla espressamente di 'esperienza di Dio', ma esige categoricamente che chiunque bussi al monastero si ponga in stato di 'ricerca di Dio'. È evidente: nel cristianesimo come nella vita monastica non c'è una vera esperienza di Dio che non sia pure costante ricerca di Lui. Benedetto lo attesta ripetutamente: Dio parla e vuole entrare in comunione con l'uomo. Basta richiamare qui il Prologo per comprendere come sin dalla prima parola, *absoluta*, è tutto un richiamo alla fedeltà, al dialogo con Dio e alla conversione.

Lo stesso *cursus* del Prologo mi sembra echeggi, attraverso il ritmo, il dialogo tra il Signore e il credente, tanto è insistente in esso

¹⁷³ RB 58, 7.

¹⁷⁴ Cfr. Sap. 1,1: *in simplicitate cordis quaerite illum*; Mt 5, 3.8: *beati pauperes spiritu...beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt*. La *Regula* cita o allude al discorso della Montagna 25 volte e altre 5 volte fa specifico riferimento alle beatitudini.

l'alternarsi dell'iniziativa amorosa di Dio e con la fede di colui che è posto in crisi dalla Parola.

Anche la prassi di leggere ripetutamente la *Regula* al novizio che si affaccia alla vita monastica - vedi RB 58, 12-16 - rievoca le diverse tappe del catecumenato in cui vengono consegnati al candidato il Credo, il Padre nostro ecc. La norma della seconda e terza lettura della *Regula* è un'innovazione introdotta da Benedetto al fine di promuovere un impegno cosciente e libero, perché il carisma del monaco è la fedeltà e il giogo della *Regula* altro non è che il giogo dolce del dimorare stabilmente in Cristo¹⁷⁵.

Dopo 'matura riflessione', il novizio, se promette obbedienza, *tunc suscipiatur in congregatione*¹⁷⁶.

Pare dunque che vi sia qualche connessione tra il cercare Dio e l'essere ammessi nella comunità. Infatti è nella comunità che il cenobita cerca Dio. È nella comunità che può sperimentare Dio poiché proprio la vita comune è il luogo della sua ricerca: *Ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum*¹⁷⁷. Benché la RB non citi questo brano, esso è certamente alla base dell'intero principio della vita comune.

¹⁷⁵ Cfr. G. HOLZHERR, *La Regola di S. Benedetto. Commento*, tr. a cura delle monache benedettine Abbazia "Mater Ecclesiae", Casale Monferrato 1992, pp. 271-283.

¹⁷⁶ RB 58, 14.

¹⁷⁷ Mt 18, 20.

Troviamo una traccia esplicita del brano matteano anche nell'esperienza monastica di Agostino, come racconta il suo discepolo Possidio:

"Quando Agostino divenne prete fondò subito un monastero annesso alla chiesa, e incominciò a vivere con dei servi di Dio secondo il modo e la regola stabiliti sotto i santi apostoli"¹⁷⁸.

Agostino cita, poi, alcune frasi degli *Actus Apostolorum* sulla rinuncia alla proprietà, la messa in comune dei beni e la distribuzione del necessario a ciascuno secondo i propri bisogni. La fondazione del vescovo d'Ippona, in origine, non ha dunque altra legge se non la 'Regola degli apostoli'. Tuttavia qualche anno più tardi, quando Agostino consacrato vescovo lascerà la comunità, secondo l'ipotesi di L. Verheijen¹⁷⁹, avvertirà l'esigenza di redigere una specie di Direttorio, un *libellus*, che i posteri chiameranno *Regula Augustini*¹⁸⁰. Perciò la 'Regola degli apostoli' ha generato la 'Regola di Agostino'.

Il progetto di modellare l'esistenza cristiana su questo ideale si è mantenuto sempre vivo nella Chiesa specie tra coloro che cercavano sinceramente la perfezione evangelica. Fin dalle origini del monachesimo, poi, è divenuto principio fondamentale. I cenobiti sono

¹⁷⁸ POSSIDIO, *Vita Augustini* 5: *vivere coepit secundum modum et regulam sub sanctis apostolis constitutam*.

¹⁷⁹ In *La Règle de Saint Augustin*, II, Paris 1967, pp. 95-96; 115-116; 197-198.

¹⁸⁰ AGOSTINO, *Reg.* 6, 2, a cura di L. Verheijen, I, p. 437: *in hoc libello tamquam in speculo...inspicere*. La formula *Explicit Regula Sci Augustini Episcopi* si trova nell'antichissimo manoscritto *Paris Lat.* 12634, f° 20.

ricorsi all'esempio della prima comunità di Gerusalemme con tale frequenza ed insistenza nei loro scritti che somma e compendio dell'ideale cenobitico credo possa ritenersi proprio l' espressione *anima una et cor unum*.

Caratteristico è l'esordio della *Regula ad servos Dei*:

Questi sono i precetti che diamo a voi stabiliti nel monastero affinché li osserviate.

Lo scopo essenziale per cui vi siete raccolti in unità è di abitare unanimi nella casa e di avere un'anima sola e un cuore solo tesi verso Dio¹⁸¹. E nulla dite vostro; ma ogni cosa sia fra voi comune, e cibo e vestiario sia distribuito a ciascuno di voi dal vostro preposito. Non però in misura uguale per tutti (non sono uguali in tutte le forze fisiche), ma piuttosto a ciascuno secondo il suo bisogno. Così infatti leggete negli Atti degli Apostoli: che ogni cosa era fra loro comune e veniva distribuita a ciascuno secondo il bisogno¹⁸².

La scelta dell'essenzialità, il mettere l'accento nient'altro che sull'agápe per la vita comune e sulla spoliatura di sé, sono caratteristiche della regola agostiniana che Benedetto accoglie pienamente nella sua *Regula*:

Omniaque omnium sint communia, ut scriptum est, ne quisquam suum aliquid dicat vel praesumat¹⁸³.

¹⁸¹ Cfr. Io 11, 52; Ps 68(67), 7; Act 4,32.

¹⁸² *Regola di Agostino*, in *Regole monastiche d'occidente*, a cura di Arborio Mella, Magnano 1989, pp. 269-295.

¹⁸³ RB 33, 6.

L'espropriazione in RB è essenzialmente disponibilità totale alla perdita di sé, per conformarsi a Cristo *de quo dicit apostolus: Factus oboediens usque ad mortem*¹⁸⁴.

Per il Santo cassinese, il monaco, mosso dal desiderio di appartenere totalmente al Signore, non deve esitare ad assumerne l'atteggiamento. La povertà e la *vita in communis*, quindi, vengono intese più come una questione di cuore che di possesso e di convivenza. Benedetto non parla mai di povertà, bensì di espropriazione del singolo; infatti il monaco:

Neque aliquid habere proprium...: quippe quibus nec corpora sua nec voluntates licet habere in propria voluntate¹⁸⁵.

È per lui determinante non porre se stessi al centro di tutto e giungere invece a non desiderare più nulla per sé, non cercare in nulla il proprio vantaggio perché l'amore è dimentico di sé. Affermando che la rinuncia monastica ad ogni diritto e pretesa include anche la rinuncia a disporre del proprio corpo, Benedetto ribadisce con grande coerenza il primato dei valori spirituali su quelli materiali. Il cenobita, sia esso abate o artigiano del monastero¹⁸⁶, non cerca se stesso né un altro uomo con cui condividere un ideale di vita. Egli 'cerca Dio' che

¹⁸⁴ RB 7, 34 con rimando a Phil 2, 8.

¹⁸⁵ RB 33, 3-4.

¹⁸⁶ RB 2, 33-36; 57, 1-3.

solo può colmare il desiderio del suo cuore¹⁸⁷. La citazione degli Atti degli Apostoli in RB 33,6 non è affatto casuale: Benedetto guarda attentamente l'esempio della prima comunità cristiana ma diversamente da Agostino. Questi fondava la concezione della povertà sul fatto che nella Chiesa delle origini i fedeli, essendo 'un cuor solo e un'anima sola', mettevano in comune i loro beni. Ciò diventava motivo di vera sollecitudine per le necessità dei più indigenti, cui si provvedeva per mezzo dei prepositi¹⁸⁸. Questa tradizione richiedeva consequenzialmente la presenza di un superiore della comunità al quale spettava il compito di prendersi cura di essa.

Diversi sono l'orientamento e la concezione di fondo della *Regula Benedicti*. In essa il punto di partenza sembra essere la 'ricerca di Dio' - *Et quaerens Dominus in multitudine populi cui haec clamat operarium suum, iterum dicit: Quis est homo qui vult viam, et cupit videre dies bonos?*¹⁸⁹- e la presenza di un *abbas*¹⁹⁰ che abbia ricevuto da Dio il dono della paternità spirituale¹⁹¹. Attorno a questo *pater spiritalis* si forma una comunità di fratelli i quali vivono senza

¹⁸⁷ RB 20, 1-3; 58, 5-7.

¹⁸⁸ Act 4, 35: (*quae vendebant*) *et ponebant ante pedes Apostolorum. Dividebatur autem singulis prout cuique opus erat.*

¹⁸⁹ *Prol.* 14-15.

¹⁹⁰ *Non suo arbitrio viventes, vel desideriiis suis et voluptatibus oboedientes, sed ambulantes alieno iudicio et imperio, in cenobiis degentes, abbatem sibi praeesse desiderant* (RB 5, 12).

¹⁹¹ Cfr. l'intero capitolo della RB riguardante l'*abbas* (2).

possedere nulla personalmente. In Benedetto, quindi, a differenza di Agostino, la comunione dei beni è come una conseguenza e non l'origine della povertà.

L'amore è l'anima del servizio reciproco¹⁹², dell'obbedienza¹⁹³ e dell'ascesi¹⁹⁴, dei provvedimenti per la correzione dei colpevoli¹⁹⁵, di tutti i rapporti umani¹⁹⁶, ed anche il criterio che guida l'esercizio dell'autorità¹⁹⁷:

Id est, ut honore se invicem praeveniant; infirmitates suas sive corporum sive morum patientissime tolerant; oboedientiam sibi certatim impendant; nullus quod sibi utile iudicat sequatur, sed quod magis alio; caritatem fraternitatis caste impendant; amore Deum timeant; abbatem suum sincera et humili caritate diliget; Christo omnino nihil praeponant¹⁹⁸.

¹⁹² RB 35, 2-6.

¹⁹³ RB 71, 4.

¹⁹⁴ *Prol.* 47.

¹⁹⁵ RB 64, 14.

¹⁹⁶ RB 61, 4.

¹⁹⁷ RB 2, 22; 65, 11.

¹⁹⁸ RB 72, 4-11.

2. LA *REGULA*: PUNTO D'INCONTRO DELLA SPIRITUALITÀ ORIENTALE ED OCCIDENTALE

Il segnalibro non è definito.

Le osservazioni fin qui esposte rendono evidente il radicamento della RB nella tradizione monastica precedente: sia che si tratti dei grandi legislatori come Pacomio, Basilio, Agostino, Cassiano, che del vescovo e martire Cipriano o di Evagrio Pontico o della Storia dei monaci d'Egitto.

Del resto qualora la RB fosse separata dalle sue fonti, sarebbe destinata a tramutarsi in sorgente inaridita, incapace di produrre effetti positivi, col rischio d'essere considerata legalistica.

Sforzo dei Padri, e quindi anche di Benedetto, è stato quello di trasferire un modello biblico dentro un ordinamento di vita monastica, dotato di precise regole e istituzioni passibili, comunque, di cambiamento.

Ne consegue che ogni interpretazione della *Regula* deve fondarsi su una base biblica proprio secondo risonanza, allusioni, oppure citazioni evangeliche esplicite. Si può così pervenire ad identificare la RB come fosse un vero e proprio compendio di S. Scrittura. Eccone un esempio in RB 2, 20: *sin alias, propria teneat loca, quia sive servus sive liber* (Ef. 6,8), *omnes in Christo unum sumus* (Gal. 3, 28), *et sub uno Domino aequalem servitutis militiam baiulamus* (Rm 2,

11), *quia non est apud Deum personarum acceptio* (cfr. Gv 19,7).

La S. Scrittura, specialmente l'esempio e l'insegnamento degli apostoli, è dunque ad un tempo l'origine storica e il primo fondamento teologico della *Regula Benedicti*, come di tutte le altre regole: nate dal desiderio di far penetrare la Parola di Dio nell'esistenza di questo o di quel gruppo di uomini, traggono la loro autorità soprattutto dalla conformità al Vangelo. Se le regole monastiche hanno tutte la stessa origine e lo stesso fondamento, la loro molteplicità non ostacola affatto l'unità del fenomeno cenobita, in quanto derivanti tutte dalla medesima fonte biblica.

Inoltre, le particolarità che le distinguono sono sempre meno considerevoli rispetto all'omogeneità della loro dottrina caratterizzata in rispettive osservanze. La 'Regola delle Scritture' è unica, ma deve essere applicata in situazioni, luoghi, tempi e necessità differenti.

In oriente come in occidente, le modalità di vita monastica sono vicine e lontane ad un tempo. Se nel monachesimo orientale viene attribuita maggiore importanza al Vangelo e al senso della comunità, il cenobio occidentale si distingue per il suo carattere ecclesiastico, il suo legame con le basiliche e il culto. Da entrambe le parti, però, ci si sforza di tessere, sulla trama della Scrittura, una rete di obblighi concreti che racchiudono tutta la vita di coloro che intendono fare di essa una continua obbedienza alla volontà divina. Benedetto pare abbia condiviso con tutte le altre professioni monastiche un

sentimento di profonda unità. Ne è prova quando in RB 1,6 rimprovera ai *sarabaiti* d'essere *nulla regula approbati*, lasciando intendere, in effetti, che la sua legislazione non aspira ad un monopolio. Davvero intorno al IV secolo le regole non mancavano, ma l'essere formati dall'una o dall'altra non aveva molta importanza poiché si rassomigliavano tutte. Importante era sottomettersi ad una, e che questa fosse autentica ed autorizzata. Tanto è vero che, secondo Benedetto, ciò caratterizza l'identità del cenobita stesso:

Primum genus coenobitarum, hoc est monasteriale, militans sub regula vel abbate¹⁹⁹.

Quando il Santo cassinese fonda la vita cenobitica sui due principi d'autorità, *regula et abbas*, una legge e un superiore, sviluppa in modo notevole un testo di Cassiano²⁰⁰. Egli aveva definito il cenobitismo

¹⁹⁹ RB 1,2.

²⁰⁰ CASSIANO GIOVANNI, nato intorno al 360 in Scitia da famiglia di elevata condizione sociale. Secondo studi recenti pare avesse ricevuto un'accurata educazione classica. Forse intorno al 378-80 si fece monaco e ricevette i primi insegnamenti della vita cenobitica in un monastero di Betlemme (*Conl. XIV, 5*). A Costantinopoli subì la profonda influenza di Giovanni Crisostomo e fu da lui ordinato diacono. A Roma Cassiano si fermò parecchi anni stringendo amicizia col futuro Papa Leone al quale nel 430 egli indirizza parole di sincero affetto e stima nella prefazione del *De incarnatione*. L'ultima tappa della sua vita si svolge a Marsiglia dove fonda tre monasteri e compone, nel giro di pochi anni, due opere rivolte a coloro che intendono iniziarsi ai segreti della vita e alle tecniche ascetiche: le *Conlationes (homo exterior)* e le *Institutiones (homo interior)*. Entrambe le opere sono comunque incentrate su analoghi temi: il monachesimo, i suoi costumi, i suoi modelli ispiratori. Infine Cassiano, intorno al 432-33, raggiunge il desiderato *tutissimum silentii portum (Conl. XXIV, 26)*.

mediante un solo principio: l'esercizio d'autorità dell'anziano o superiore. Leggiamo:

Tria sunt in Aegypto genera monachorum, quorum duo sunt optima, tertium tepidum atque omnimodis evitandum. Primum est coenobitarum, qui scilicet in congregatione pariter consistentes unius senioris iudicio gubernantur: cuius generis maximus numerus monachorum per universam Aegyptum commoratur²⁰¹.

In questa definizione di Cassiano, la 'regola' è assente; Benedetto, dunque, ha approntato sapientemente una personale aggiunta, situando la *Regula* non al secondo posto, cioè dopo il superiore, ma prima di questi: fatto che attesta un primato di valore.

E non si tratta qui di un ordine casuale perché la coppia 'regola-abate' torna tante volte: RB 1, 6-8; 3, 7-9. In particolare in RB 23, 1 leggiamo:

Si quis frater contumax, aut in oboediens, aut superbus, aut murmurans, vel in aliquo contrarius existens sanctae regulae et praeceptis seniorum suorum, contemptor repertus fuerit.

Si tratta dunque di un abito mentale: nel pensiero di Benedetto, la legge possiede una specie di priorità rispetto all'abate. Il fatto è notevole se si considera che Girolamo, Sulpicio Severo, e più tardi Cassiano, quando vogliono caratterizzare la vita cenobitica, fanno menzione della sola sottomissione ai superiori²⁰²: per essi i cenobiti

²⁰¹ G. CASSIANO, *Conl.* IV, XVIII, a cura di E. Pichery, SCh 64, Paris 1959, p. 14.

²⁰² GIROLAMO, *Ep.* 22, 35: *prima apud eos confoederatio et oboedire maioribus...*; SULPICIO SEVERO, *Dial.* 1, 10: *Quibus summum eius est sub abbatis imperio vivere.*

vivono semplicemente *sub unius disciplina patris, sub abbatis imperio*, senza che si parli mai del *sub regula*.²⁰³

Il biografo di Fulgenzio di Ruspe, Ferrando²⁰⁴, contemporaneo di Benedetto, usa più volte l'espressione *sub regula*, ma invece di designare con essa una legge distinta dall'autorità abbaziale, come invece si desume dalla formula della RB, ne precisa soltanto l'autorità. Infatti i due abati, Fulgenzio e Felice, s'intendono così bene che i monaci credono d'essere *sub unius regula constitutos*, cioè sotto l'autorità di un superiore unico²⁰⁵; Fulgenzio stesso lascia il suo monastero *ut...deposito nomine abbatis sub regula viveret in humilitate*²⁰⁶.

Alla fine del VI secolo Gregorio Magno non pensa né si esprime diversamente. Trattando dell'entrata di due fratelli a Montecassino, egli scrive semplicemente che si sono messi sotto la regola o direzione di Benedetto: *eius se regulae in sancta conversatione tradiderunt*²⁰⁷. E

²⁰³ Cfr. H. Van CRANENBURGH, *La Vie latine de Saint Pachome*, Bruxelles 1969, pp. 138-139; A de Vogüé, *Saint Pachôme et son oeuvre d'après plusieurs études recentes*, RHE 1974, pp. 425-453.

²⁰⁴ FERRANDO di Cartagine, seguì il maestro Fulgenzio nell'esilio in Sardegna. Fu diacono ed ebbe fama di buon teologo. Morì durante la questione dei Tre Capitoli, prima del 546. La *Vita* di Fulgenzio, da lui scritta, si fonda su esperienza diretta e documentazione di prima mano: è ricca di dati pienamente attendibili. Cfr. M. Simonetti, s. v. *Ferrando*, in *Dizionario Patristico e di Antichità cristiana*, vol. 1, cit., pp. 1352-1353.

²⁰⁵ FERRANDO, *Vita Fulgentii* 16, PL 65, 125a.

²⁰⁶ *Ibidem*, 23, 128c.

²⁰⁷ GREGORIO MAGNO, *Dial. II*, 4, 2, p. 152.

riferendo del genere di vita del monaco Romano in Subiaco: *sub Adeodati patris regula degebat*²⁰⁸.

Per Gregorio come per Ferrando, il termine *regula* non designava altro che l'autorità del superiore: *vivere sub regula* significava vivere sotto un abate, regola 'vivente' del suo monastero, depositario e strumento di una tradizione.

Quest' insieme di testi concordati, perciò, ci rivelano che forse il pensiero di Cassiano là dove fa coincidere il termine *regula* con la *disciplina coenobiorum*, è anche il pensiero comune dei monaci dal IV al VI secolo, senza dimenticare che si tratta pur sempre di una legge orale. Da qui l'originalità della formula *sub regula vel abbate*: con Benedetto ci troviamo in presenza di una legge scritta, ci riferiamo ad una persona viva, e quest'ultima è situata dopo quell'altra. In tal senso la *Regula* non è emanata dall'abate, ma esiste indipendentemente da lui e prima di lui.

L'*abbas* la riceve allo stesso modo del *monachus* e ad essa deve conformarsi.

Il binomio regola-abate, forse, costituisce una formula di governo completa ed equilibrata. La legge serve da fondamento e da guida all'autorità del capo, impedendogli di scadere e degenerare in tirannia:

²⁰⁸ *Ibidem*, 1, 5, p. 132.

Sed sicut discipulos convenit oboedire magistro, ita et ipsum provide et iuste concedet cuncta disponere. In omnibus igitur omnes magistrum sequantur regulam, neque ab ea tenere declinetur a quoquam²⁰⁹.

L'autorità personale dell'abate, viceversa, permette alla legge di restare a servizio della vita e dello spirito senza divenire lettera morta. Infatti, poiché il divenire nel tempo apporta continue difficoltà e sempre nuove condizioni a cui la *Regula* nella sua vitalità deve adeguarsi, è indispensabile che questa sia costantemente completata, interpretata, talora corretta, da una persona viva. In forza di ciò la *Regula* non è tutta la tradizione, ma una particolare cristallizzazione di questa. Non si identifica neppure con l'autorità dell'abate, ma forma con esso un binomio, quasi si trattasse di due pilastri d'una sola costituzione politica saggiamente misurata. Nello scorrere i vari capitoli della RB non è difficile comunque, percepire l'eco di un altro binomio caro all'apostolo Paolo: la legge e Cristo. E poiché Benedetto afferma esplicitamente che l'*abbas* rappresenta Cristo - RB 2, 2 e 63, 13 -, ne deriva che questi, come la *Regula*, può e deve essere ritenuto vicario di Cristo:

Christi enim agere vices in monasterio creditur, quando ipsius vocatur pro nomine²¹⁰.

Regula e abbas sono due espressioni dell'unica presenza di Cristo:

²⁰⁹ RB 3, 6-7.

²¹⁰ RB 2, 2.

Abbas autem, quia vices Christi creditur agere, dominus et abbas vocetur, non sua assumptione sed honore et amore Christi²¹¹.

Ancora: Cristo, Parola eterna e Verbo incarnato, è presente in pienezza nel monastero quando i due elementi - *Regula* e *abbas* - sono congiunti.

Il radicamento di *abbas Benedictus* nella più sana tradizione teologica e spirituale della cristianità spiega, in gran parte, l'efficacia difficilmente valutabile che la *Regula* ha avuto nel mondo occidentale, al punto da diventare il documento di base del monachesimo e della vita religiosa.

In Benedetto confluisce e si sintetizza tutta una *traditio* proveniente dall'Egitto, dalla Siria, dall'Asia Minore greca, dall'Africa del Nord, dalla Gallia meridionale e dal Giura. Queste radici, che affondono profondamente nel passato e che si diramano nel tempo e in tutte le province, spiegano la forza interiore della *Regula Benedicti*.

È doveroso riconoscere l'intelligente rilettura e l'adattamento alla situazione e al tempo di alcune pratiche ascetiche antiche.

Così come ha sottolineato il valore e l'importanza del lavoro, l'*ora et labora*, il *patientissime tolerant vicendevolemente*²¹² e l'anelito al bene sommo della pace: *et primitus orent pariter, et sic sibi socientur in pace* (RB 53, 4). In altre parole, ha insegnato a prendersi cura dei malati, dei poveri e degli stranieri:

²¹¹ RB 63, 13.

²¹² RB 72, 5.

In ipsa autem salutatione omnis exhibeatur humilitas omnibus venientibus sive discendentibus hospitibus, inclinato capite vel prostrato omni corpore in terra, Christus in eis adoretur, qui et suscipitur...

Aquam in manibus abbas hospitibus det; pedes hospitibus omnibus tam abbas quam cuncta congregatio lavet; quibus lotis, hunc versum dicant: Suscepimus, Deus, misericordiam tuam, in medio templi tui²¹³.

Non sempre e non ovunque lo spirito di Benedetto è stato accolto, tuttavia non sorprende il fatto che la sua *minimam inchoationis regulam*²¹⁴, in occidente si sia invece imposta su tutte le altre e sia entrata profondamente nelle coscienze.

²¹³ RB 53, 6-7. 12-14.

²¹⁴ RB 73, 8.

CAPITOLO QUARTO

...vel abbate *Errore. Il segnalibro non è definito.*

1. CONTESTO TEOLOGICO DEL SERVIZIO

ABBAZIALEErrore. Il segnalibro non è definito.

Fondandosi su una tradizione divenuta ormai comune²¹⁵, Benedetto presenta in RB 2 una figura di abate che è frutto di matura riflessione. Ciò che la Scrittura afferma di Cristo e del ministero apostolico, viene attribuito con tutta naturalezza all'abate, essendo questi considerato, analogamente al vescovo, capo di una comunità ecclesiale, cioè della *Dominici schola servitii*, in cui si persevera sotto il suo *magisterio* e non si smette di ricevere il suo insegnamento²¹⁶:

Constituenda est ergo nobis Dominici schola servitii...ut ab ipsius numquam magisterio discendentes, in eius doctrina usque ad mortem in monasterio perseverantes, passionibus Christi per patientiam participemus, ut et regno eius mereamur esse consortes. Amen²¹⁷.

I tre grandi pilastri del cenobitismo, *Regula, monasterium, abbas*, sono così piantati l'uno dopo l'altro pur figurando l'uno accanto

²¹⁵ Cfr. RM 2, 1-21. 22-25. 32-34. 39-40, da cui due terzi di RB 2 sono stati presi direttamente. Vedi RB 2, 1-18a. 20-25. 30. 37-4.

²¹⁶ Il termine *schola* riferito al monastero non ha una precisa corrispondenza scritturistica perché è un termine completamente assente nel Nuovo Testamento come nell'Antico Testamento. Tuttavia alcuni indizi fanno pensare che Benedetto abbia usato questa definizione pensando ai dodici apostoli riuniti attorno a Gesù nella sua vita terrena. la fondazione del termine *schola* risponderebbe all'appello di Cristo in Mt 11, 29: *discite a me*. Se poi l'abate è l'equivalente di un vescovo, la *schola* è parallela alla *ecclesia*.

²¹⁷ *Prol.* 45.50.

all'altro nella definizione stessa del cenobita: *hoc est monasteriale, militans sub regula vel abbate*²¹⁸.

La dottrina abbaziale sviluppata in RB 2 può essere applicata anche ad ogni preposito ecclesiastico e, in generale, aiuta ad acquisire una concezione nuova dell'autorità:

Abbas qui praeesse dignus est monasterio, semper meminere debet quod dicitur, et nomen maioris factis implere²¹⁹.

Il verbo *dicitur* rimanda immediatamente al concetto di monastero. Esso è inteso come *domus Dei*²²⁰ e in essa l'abate si esprime nella realtà di 'servo' e di 'mediatore' tra Dio e i fratelli²²¹. Inoltre, deve ricordarsi del nome che porta in quanto è *vicarius Christi*. È Cristo, quindi, il vero Padre e Signore del monastero. Allora, tra l'*abbas* e il *monachus* sussiste un rapporto di dipendenza il cui senso è solo nella fede perché l'uno riconosce nell'altro il 'vicario di Cristo'. Ciò sviluppa e fa acquisire ad entrambi il concetto di *auctoritas* secondo la spiritualità cristiana che è in netta contrapposizione con qualsiasi tipo di usurpazione oppure di rinuncia irresponsabile ai propri diritti umani.

²¹⁸ RB 1,2.

²¹⁹ RB 2, 1. Cfr. RB 53, 22; Io 13, 12-17; 16, 23; 1Tim 2, 5.

²²⁰ Cfr. RB 53, 22.

²²¹ Cfr. Io 13, 12-17; 16, 23; 1Tim 2, 5.

La vita monastica, del resto, ha sempre avuto bisogno di maestri, anzi di madri e padri spirituali disposti a vivere in tutta purezza: donne e uomini per i quali conoscere Dio ha innanzitutto significato essere da Lui conosciuti, chiamati e salvati. Leggiamo:

Qui timentes Dominum de bona observantia sua non se reddunt elatos, sed ipsa in se bona non a se posse, sed a Domino fieri existimantes, operantem in se Dominum magnificant, illud cum propheta dicentes: Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam²²².

In virtù di questa consapevolezza, il *pater spiritualis* può, nella libertà dell'amore, guidare altri sul cammino della *sequela Christi* attraverso il celibato per il Regno, l'ardua via dell'obbedienza, lo stretto sentiero dell'amore fraterno e la faticosa spogliazione e conformazione al servo di Jahvè. Già Atanasio scriveva:

Antonio viveva con tale rettitudine che tutti lo amavano con puro affetto. Egli faceva visita a tutti gli eremiti, per imparare a sottomettersi a loro; così prendeva da ciascuno un particolare dono di grazia. Dall'uno imparava il dominio di sè, dall'altro la gioia; da questo l'affabilità, da quello la vigilanza...Di tutti, poi, notava l'amore reciproco...e se ne arricchiva²²³.

Il *pater*, quindi, sentendosi profondamente straniero e pellegrino su questa terra ed essendo anche amante della vera bellezza che è purità di cuore, diviene capace di discernere con sguardo penetrante l'azione nascosta dello Spirito, di gioire della vita emergente in ognuno dei

²²² *Prolog.* 29, 30.

²²³ ATANASIO, *Vita di Antonio*, a cura di G. Bartelink, Fondazione Lorenzo Valla 1974, p.4.

suoi discepoli e di far fiorire in essi il gusto concreto del *vivere in charitate*:

Ideo augustam viam arripiunt, unde Dominus dicit: Angusta via est quae ducit ad vitam, ut non suo arbitrio viventes, vel desideriiis suis et voluptatibus oboedientes, sed ambulantes alieno iudicio et imperio, in coenobiis degentes, abbatem sibi praeesse desiderant²²⁴.

Padre è soprattutto colui che percorre un cammino di saggezza frutto di reale unificazione del cuore per amore di un Dio che scopre vivo in ogni creatura, mentre attesta così il suo rifiuto ad ogni sorta di qualsiasi ben minima forma di idolatria. In un tempo ancora profondamente segnato dal culto agli dei pagani, la vita monastica, con Benedetto diventa particolare richiamo profetico al culto dell'unico Dio e Signore, ed essa stessa è concepita come *divina opera*²²⁵, culto vivente: *ut mens nostra concordet voci nostrae*²²⁶. E l'*abbas*, guidato dal primato della Parola di Dio costantemente meditata e dalla fede, s'identifica con colui che 'cerca veramente Dio'.

Rispetto alla RM in cui l'*abbas* come centro e anima di tutto, quasi la ragione d'essere del monastero-*schola*, Benedetto si dissocia apertamente da ogni forma di paternalismo abbaziale inteso come potere assoluto, in favore invece della dimensione autorità-servizio, grazie al confronto permanente che, secondo lui, l'esercizio della

²²⁴ RB 5, 11-12.

²²⁵ RB 16.

²²⁶ RB 19, 7.

paternità deve sostenere sia con la Parola rivelata sia col dialogo sincero tra *abbas e frater*.

Ritengo particolarmente importante comprendere bene il contesto neotestamentario da cui scaturisce il carisma dell' *abbas* in seno alla comunità monastica; esso s'inserisce e si pone in continuità al passo di Rom 8,15:

Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, *Abba Pater*²²⁷.

È lo Spirito del Signore Gesù che ci rende tutti figli del Padre celeste, poiché la paternità è di Dio ed essa non viene demandata ad alcuno, sia abate o superiore di qualsiasi rango, mentre tutti siamo figli di Dio.

Il carisma abbaziale perciò si esplica e si matura per tutelare e garantire la nostra figliolanza divina contro ogni invadenza, arbitrio o potere umano, che potrebbero intaccare la libertà acquistataci da Cristo.

Questo modo particolare di vedere l'esercizio della paternità spirituale, ci fa pensare pure allo stile di vita dei dodici Apostoli riuniti attorno a Gesù durante la sua esistenza terrena in Palestina. La vita monastica poi, appare come la continuazione del gruppo dei primi discepoli di Cristo, quando questi, divenuto invisibile, si fa presente

²²⁷ Cfr. RB 2, 2-3.

tra i suoi nuovi discepoli per mezzo di un uomo il cui nome è evocatore della sua persona: *abbas*.

2. SUSCIPIT NOMEN ABBATIS (RB 2, 11) **Errore. Il segnalibro non è definito.**

La frequenza - ben 116 volte - con cui il nome *abbas* ricorre nella *Regula*, ci pone di fronte alla sua indiscutibile importanza. Mentre i primi autori delle regole latine, Agostino, i Quattro Padri, il redattore della Seconda Regola, ignorano ancora questo termine che, pare, fosse stato importato dall'Oriente, Sulpicio Severo e Cassiano sovente ne fanno uso: il primo in *Dial.* 1, 10ss., ben 19 volte, il secondo ancora più frequentemente in *Inst.* 2, 16ss.

Cassiano usa il termine *abbas* per indicare precisamente il superiore del monastero occidentale²²⁸.

Il nome *abbas* sostituisce l'*is qui praeest* di Basilio e dei Quattro Padri, il *praepositus* o *decanus* di Agostino e della Seconda Regola, il *senior* di Cassiano, dando un'impronta egiziana indelebile alla terminologia gerarchica del monachesimo latino. In ogni 'abate' si riscopre l'immagine di colui che fu all'origine, per tutta la Koinonia di Tabennesi, l'*Apa* per eccellenza: "il nostro santo padre Apa Pacomio"²²⁹. Ma l'archetipo pacomiano ha un antecedente poiché egli fu discepolo di un altro *Apa*: l'anacoreta Palemone. Così il *nomen abbat*is evoca le origini di questa funzione di capo del cenobio,

²²⁸ Cfr. *Inst.* 2, 3, 5; *Conl.* 4, 20, 1.

²²⁹ Cfr. A. DE VOGÜÉ, *Saint Pachôme et son oeuvre d'après plusieurs études récentes*, RHE 69, 1974, pp. 425-453.

estensione su scala comunitaria della paternità spirituale del deserto. È qui, nel rapporto tra l'eremita e il suo discepolo, che bisogna individuare il vero modello e la fonte sicura dell'abbaziato cenobitico. Inoltre, mentre nell'Antico Testamento il titolo di Padre è riferito sia a Dio, sia al sacerdote e al profeta, nel Nuovo Testamento l'espressione aramaica ricorre più volte - in Mc 14, 36; Rom 8, 15 e Gal 4, 6 - ed è riservata esclusivamente a Dio, Padre del Signore Gesù e Padre nostro. È lo stesso Cristo ad adoperarlo o lo Spirito che lo fa pronunciare ai credenti. E i monaci, del resto, conoscevano molto bene questi passi perché leggevano, imparavano e ripetevano a memoria interi brani del Nuovo Testamento.

Da lì, senza dubbio, avevano ricavato il nome di *abbas*: ci chiediamo, dunque, se non fosse stato irriverente applicarlo agli uomini. Il fatto risultava contrario persino alla volontà di Cristo che proibiva ai suoi discepoli di farsi chiamare 'padri' e 'maestri'²³⁰. Così, infatti, riteneva inizialmente anche Gerolamo, poi mutò opinione, ed egli stesso usò l'espressione *sanctus pater* per designare il superiore dei monaci, il quale può dire a Dio: "il mio popolo non è sottomesso a me, ma a Te; serve me per servire Te"²³¹.

Questa è forse una possibile spiegazione. Se i monaci, e sul loro esempio i cristiani, hanno chiamato 'padre' o 'abate' dei semplici

²³⁰ Cfr. Mt 23, 9: *Et patrem nolite vocare vobis super terram: unus est enim Pater vester, qui in caelis est.*

²³¹ GEROLAMO, *ad Galat.* 4, 6.

mortali, ciò è avvenuto proprio per rendere omaggio all'unica paternità, quella divina, da cui deriva ogni altro genere di paternità, come dice l'Apostolo Paolo in Eph 3, 14-15: *Huius rei gratia flecto genua mea ad Patrem, ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur.*

Nell'Occidente monastico, tuttavia, già prima della *Regula Magistri*²³², l'origine e il significato preciso insito nel nome 'abate' non viene subito alla mente quando si parla dell'*abbas*. Quasi sempre il termine designa immediatamente il superiore della comunità, di cui *abbas* è titolo esclusivo. Lo dimostrano sufficientemente i 322 usi che ne fa il Maestro, tanto da consentirci di valutare come semplice variante letteraria l'uso sporadico di *doctor*, *maior*, *pastor*, e poche altre espressioni atte ad indicare l'esercizio abbaziale. Queste mirano pragmaticamente, ad evitare la ripetizione e a suggerire con nuove immagini, in rapporto a certi contesti, ora questo o quell'altro aspetto particolare del ministero.

Viceversa, mi sembra che l'*abbas* delineato nella RB non rinunci affatto alla nozione di cui è portatore, né subisca alcuna diminuzione

²³² Questo è già il caso di Sulpicio Severo, mentre Cassiano attesta ancora, vicino al significato di superiore del monastero, un uso più ampio di *abbas* (Cfr. Vogüé, *La communauté et l'abbé*, cit., p. 174, n°4). L'uso del nome *abbas* si trova anche nella *Historia monachorum* 10 (cfr. 17), in cui *abbatis Isidori* figura solo nel titolo e manca in greco. Il senso istituzionale di *abbas-superiore* diventa poi esclusivo in EUSEBIO GALLICANO (Fausto), *Hom* 35, 12 e 38, 2;; ma anche negli Atti del Concilio di Arles presieduto da Ravennio. Per l'approfondimento vedi anche: A. DE VOGÜÉ, *La comunità, ordinamento e spiritualità*, Praglia 1991, pp.122-150.

proprio perché si pone in continuità sintonica con tutta la tradizione circa il servizio di paternità spirituale nel deserto.

Alle 322 ricorrenze di *abbas* nel Maestro, corrispondono le 116 ricorrenze di *abbas* in Benedetto. La frequenza è più o meno uguale e, direi, perfino un po' più elevata nella RB se si considera che il suo testo è circa tre volte più corto di quello della RM.

Si può dire che, con acuta intuizione e spiccata modernità, il Santo cassinese rifiuti il carattere meramente gerarchico, sacrale e persino episcopale in forma marcata dell'abate della RM, e metta piuttosto in evidenza la funzione abbaziale del *primus inter pares* nella comunità.

Nei testi propri di Benedetto, cioè non riferibili alla RM né ad altre regole precedenti, non appaiono gli altri nomi del superiore - *doctor*, *maior*, *pastor* - mentre si leggono termini nuovi. Così *dispensator*²³³ e *pater pius* che si ripete per ben 16 volte²³⁴. Una sola volta s'incontra *senior spiritalis*:

Cogitationes malas cordi tuo advenientes mox ad Christum allidere, et *seniori spiritali* patefacere²³⁵.

Così come una sola volta compare il termine *pater spiritalis* a proposito dell'autorizzazione che è richiesta per poter praticare

²³³ RB 64, 5.

²³⁴ Cfr. *Prol.* 1. 6; RB 2, 3. 7. 24; 9, 8; 18, 25; 31, 2; 33, 5; 42, 3; 48, 8; 49, 9; 58, 22; 73, 2. 4. 5.

²³⁵ RB 4, 50.

qualsiasi penitenza fuori dall'ordinario, se si vuole che questa sia ricompensata da Dio e non tacciata di presunzione o vanagloria:

Hoc ipsud tamen quod unusquisque offerit, a b b a t i suo suggerat, et cum eius fiat oratione et voluntate. Quia quod sine permissione p a t r i s s p i r i t a l i s fit, presumptioni deputabitur et vanae gloriae, non mercedi. Ergo cum voluptate a b b a t i s omnia agenda sunt²³⁶.

Il contesto mostra chiaramente che questo *pater spiritalis* non è altri che l'abate.

Ed è *abbati*, dice Benedetto nella frase precedente, che ognuno deve sottoporre quello che intende offrire, affinché lo si faccia con la sua preghiera e il suo comando. E nella frase seguente concluderà: *Ergo cum voluntate abbatis omnia agenda sunt*.

L'espressione *pater spiritalis* s'interpone tra due *abbas*: RB 49, 8 e 10, come ad evitare una triplice ripetizione:

Quia quod sine permissione p a t r i s s p i r i t a l i s fit, presumptioni deputabitur et vanae gloriae, non mercedi. Ergo cum voluptate abbatis omnia agenda sunt²³⁷.

Tuttavia, poiché qui si parla di un servizio d'autorità rivolto non solo alla comunità nel suo insieme, ma anche a ciascuno dei suoi membri, il termine sembra essere stato scelto intenzionalmente preferendolo agli altri per la sua risonanza speciale, unita all'atto di direzione spirituale di cui tratta. Tutto, in questa frase, riguarda quelle

²³⁶ RB 49, 8-10.

²³⁷ RB 49, 9.

relazioni personali e proprie del monaco con Dio: la 'presunzione' e la 'vanagloria' che deve evitare:

Se è all'interno di questa relazione che interviene il 'permesso' del padre spirituale²³⁸, costui allora gioca un ruolo di mediazione importante tra la generosità del *monachus* che offre e l'accettazione di Dio che ricompensa²³⁹.

Mediante il suo compito di padre, l'abate esercita in prima persona una rigenerazione spirituale verso ogni monaco, che è, inoltre, l'opera unica e costante della Chiesa: con la Parola e con l'esempio genera gli uomini alla vita divina e li fa crescere sempre più.

Dei rimanenti nomi riferiti al superiore, quale *pater monasterii* e *dominus* (RB 33, 5 e 63, 13), il solo che la RB impiega più frequentemente, una decina di volte circa, è *prior*²⁴⁰.

In considerazione del fatto che l'abate deve essere principalmente *pater spiritalis*, per la sua elezione, la *Regula* elimina sia il criterio

²³⁸ E' bene, però, ricordare che l'espressione *pater spiritalis*, suggerita dal contesto, in senso più generale, era usata anche nella letteratura cristiana del tempo. La migliore testimonianza a riguardo è la vita di Fulgenzio di Ruspe, scritta nel 533 dal diacono Ferrando (vedi nota n° 183). Si trova *pater spiritalis* due volte parlando dei vescovi (*Vita Fulgentii* 35 e 55, PL 65, 134c e 145c) e una terza a proposito di Fulgenzio abate (*Ibidem*, 39). E' un'ambiguità significativa: l'abbaziate figura come esercizio di paternità spirituale, accanto all'episcopato.

²³⁹ La sete di gloria è un grave pericolo perché insidia l'aspetto più spirituale del monaco, introducendosi nell'anima in vari modi e diffondendosi impercettibilmente. Cassiano dedica alla *kenodoxia* un intero libro delle Istituzioni: *Le Istituzioni cenobitiche*, XI, a cura di L. Dattrino, Praglia 1989, pp. 247-271.

²⁴⁰ Cfr. RB, 7; 7, 41; 13, 12; 20, 5; 38, 9; 40, 5; 43, 19; 53, 3.8.10.

dell'anzianità riguardante l'età naturale, sia il posto occupato nell'ordine gerarchico della comunità. Mentre leggiamo che due sono le richieste assolutamente indiscutibili: integrità di vita e sapienza riguardo alle cose di Dio:

Vitae autem merito et sapientiae doctrina eligatur qui ordinandus est, etiam si ultimus fuerit in ordine congregationis²⁴¹.

Così Benedetto estende naturalmente al superiore la nozione di 'priorità': l'*abbas* è il primo fra tutti i fratelli in santità di vita. Tratto dal vocabolario relativamente tardivo²⁴², questo impiego di *prior* per designare l'abate, non è però paragonabile con quello di *abbas*, che resta per sempre l'unico vero titolo del superiore.

In Benedetto l'*abbas* è oggetto di una duplice attenzione: se egli è *qui praeesse dignus est monasterio*, è anche colui al quale sono rivolte numerose raccomandazioni:

Et ita timens semper futuram discussionem pastoris de creditis ovibus, cum de alienis ratiocinis cavet, redditur de suis sollicitus²⁴³.

²⁴¹ RB 64, 2.

²⁴² Il termine s'incontra isolatamente in PACOMIO, *Praec.* 6; questo *prior* diventa *is qui orationem collecturus est* in CASSIANO, *Inst.* 27, 3; CESARIO, *Reg. Virg.* 4; FERRANDO, *Vita Fulgentii*, 39. L'uso fortemente maggiorato di *prior* si situa in Italia nella seconda metà del VI secolo. Infatti i 10 usi di Benedetto si pongono tra l'*apax* di Cesario e le 15 ricorrenze di Paolo e Stefano, vedi J. VILANOVA, *Regula Pauli e Stephani* 4, 1-2; 7, 3-5,...contro 2 *abbas* e 3 *pater* soltanto, Montserrat 1959 (*Scripta et documenta* 11), p. 141, n°14 e p. 246.

²⁴³ RB 2, 39.

Non solo, altrove, a proposito degli scomunicati²⁴⁴, Benedetto accresce le richieste. Di più, la RB è disseminata di avvertimenti destinati esclusivamente all'abate, per cui tra riga e riga si percepisce una preoccupazione sconosciuta sia alle regole coeve, sia a quelle precedenti: premunire il superiore contro la propria fragilità, rimediare alle sue deficienze, fargli evitare certi errori perché *sibi oportere prodesse magis quam praeesse*²⁴⁵.

Unendo poi dolcezza a severità ed accogliendo per così dire il cuore di ognuno nel proprio cuore, saprà tener presenti anche le proprie debolezze:

et cum monitionibus suis emendationem aliis subministrat, ipse efficitur a vitiis emendatus²⁴⁶.

Per il Santo cassinese, come per il monachesimo delle origini, il nome *abba* non fu mai inteso un titolo onorifico, bensì designava, come è stato precedentemente osservato, quei monaci che secondo l'opinione comune avevano raggiunto un grado elevato di perfezione: gli 'anziani'.

²⁴⁴ Cfr. RB 27.

²⁴⁵ RB 64, 8. Cfr. RB 3, 6-11: *...neque praesumat quisquam cum abbate suo proterve aut foris monasterium contendere. Quod si praesumpserit, regulari disciplinae sibiaceat*; 63, 2-3. 13-14: *...Abbas autem quia vices Christi creditur agere, dominus et abbas docetur, non sua assumptione, sed honore et amore Christi*; 65, 22: *Cogitet tamen abbas se de omnibus iudiciis suis Deo reddere rationem, ne forte invidiae aut zeli flamma urat animam*.

²⁴⁶ RB 2, 40.

L'*abba* dei primi secoli monastici non era affatto correlato alla gerarchia propriamente detta: la sua autorità era l'effetto spontaneo della sua unione con Dio e della sua santità di vita. In genere, i 'fratelli' chiamavano 'padri' gli anziani perché li consideravano realmente 'padri spirituali' e cioè persone che esercitavano la paternità di Dio non solo come semplici consiglieri e direttori di coscienza. Il loro compito non si limitava ad insegnare, consolare, dirigere, correggere, risolvere problemi morali. Sempre, nel monachesimo delle origini, il termine 'padre' riferito ad un anziano sarà interpretato in senso proprio e reale: dare la vita. Si tratta infatti di vera paternità, non teorica o puramente metaforica. *Abba* era l'uomo pieno dello Spirito Santo che comunicava la vita divina, generava figli secondo lo Spirito fino a trasformare i fratelli in monaci perfetti. Questi poi, divenuti 'padri' a loro volta avrebbero perpetuato sulla terra la stirpe degli amici di Dio generando anch'essi altri figli spiritualmente.

Nella *Regula*, l'esercizio di paternità è compito primo dell'*abbas*, ma egli si serve anche dei carismi particolari di altri fratelli affinché la cura spirituale di ognuno possa davvero portare frutto. I *seniores spirituales* possono ascoltare persino le confessioni private, oltre all'abate²⁴⁷, il quale affida proprio a loro una parte del suo compito pastorale, condividendo con essi la sua responsabilità:

²⁴⁷ RB 4, 50.

Omni sollicitudine curam gerat abbas circa delinquentes fratres: quia non est opus sanis medicus, sed male habentibus. et ideo uti debet omnimodo ut sapiens medicus, immittere senpectas²⁴⁸, id est, *seniores sapientes fratres*²⁴⁹.

Carità verso Dio, verso il prossimo e discernimento di spirito poneva l'*abba* del deserto in grado di consigliare con lucidità i suoi discepoli: questa era, senza dubbio, la sua qualità più evidente. E la carità accompagnata da una profonda umiltà, generava quella dolcezza e mitezza tipiche dei monaci del deserto da noi più conosciuti. Chi si affidava alla loro tutela, e li adottava come padri, poteva esser certo che avrebbe beneficiato della loro bontà e misericordia²⁵⁰.

Un atteggiamento preciso quello dell'*abba*: inclinazione ad insegnare più con l'esempio che con la parola. È quanto dice

²⁴⁸ Secondo E. MOLLAND, "Medical vocabulary...", in SM6 (1964), pp. 286-293, *senpectas* si riallaccerebbe a *senapis* e significherebbe 'cataplasma alla mostarda, senapismo'. Il nome deriverebbe da un ipotetico composto greco (ibid., pp. 297-298). Ciò sembra poco possibile. Potrebbe derivare anche dal greco *sumpaictès*, adoperato da PALLADIO, *Hist. Laus.* 37, soprattutto se si tiene conto della chiosa *senodo: congregatio senum* (G. GOETZ, *Corp. Gloss. lat.*, IV, 565, 62; V, 331, 39; cfr. E. WOLFFLIN, *Benedicti Regula monachorum*, p. XI), che mostra la stessa interpretazione di questo prefisso. Più probabilmente, per Benedetto si tratta di un termine straniero. Non è importante il significato greco, ma quanto evoca *senpectas* alle orecchie latine. Cfr. *La Règle de S. Benoît*, a cura di A. de Vogüé, SCh. 182, cit., pp. 548-549, nota a RB 27, 2.4.

²⁴⁹ RB 27, 1-2.

²⁵⁰ Gli *Apothegma* ci offrono numerosi aneddoti a riguardo. Si racconta: "Una volta i monaci erano riuniti in assemblea per giudicare un fratello colpevole, quando si presentò *apa* Pior con un enorme sacco di sabbia sulle spalle, e in mano una cesta con dentro solo pochi granelli. 'Questo sacco - spiegò - sono i miei peccati; e siccome sono tanti, li tengo sulle spalle per non dover piangere e disperarmi. Questo pugno di sabbia sono invece i peccati di questo fratello, e li tengo davanti agli occhi per apprendere a giudicare i fratelli'. La lezione colse nel segno perché i padri riuniti dissero all'unisono: 'È questa la vera via della salvezza' "(IX, 4, in *Le parole dei Padri del deserto*, a cura di Vannucci, cit., p. 74).

apertamente *apa* Poimén nel consigliare un discepolo che dirigeva una comunità:

'Sii per loro un modello e non imporre leggi'²⁵¹.

A questo proposito sintonicamente fa eco l'invito di *abbas Benedictus*:

Ergo cum aliquis suscipit nomen abbatis, duplici debet doctrina suis praeesse discipulis mandata Domini verbis proponere, duris vero corde et simplicioribus, factis suis divina praecepta monstrare²⁵².

L'abate da vero padre spirituale, imitando la pedagogia di Cristo, deve insegnare *duplici doctrina*, con la parola e con l'esempio di vita. Deve saper esercitare, poi, una speciale attenzione e bontà paterna in egual modo verso tutti, pur distinguendo modalità d'intervento diverse: maggior persuasione di parola con i 'discepoli in grado di comprendere', ma limpida testimonianza di vita con quelli 'intellettualmente meno dotati'. Infatti l'*abbas*, ben consapevole d'aver assunto una missione per nulla facile e molto delicata, cioè quella di guidare le anime, dovrà mettersi a servizio dei diversi temperamenti:

Sciatque quam difficilem et arduam rem suscipit, regere animas et multorum servire moribus; et alium suasionibus; et secundum uniuscuiusque qualitatem vel intelligentiam, ita se omnibus conformet et aptet²⁵³.

²⁵¹ Poimén, *Apothegmata* 5, in *Les sentences des Pères du Désert*, vol. 1, Solesmes 1966, p. 24.

²⁵² RB 2, 11-12.

²⁵³ L'abate deve sapersi adattare al temperamento di ciascuno. In una comunità è importante saper accogliere e rispettare ogni persona col suo temperamento perché solo così si può giungere ad una vera integrazione. Cfr. anche RB, 1-3; 31, 3-7.

Il monaco si forma lentamente. Lo formano la dottrina e la correzione, le consolazioni e gli esempi dei *seniores*, ma soprattutto l'azione dell'*abbas*, che deve ascoltare il monito dell'Apostolo:

Argue, obsecra, increpa²⁵⁴: id est, miscens temporibus tempora, terroribus blandimenta, dirum magistri pium patris, ostendat affectum.

Dentro la stessa struttura di RB 2, 23b-24 notiamo un armonioso susseguirsi di suoni allitteranti, una coppia ablativo+accusativo ed, infine, un *cursus planus*: *ostendat affectum*.

Non potremo mai sapere se volutamente o per pienezza interiore, *abbas Benedictus* abbia voluto tratteggiare l'identità dell'abate anche tramite uno stile letterario semplice e chiaro, riflettendo la sua cultura e formazione marcatamente romana. Comunque, affiora il volto dolce ed austero di un *abbas* che agisce con discrezione ed equilibrio, benché il suo intervento educativo possa essere anche esigente e severo nel contempo²⁵⁵:

Questo tema era molto caro e perciò comune tra gli scrittori monastici d'oriente e d'occidente.

²⁵⁴ Cfr. 2Cor 3, 1ss.

²⁵⁵ Analogamente il saggio Poemén diceva: Se tuo fratello ha peccato e nega il suo errore dicendo 'non l'ho fatto', tu non insistere, non sgridarlo; altrimenti rischi di togliergli la gioia e di gettarlo nella disperazione. Digli piuttosto gentilmente: sii coraggioso fratello, e bada a non peccare; il tuo tono susciterà la sua penitenza (Cfr. L. LELOIR, *Paterica armenica a PP. Mechitaristis edita* (1955) *nunc latine reddita*, nel CSCO 353 (III. Tratta 10-15) Poemén 10, 42: III, 26.

Neque dissimulet peccata delinquentium, sed mox ut coeperint oriri radicitus ea, ut praevalent, amputet...et honestiores quidem atque intellegibiles animos prima vel secunda admonitione verbis corripiat; improbos autem et duros ac superbos, vel inoboedientes verberum vel corporis castigatio in ipso initio peccati coerceat, sciens scriptum: Stultus verbis non corrigitur. Et iterum: Percute filium tuum virga et liberabis animam eius a morte²⁵⁶.

Un quotidiano cammino di asceti impone pazienza e tolleranza nell'amare tutti²⁵⁷, carità e prudenza nell'estirpare i vizi di ognuno²⁵⁸.

La discrezione dell'*abbas* si manifesta, quindi, in primo luogo come delicatezza pedagogica, ma soprattutto si esprime con la pazienza e l'estrema indulgenza pur essendo accompagnata da decisa fermezza.

Così in RB 2, 25:

Id est, indisciplinatos et inquietos debet durius arguere, oboedientes autem et mites et patientes, ut in melius proficiant obsecrare.

Quest'armonica alternanza di dolcezza e severità è stile precipuo di una paternità spirituale che comporta, inoltre, il dono del cuore, vale a

²⁵⁶ RB 2, 26-29.

²⁵⁷ Doroteo di Gaza in modo suggestivo, a questo proposito dice: "I santi sono dunque ciechi? Non vedono i peccati? Chi odia il peccato quanto i santi? E tuttavia non odiano il peccatore, non lo condannano, non gli voltano le spalle. Lo compatiscono, invece, lo esortano, lo consolano, lo curano come un membro malato; fanno di tutto per salvarlo. Osservate i pescatori: quando, con l'amo gettato in mare, prendono un grosso pesce e si accorgono che si agita e si ribella, non tirano su subito e in modo inopportuno la lenza, poiché si potrebbe rompere e tutto andrebbe perduto; ma abilmente danno filo al pesce, lo lasciano andare dove vuole. Quando si rendono conto che ha perduto la forza e la sua agitazione si è calmata, si mettono a tirarlo su a poco a poco. Allo stesso modo i santi attirano il fratello con pazienza e carità, invece di respingerlo lontano da loro con disprezzo" (*Euvres Spirituelles*, a cura di L. Regnault e J. de Preville, SCh. 92, Parigi 1963; tr. *Insegnamenti spirituali*, a cura di M. Paparazzi, Roma 1979, IV, 76, pp. 280-283.

²⁵⁸ Cfr. RB 27.

dire, reale affetto per il discepolo a cui l'abate deve palesemente riversare amore. Insiste, infatti, la RB: *ostendat affectum*²⁵⁹.

Il discernimento dell'*abbas* è perciò sempre 'positivo', poiché parte da un giudizio favorevole e da un desiderio di accoglienza; 'discerne' per incoraggiare e per aiutare, per favorire e per stimolare, mai per rifiutare o rattristare: *oderit vitia, diligat fratres*²⁶⁰.

L'*abbas*, in forza del nome che porta, guidato da un discernimento di misericordia, è invitato ad evitare ogni eccesso, proprio secondo la sentenza popolare di matrice filosofica del *ne quid nimis* che Benedetto riporta in RB 64, 12:

In ipsa autem, correptione prudenter agat, et ne quid nimis, ne, dum nimis eradere cupit aeruginem, frangatur vas.

Superando la stessa saggezza popolare, si appella poi alla Parola rivelata: *memineritque calamum quassatum non conterendum*²⁶¹ poiché l'abate, quale padre spirituale, ha come unico modello Gesù, buon Pastore. E proprio nel capitolo 64 che è complementare al cap. 2 della *Regula*, Benedetto contraddice la sua solita tendenza alla brevità, soffermandosi a lungo nel descrivere la mite bontà dell'*abbas* e il suo sapiente equilibrio:

²⁵⁹ RB 2, 24b.

²⁶⁰ RB 64, 11.

²⁶¹ RB 64, 13; cfr. Is 42, 3 3 Mt 12, 20.

Non sit turbulentus et anxius, non sit nimius et obstinatus, non zelotipus et nimis suspiciosus, quia numquam requiescit: in ipsis imperiis suis providus et consideratus²⁶².

È ovvio, tuttavia, che pur imparando ad adeguarsi al passo del singolo *frater*, l'abate cercherà soprattutto di camminare al passo di Dio poiché *meminere debet semper abbas quod est, meminere quod dicitur, et scire quia cui plus committitur, plus ab eo exigitur*²⁶³.

²⁶² RB 64, 16-17a.

²⁶³ RB 2, 30.

3. VICES CHRISTI CREDITUR AGERE (RB 63, 13) Errore. Il segnalibro non è definito.

Il monastero è una società religiosa, aperta sulla storia, la cui misteriosa dimensione sfugge alla sociologia²⁶⁴.

L'uomo che la dirige, colui che viene chiamato *abbas*, agli occhi di tutti è solo il rappresentante di un maestro trascendente, da cui ha ricevuto la missione d'insegnarne la dottrina (*magister*), di riprodurre l'esempio (*pastor, pater pius, prior*), di compierne l'opera educativa e salvifica (*senior, pater spiritalis*).

Benedetto, in due riprese, definisce l'abate come colui che fa le veci di Cristo: *Christi agere vices*. Una prima volta fa uso di tale definizione all'inizio del capitolo 2, quando pone il principio fondamentale che deve reggere la condotta dell'abate:

Christi enim agere vices in monasterio creditur, quando ipsius vocatur pronomine²⁶⁵.

Poi, nel mezzo del capitolo 63 in cui prescrive di chiamare l'abate *dominus e abbas*:

²⁶⁴ Questa, talvolta, s'interessa ai monasteri. Vedere per esempio E. SERVAIS e F. HAMBYE, *Structure et signification: problème de méthode en sociologie des organisations claustrales*, "Social Compass", 18, 1971, pp. 27-44; questi studiosi situano il monastero tra il villaggio e la prigione. Ben lontani, quindi, dalla *Schola Christi*.

²⁶⁵ RB 2, 2.

Abbas autem, quia vices Christi creditur agere, dominus et abbas vocetur, non sua assumptione, sed honore et amore Christi; ipse autem cogitet et sic se exhibeat ut dignus sit tali honore²⁶⁶.

Il primo di questi testi - RB 2, 2 - è identico ad un passo della RM, salvo una variante di pura forma²⁶⁷. Viceversa il secondo è proprio di Benedetto, ricalcato visibilmente sul primo, di cui è un semplice richiamo, con l'intento di fondare una prescrizione particolare: si sa per fede che l'abate in monastero fa le veci di Cristo, perciò sia chiamato *dominus et abbas*.

All'inizio del capitolo secondo leggiamo un'espressione dal senso incerto: *Abbas qui praeesse dignus est monasterio..., et nomen maioris factis implere*.

In questa frase iniziale si trova uno dei termini usati precedentemente per designare l'abate, quello di *maior*, e tale menzione del *nomen maioris* non è facile da interpretare. Se, effettivamente, come la maggior parte dei traduttori²⁶⁸, s'intende con ciò il nome di 'superiore' (genitivo enunciativo), il seguito delle idee risulterebbe problematico,

²⁶⁶ RB 63, 13-14.

²⁶⁷ RM 2, 2: *Christi enim agere creditur vices in monasterio*. Il verbo invece di essere alla fine, separa *agere* da *vices*. Cito *La Règle du Maître*, a cura di Vogüé, SCh 105.

²⁶⁸ Questa interpretazione appare in tutta evidenza quando si mette il nome *superiore* tra virgolette: Così, per esempio, A. DUMAS, *Des hommes en quête de Dieu. La Règle de saint Benoît*, Paris 1967, p. 41; *La Règle de saint Benoît*, trad. di H. Rochais, Paris 1980, p.13; anche senza virgolette, la stessa interpretazione si presenta in A. LENTINI, *S. Benedetto. La Regola*, Montecassino 1980, p.55. Invece la traduzione di G. PENCO, *S. Benedicti Regula*, Firenze, 1958, p.27, può intendersi diversamente: 'il suo nome di superiore'.

poiché la frase successiva - *Christi enim agere vices in monasterio creditur* - che si presenta a prima vista come una spiegazione (*enim*), in effetti non spiega. Per ben comprendere, è necessario interpretare correttamente l'espressione *nomen maioris*. Non si tratta di un genitivo enunciativo (il nome di 'superiore'), ma di un genitivo di appartenenza: il nome del superiore²⁶⁹.

Questo nome del superiore è *abbas*, e il *maior* del monastero porta il titolo di abate: è così che lo chiamano (*quod dicitur*). Per conseguenza, ciò che l'abate deve 'realizzare con le sue azioni', è ciò che significa *abbas*.

Infine, poiché quest'ultimo titolo designa Cristo, di cui *abbas* è un *pronomén*²⁷⁰, l'abate, come un vero rappresentante di Cristo, lo realizzerà conformando il suo insegnamento a quello del vero ed unico Signore del monastero. Idea, questa, che viene sviluppata nel seguito del testo²⁷¹. Per Benedetto, la qualità di rappresentante di Cristo riconosciuta all'abate, risulta dal fatto che *abba* è uno dei nomi di Cristo stesso. Lo prova la parola di Paolo ai Romani : *Accepistis*

²⁶⁹ Cfr. ERNOUT - THOMAS, *Syntaxe latine*, Paris 1951, pp. 34-37 (genitivo di possesso o di appartenenza).

²⁷⁰ Precisamente: quasi un sinonimo, secondo uno dei sensi del prefisso *pro*, che si trova in *pronomination*= antonomasia. Quanto all'uso di *pronomén* in questo senso, vedere IRENEO, *Adv. Haer.* II, 35, 3, dove sono enumerati diversi *nuncupationes et pronomina* di Dio Padre.

²⁷¹ Cfr. RB 2, 3ss.

Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abbà, Pater,²⁷², da lui riportata:

Christi enim agere vices in monasterio creditur, quando ipsius vocatur pronomine, dicente Apostolo: Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater²⁷³.

La nozione della paternità di Cristo è ben radicata nel pensiero di Benedetto, e, inoltre, testi patristici mostrano in gran numero fino a che punto essa fosse familiare agli scrittori dell'antichità cristiana.²⁷⁴

L'abate è padre in riferimento a colui di cui porta il nome. L'unico *abba*, l'unico *pater* è il Signore, cioè il Cristo. Di questi l'abate è il rappresentante. Il suo insegnamento e il suo esempio, come il suo nome, devono richiamare costantemente questo solo vero Padre.

Nella Chiesa primitiva, prima che sorgessero l'eresia ariana e quella montaniana, si parlava di Cristo come Padre, perché il Cristo genera a vita nuova²⁷⁵. Il Vangelo stesso ci dice che Gesù ha chiamato i suoi

²⁷² Rm 8, 15.

²⁷³ RB 2, 2-3.

²⁷⁴ Cfr. G. M. COLOMBAS, *El Abad, Vicaris de Cristo, Commentario critico de RB, 2,2-3*, in *Hacia una relectura de la Regla de San benito. XVII semana de Estudios Monasticos*, Silos 1980, pp. 89-104 (Studia Silensia 6).

²⁷⁵ Cristo è il secondo Adamo: cfr. 1Cor 15, 45. A lui va attribuito il titolo messianico di *Padre per sempre* (Is 9, 5). Per ulteriori sviluppi vedi G. RACLE, *A propos du Christ-Père*, in RSR 50, 1962, pp. 400-408; A. DE VOGÜÉ, *La paternité du Christ dans la Règle de Saint Benoît et du Maître*, in *La vie spirituelle* 110, 1964, pp. 55-67; *La communauté et l'abbé*, pp. 138-139; *La Règle de S. Benoît*, SC 181, t.I, Paris 1972, pp. 442-443: nota su RB 2, 3.

discepoli 'figlioli miei'²⁷⁶. L'appellativo 'padre', in uso tra i primi cristiani e i Padri della Chiesa, rivela un profondo e tenero amore per Cristo. Di questo percepiamo un'eco proprio in Benedetto. Ad esempio, in un'epoca precedente, Ireneo aveva affermato con grande vigore: *Il Padre del genere umano è il Verbo di Dio*²⁷⁷ e anche: *Il nome del Padre è anche quello del Figlio*²⁷⁸.

Essere padre significa senz'altro, sia in senso letterale, sia in senso metaforico, dare ad un altro lo spazio per un'esistenza e una vita propria, all'interno del processo di generazione.

In questo contesto diventa comprensibile come lo stesso Cristo, possa portare il nome di 'padre': fatto, tra l'altro, spesso rivelato nella letteratura cristiana dei primi secoli e, in particolare, negli scritti monastici.

Leggiamo in Evagrio:

L'unico e medesimo Cristo può, a seconda del contesto logico, essere designato tanto come 'padre' quanto come 'madre': come padre di coloro che possiedono lo 'spirito della figliolanza'²⁷⁹, come madre invece di coloro che hanno ancora bisogno di latte e non di cibo solido²⁸⁰. Così il Cristo che parlava in Paolo divenne il 'Padre' degli Efesini nella misura in cui rivelò

²⁷⁶ Cfr. Mc 10, 24; Gv 13, 33; 14, 18; 21, 5; in particolare, la 1Gv.

²⁷⁷ IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie V, 17, 1*, a cura di V. Dellagiacomà, Siena 1968, vol. II, p. 195.

²⁷⁸ *Ibidem* IV, 17, 6, p. 59.

²⁷⁹ Rom 8, 15: *Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba (Pater)*.

²⁸⁰ Cfr. Ebr 5, 12.

loro i misteri della sapienza²⁸¹, ma la 'madre' dei Corinzi²⁸² nella misura in cui li nutrì con latte²⁸³.

Con un linguaggio simbolico, Evagrio dice ancora:

Poiché dunque siete 'padri', imitate il 'padre' Cristo e nutriteci con 'pani d'orzo'²⁸⁴ mediante l'insegnamento della correzione dei costumi. Chinatevi sulla nostra rozzezza finché non avremo smesso i costumi animaleschi e non saremo resi degni del 'pane' spirituale 'che è disceso dal cielo'²⁸⁵ e che nutre tutte le creature razionali, a misura del loro stato²⁸⁶.

Essendo Cristo della 'stessa sostanza del Padre', può essere chiamato con il medesimo nome. Di conseguenza, si attribuisce lo stesso titolo a colui che nel monastero tiene le veci di Cristo. Basilio raccomanda di considerare come 'padri...coloro che hanno generato...attraverso il vangelo'²⁸⁷ e come 'fratelli' quelli che hanno ricevuto lo stesso 'spirito di adozione'²⁸⁸.

²⁸¹ Cfr. Gal. 2, 20.

²⁸² 1Cor. 3, 2.

²⁸³ EVAGRIO PONTICO, *Ep. ad Melaniam 67*, in *La fraternità spirituale*, a cura di G. Bunge, Magnano 1991, p. 47.

²⁸⁴ Cfr. Io 6, 9.

²⁸⁵ Io 6, 38. Si tratta del simbolo della conoscenza: cfr. Prov. 19, 24.

²⁸⁶ EVAGRIO, cit., p. 48.

²⁸⁷ Cfr. 1Cor 4, 15-16; Gal. 4, 19.

²⁸⁸ Cfr. Gal 4, 6; BASILIO, *Regula ad monachos*, PL 103, 487-554, tr. in *Regole monastiche*, a cura di G. Turbessi, cit., p. 4.

Questo riferimento ne fa sorgere un altro. Il Vangelo vivificante del Cristo giunge attraverso il tempo. Parlare di paternità a proposito di un capo religioso ancora vivente, significa rievocare la lunga catena di padri spirituali che si riallaccia al primo ed unico padre, il nuovo Adamo. A buon diritto già Paolo e Giovanni erano ritenuti padri; i successori degli apostoli, che trasmetteranno di generazione in generazione il loro insegnamento e la loro testimonianza, saranno, a loro volta, venerati come tali²⁸⁹.

Questa pietà filiale verso i 'santi padri apostolici' è molto presente nella RB. Ma è soprattutto dei *sancti patres nostri*, cioè degli antichi monaci, che essa parla con fervore²⁹⁰. Quest'ultimi sono i padri che hanno raccolto, messo in pratica ed illustrato l'insegnamento degli Apostoli riguardo alla vita perfetta²⁹¹, consegnandolo, poi, a questo nuovo *pater spiritalis*, l'abate.

Costui deve dunque avere davanti agli occhi non solo il Cristo Padre che vive ieri, oggi e nei secoli, ma anche i suoi successori, i Padri del passato, riallacciandosi sia alla Tradizione della Chiesa, sia alla tradizione monastica di cui fa parte.

²⁸⁹ Vedi B. STEIDLE, *Heilige Vaterschaft*, "Benediktinische monatschrift", 14, 1932, pp. 214-226.

²⁹⁰ RB 18, 25; 48, 8; 73, 5; cfr. RB 42, 3; 73, 2.

²⁹¹ RB 48, 8: *sicut et patres nostri et apostoli*.

All'*abbas*, come al vescovo, può essere applicata l'osservazione di Gregorio Magno quando commenta il fatto che il pontefice dell'Antica Legge doveva portare sul petto i nomi dei dodici patriarchi:

Adscriptos patres in pectore ferre est antiquorum vitam sine intermissione cogitare. Nam tunc sacerdos irreprehensibiliter graditur, cum exempla patrum praecedentium indesinenter intuetur²⁹².

La chiara indicazione di RB 64, 2 per scegliere e designare il nuovo abate, suggerisce con forza che la paternità spirituale consiste essenzialmente nel mettere sotto gli occhi dei propri figli esempi di vita impregnati di Parola rivelata: *vitae merito et sapientiae doctrina*. La regola monastica e l'esempio dei padri sono infatti i due modi in cui la Parola di Dio si concretizza e ci giunge nel tempo²⁹³. Non si può diventare padre senza essere stato figlio, poiché la paternità spirituale è trasmissione di una vita precedentemente ricevuta. È dunque fuori dubbio che tale paternità si possa esercitare solo nel seno di una tradizione.

Mi sembra, poi, particolarmente interessante osservare la ripetizione della formula *vices agere Christi* in RB 63, 13. Si direbbe che Benedetto, non contento d'aver assimilato nella sua *Regula*

²⁹² GREGORIO, *Reg. Pastor*, I, 2, in PL 77, 27b. Questi *padri* sono prima di tutto, per papa Gregorio, i personaggi della Scrittura, anche se non solo esclusi, però, quelli della storia ecclesiastica. Cfr. *Dial.I, Praef.*, cit., p. 16, 11, dove la stessa espressione si applica a santi del tutto recenti.

²⁹³ Cfr. CASSIANO, *Inst.* 2, 3, 3-4; RM 92, 28-32.

l'asserzione iniziale del capitolo secondo presente in RM 2, 2²⁹⁴,
desideri farla sua, ripetendola in un testo che gli è proprio:

Abbas autem, quia vices Christi creditur agere, dominus et abbas vocetur,
non sua assumptione, sed honore et amore Christi²⁹⁵.

Qui, infatti, il discorso non si riferisce più soltanto all'abate, ma anche
ai fratelli, invitati a chiamare il loro superiore *dominus* e *abbas*.

Sempre seguendo il confronto con il testo del Maestro, la RB ci
presenta un argomento rovesciato. Invece di dire: 'L'abate appare come
il rappresentante di Cristo, perché lo chiamano *abbas*', Benedetto ora
afferma: 'Poiché l'abate è, agli occhi della fede, il rappresentante di
Cristo, sarà chiamato *abbas*'.

Ciò che era conclusione nel capitolo secondo, nel capitolo 63 diventa
principio e viceversa. Questa inversione comporta una valorizzazione
di *creditur*. Mi sembra che questo verbo acquisti qui un forte senso:
'credere' nell'autorevolezza del *pater spiritalis* e nelle sue disposizioni
come fossero trasparenza dell'azione stessa di Dio.

La nuova relazione instaurata tra l'*abbas* e i suoi monaci è, perciò,
destinata ad evolversi nella fede, secondo la virtù dell'obbedienza:
forza misteriosa che scaturisce dal rapporto in cui padre e figlio stanno
l'uno di fronte all'altro in mutuo spogliamento dei propri desideri e in
concomitante ricerca di ciò che è gradito a Dio:

²⁹⁴ RM 2, 2: *Christi enim agere creditur vices in monasterio*. Vedi nota n°267.

²⁹⁵ RB 63, 13.

Primus humilitatis gradus est oboedientia sine mora. Haec convenit his qui nihil sibi a Christo carius aliquid existimant²⁹⁶.

L'obbedienza rivela così la volontà di Dio e genera ad una vita nuova colui che, tramite la parola del padre, si lascia da essa plasmare fino a configurare il proprio volto a quello del Figlio unigenito:

Mox aliquid imperatum a maiore fuerit, ac si divinitus imperetur, moram pati nesciat in faciendo. De quibus Dominus dicit: Ob auditu auris oboedivit mihi. Et item dicit doctoribus: Qui vos audit, me audit. (...) ut non suo arbitrio viventes, vel desideriiis suis et voluptatibus oboedientes, sed ambulantes alieno iudicio et imperio, in coenobiis degentes, abbatem sibi praeesse desiderant²⁹⁷.

E quel padre che nella sua trasparenza è umile strumento di questo mistero, merita davvero il nome di *abbas*. Egli, come già è stato rilevato, è padre spirituale perché, come Cristo fra i suoi discepoli, rivela l'unico Padre²⁹⁸. In un certo senso si può dire che la sua identità si definisce in base al rapporto che egli ha con la famiglia monastica: coloro che possiedono lo Spirito di Cristo²⁹⁹, desiderano infatti che sia presente in mezzo a loro il segno visibile della paternità di Dio:

²⁹⁶ RB 5, 1-2.

²⁹⁷ RB 5, 4-6. 12.

²⁹⁸ Cfr, RB 2, 3; Gv 10, 38; 14, 8-12; 17, 6.

²⁹⁹ Cfr. anche At 4, 33: *Et gratia magna erat in omnibus illis*.

*abbatem sibi praeesse desiderant*³⁰⁰. È sotto l'impulso dello Spirito, in riferimento a Cristo, che, quindi, chiamiamo l'abate '*abba, padre*'.

La certezza, poi, d'essere accolti da Dio e da Lui ricolmati di Spirito, dona ad ogni *monachus* la forza di vivere riconciliato con se stesso, di accogliere e portare il peso dell'altro, ma soprattutto di riconoscere nell'autorità dell'abate il segno della paterna bontà del Signore.

Ogni monaco deve amare sinceramente il suo *abbas*, centro unificatore del cenobio, anche per esplicito invito della RB: *Abbatem suum sincera et humili caritate diligent*; d'altro canto Benedetto ordina anche all'*abbas* di amare palesemente i suoi monaci. Leggiamo in RB 64, 9-11. 15:

Oportet ergo eum esse doctum lege divina, ut sciat et sit unde proferat nova et vetera: castum, sobrium, misericordem; et semper superexaltet misericordiam iudicis, ut idem ipse consequatur. Oderit vitia, diligit fratres. (...) et studeat plus amari quam timeri³⁰¹.

Tale amore non si perde in vano sentimentalismo, ma partecipa dell'amore che Cristo ha per i suoi discepoli e come conseguenza implica che l'abate presti, per così dire, la voce a Cristo³⁰² annunciando la sua Parola in modo che essa raggiunga le profondità del cuore e lì si sviluppi e fruttifichi:

³⁰⁰ RB 5, 12.

³⁰¹ RB 72, 10.

³⁰² Cfr. RB 5, 6 in cui è citato Lc 10, 16: *Qui vos audit, me audit*.

Ideoque abbas nihil extra praeceptum Domini quod sit debet aut docere aut constituere vel iubere: sed iussio eius vel doctrina fermentum divinae iustitiae in discipulorum mentibus conspargatur³⁰³.

Assumendo uno dei nomi attribuiti a Cristo, l'abate non può esimersi dall'esserne fedele rappresentante con l'insegnamento e con l'esempio di vita: il vincolo che unisce la sua persona a quella del Signore, e il richiamo costante di tutta la RB alla sua responsabilità di pastore sottoposto al giudizio di Dio, hanno per scopo di metterlo in guardia contro ogni eventuale forma d'inopportuno assolutismo. Leggiamo, a proposito, in RB 2,7:

Sciatque abbas, culpa pastoris incumbere quidquid in ovibus paterfamilias utilitatis minus potuerit invenire.

L'azione del *pater spiritalis*, infatti, deve essere un vero servizio dello Spirito. L'*abbas* non può imporre agli altri le sue personali preferenze, non deve esigere che i discepoli siano perfetti a misura dei sogni che egli ha su di loro. Ciò sarebbe ancora un governare al modo dei pagani e introdurre in campo spirituale lo spirito di dominio, così contrario allo spirito del vangelo e della tradizione dei Padri³⁰⁴.

L'abate, quale *pastor pius* e *vices Christi gerens*, è in ascolto dei suoi figli, li aiuta a discernere le loro aspirazioni e a seguirle. Saprà pure adattarsi con rispetto alle loro debolezze, attendere il momento

³⁰³ RB 2, 4-5.

³⁰⁴ Cfr. RB 63, 2-3: *Qui abbas non conturbet gregem sibi commissum, nec quasi libera utens potestate iniuste disponet aliquid; sed cogitet semper quia de omnibus iudiciis et operibus suis redditurus est Deo rationem.*

opportuno e chiedere a ciascuno solo quanto questi può dare, senza per questo venire mai a patti con l' errore e senza smettere di favorire, con tatto, la crescita di ogni discepolo:

Ordinatus autem abbas cogitet semper quale onus susceperit, et cui redditurus est rationem villicationis suae; sciatque sibi oportere prodesse magis quam praeesse...

In quibus non dicimus ut permittat nutriri vitia; sed prudenter et cum caritate ea amputet, ut viderit cuique expedire, sicut iam diximus³⁰⁵.

Mi sembra indicativo rilevare, qui, l'insistenza di Benedetto sui diritti e sui doveri dell'*abbas*. I diritti sono indicati con precisione tale che attesta un'evidente preoccupazione nel Santo di salvaguardarli. Chiaramente viene riservata all'*abbas* ogni decisione, mentre i *fratres* sono chiamati ad esprimere solo il loro parere. L'abate è l'unico signore della procedura: convocazione del consiglio, precisazione dell'ordine del giorno, esposizione della questione. Tutto dipende da lui³⁰⁶.

Quanto ai doveri dell'abate, Benedetto li delinea con vigore nuovo. Non consistono solo nel circondarsi del consiglio di tutti: *Quotiens aliqua praecipua agenda sunt in monasterio, convocet abbas omnem congregationem*³⁰⁷, quasi bastasse questo per assicurare una buona

³⁰⁵ RB 64, 7-8, 14. Cfr. anche RB 41, 5.

³⁰⁶ Cfr. RB 3, 1-6.

³⁰⁷ RB 3, 1.

decisione. L'abate è pure invitato a 'disporre tutto con previdenza e giustizia'³⁰⁸, a fare tutto nel timore di Dio e nel rispetto della regola.

Queste raccomandazioni denotano un senso nuovo circa la fallibilità dell'abate. Benedetto è buon conoscitore dell'inclinazione dell'uomo all'au-

toritarismo e perciò ne diffida. Cerca di prevenire certi rischi, per cui, su invito evangelico, stigmatizza la sete di autorità, il gusto del comando e l'attaccamento agli onori³⁰⁹:

*Ipse tamen abbas cum timore Dei et observatione Regulae omnia faciat, sciens se procul dubio de omnibus iudiciis suis aequissimo iudici Deo rationem redditurum*³¹⁰.

Il Santo, come ho già più volte rilevato, non ignora affatto che anche l'abate abbia le sue fragilità e possa sbagliare, tuttavia afferma e sostiene la sua autorità. Questa però non lo esime affatto dal seguire come tutti gli altri la *Regula*, norma fondamentale del monaco:

*In omnibus igitur omnes magistram sequantur regulam, neque ad ea temere declinetur a quoquam*³¹¹.

³⁰⁸ RB 3, 6.

³⁰⁹ Cfr. Mc 10, 42-45: sete di autorità; Lc 22, 24: gusto del comando; Mt 23, 5-7: attaccamento agli onori.

³¹⁰ RB 3, 11.

³¹¹ RB 3, 7.

La RB assume l'aspetto di norma suprema, la quale deve dominare assolutamente qualsiasi consultazione dei monaci e qualsiasi decisione dell'*abbas*. È un richiamo dal significato permanente: sempre e soprattutto in periodo di cedimento, la comunità e l'abate non hanno salvaguardia migliore del rispetto religioso, di una regola intangibile.

A tale condizione, il nostro Autore concede all'*abbas* una maggior libertà nel discernimento e un più grande potere decisionale, rimettendo molto alla sua discrezione e senza esigere un'osservanza letterale³¹². La RB, d'altra parte, è così flessibile da poter essere adattata a varie situazioni, pur rimanendo una legge vincolante³¹³, dal momento che si presenta come un compendio sia della Scrittura³¹⁴, sia della migliore tradizione dei Padri, ai quali rimanda continuamente³¹⁵.

³¹² Cfr. RB 18, 22-25.

³¹³ Cfr. RB 58, 9-10.

³¹⁴ Cfr. RB 1, 2; 73, 3. 8-9.

³¹⁵ Cfr. RB 73, 2. 4-7.

CAPITOLO QUINTO

Qualis debeat esse abbas *Errore. Il segnalibro non è definito.*

1. QUALIS DEBEAT ESSE ABBAS (RB 2) Errore. Il segnalibro non è definito.

Dall'intero contesto della RB emergono i tratti interiori della figura dell' abate: un contemplativo, uomo spirituale e pastore d'anime il cui specifico carisma è la continua *memoria Dei* che include attenzione costante al singolo fratello. In virtù della sua sperimentata ascesi l'*abbas* diventa un *Vir Dei* così che, teso alla perfezione, non è più 'sotto la legge, ma sotto la grazia'³¹⁶, e in lui l'amore perfetto scaccia il timore³¹⁷. In questo contesto s'instaura tra *abbas* e *discipulus* un rapporto strettamente personale che presuppone la 'conoscenza del cuore'³¹⁸, quasi un intuito speciale che proviene da Dio. L'intelletto contemplativo apre la porta della conoscenza che si manifesta in equilibrato discernimento, carità e mitezza di tratto. Unendo dolcezza ad austerità, l'abate esercita un servizio di paternità che gli permette di stare accanto ai monaci con l'attenzione a voler conoscere le forze fisiche, lo stato d'animo e la necessità di cibo e riposo delle singole persone³¹⁹:

³¹⁶ Cfr. Rom 6, 14.

³¹⁷ Cfr. IIo 4, 18.

³¹⁸ Dice Evagrio: Un accanito accusatore dello gnostico (cioè il padre spirituale) è la sua coscienza, ed è impossibile nasconderle qualcosa perché 'discerne i segreti del cuore' (*Gnostikos* 42.43, a cura di G. Bunge, in *La paternità spirituale*, cit., p. 61; cfr. Ps 43, 22).

³¹⁹ Cfr. RB 22, 1-2: *Singuli per singula lecta dormiant. Lectisternia pro modo conversationis secundum dispensationem abbatis sui, accipiant.*

In arbitrio et potestate abbatis erit si expediat aliquid augere, remota prae omnibus crapula, et ut numquam subripiat monacho indigeries³²⁰.

In tal modo l'*abbas* può frenare coloro che sono troppo zelanti e spronare i negligenti³²¹, ma deve essere attento a tutelare soprattutto la priorità dei valori spirituali:

Ante omnia, ne dissimulans aut parvipendens salutem animarum sibi commissarum, ne plus gerat sollicitudinem de rebus transitoriis et terrenis atque caducis; sed semper cogitet quia animas suscepit regendas, de quibus et rationem redditurus est³²².

Non è facile trovare in altri direttori abbaziali un riscontro immediato di questa esortazione presente nella RB per salvaguardare la 'priorità dei valori spirituali'.

L'*abbas* è reponsabile dei beni materiali della comunità, ma nel momento in cui i monaci rinunziano ad ogni forma di possesso³²³ e si consegnano nelle mani di un *vir Dei*, questi diventa per loro mediatore della divina Provvidenza. L'abate da vero uomo spirituale deve perciò preoccuparsi di rispettare la gerarchia dei valori, assegnando ad ogni cosa il giusto posto, sollecitando gli animi dei fratelli ad elevarsi dalle

³²⁰ RB 39, 6-7. Cfr. Ps 40, 11; Is 1, 2; Ez 20,27.

³²¹ Cfr. RB 27, 2-6.

³²² RB 2, 33-34.

³²³ Cfr. RB 33.

realtà terrene a quelle celesti, esercitando con loro tutte le doti di carità e verità di cui dispone:

Iustitiam tuam non abscondi in corde meo, veritatem tuam et salutare tuum dixi³²⁴.

La più importante virtù dell'*abbas* è l'assenza di collera, cioè la mitezza e questa a misura di colui di cui è *vicarius*: il Cristo. Mitezza è virtù del giusto che si impegna alla rinuncia di se stesso per l'altro, sebbene questi possa essere *indisciplinatus* e *inquietus*. Concretamente la mitezza, 'vera corona dei capelli bianchi degli anziani'³²⁵, si manifesta in vari modi: disinteresse, misericordia, imparzialità, giustizia, carità. E nella RB il *pater spiritalis* è invitato ad essere misericordioso e disinteressato, imparziale e giusto³²⁶: *Aequalis sit ab eo omnibus charitas*³²⁷, disposto a subire un torto piuttosto che cercare di ottenere il proprio diritto, fosse anche ben fondato:

Magnopere enim debet sollicitudinem gerere abbas, et omni sagacitate et industria currere, ne aliquam de ovibus sibi creditis perdat. Noverit enim se infirmarum curam suscepisse animarum, non super sanas tyrannidem...Et Pastoris boni pium imitetur exemplum, qui relictis nonaginta novem ovibus

³²⁴ RB 2, 9.

³²⁵ EVAGRIO, *Mon. 111*, a cura di Bunge, cit., p. 64.

³²⁶ RB 2, 5: *Sed iussio eius vel doctrina fermentum divinae iustitiae in discipulorum mentibus conspargatur*; Cfr. RB 2, 16-22.

³²⁷ RB 2, 22.

in montibus abiit unam ovem quae erraverat quaerere; cuius infirmitati in tantum compassus est, ut eam in sacris humeris suis dignaretur imponere, et sic reportare ad gregem³²⁸.

Sollecitudo, sagacitas e industria sono proprie del *pater spiritalis* affinché nessun *monachus* si perda o debba soccombere sotto una *abundantior tristitia*. La punizione non deve mai giungere a provocare eccessiva tristezza poiché questa risulterebbe senz'altro dannosa per la persona, piuttosto deve essere un efficace 'medicamento'³²⁹. Benedetto invita l' *abbas* ad imitare l'esempio del *Pastoris boni* prendendosi cura *circa delinquentes fratres* con la più amorevole premura come farebbe un padre e *sapiens medicus* qualora dovessero prevedere una cura dolorosa verso il proprio figlio malato. L'esercizio costante di *miser cordia cordi* lo spingerà a consolare e placare, infondere coraggio e spronare.

Benedetto cita proprio in questo senso le parole stesse di Gesù in RB 27: *quia non est opus sanis medicus, sed male habentibus*³³⁰.

Poi, affinché la 'cura spirituale di ognuno' possa portare davvero frutto, l'abate si servirà anche dei carismi particolari di altri, i *seniores sapientes fratres* che condividendo la sua responsabilità si impegneranno a frequentare e prendersi cura del fratello, a parlargli e consolarlo, ad accoglierlo e condurlo:

³²⁸ RB 27, 5-6. 8-9.

³²⁹ Cfr. 27.

³³⁰ Mt 9, 12; Lc 5, 31.

Et ideo uti debet omnimodo ut sapiens medicus immittere senpectas, id est, seniores sapientes fratres qui quasi secrete consolentur fratrem fluctuantem, et provocent ad humilitatis satisfactionem, et consolentur eum, ne abundantiori tristitia absorbeatur³³¹.

La carità e la preghiera dell'*abbas* e dei *seniores* è certamente il rimedio più efficace e salutare rispetto a tutte le possibili punizioni. Ne sarà prova la scomparsa di quella tristezza colma di disperazione, e l'affiorare, invece, di una mestizia salutare, nata dall'umile riconoscimento del proprio peccato, e fidente solo nella misericordia di Dio.

Il *pater spiritualis* deve opporsi al peccato, ma avere profonda e sincera pietà della persona. È noto il consiglio che Benedetto dà all'abate:

Oderit vitia, diligat fratres³³².

Il *monachus* deve sentirsi amato nonostante la propria debolezza e nel cuore stesso della propria debolezza. Non permissivismo né intransigenza, ma - esplicita la RB - il *pater* 'non chiuda gli occhi sui vizi dei fratelli'³³³.

³³¹ Cfr. 27, 2-3.

³³² RB 64, 11.

³³³ RB 2,26.

L'abate mostri invece carità e prudenza, longanimità e dolcezza, perché questi sono i segni più autentici della paternità di Dio manifesti nella sua persona:

In quibus non dicimus ut permittat nutriri vitia; sed prudenter e cum caritate ea amputet, ut viderit cuique expedire, sicut iam diximus. Et studeat plus amari quam timeri³³⁴.

L'amore prevale sempre e niente lo deve offuscare. Come per Dio non ci sono condizioni imposte per avere diritto all'amore, né colpe imperdonabili che farebbero decadere dall'amore, così per il *pater spiritualis*. Egli non si oppone al peccato con violenza. Le sue reazioni devono essere le stesse di Dio: dolore, ma anzitutto pazienza e misericordia che arrivano sino all'accortezza di fare il rimprovero in modo discreto, per vie indirette, così che il *frater* non si senta ferito. L'*abbas* è colui che dà fiducia e speranza:

In ipsa autem correptione prudenter agat, et ne quid nimis, ne, dum nimis eradere cupit aeruginem, frangatur vas; suamque fragilitatem semper suspectus sit memineritque calamus quassatum non conterendum³³⁵.

Una sola parola pronunciata con amore e con il tono appropriato, nella maggior parte dei casi è più che sufficiente 'per non spezzare la canna incrinata'. Sulla bocca del *pater spiritualis* quella parola, per quanto sobria possa essere, ritrova la forza di ricreare, risollevere,

³³⁴ RB 64, 14-15.

³³⁵ RB 64, 12-13. Cfr. Is 42, 3; Mt 12, 20.

destare a vita nuova perché sprigiona libertà. Eppure la parola dell'abate da sola non basta. È invece dal suo *modus vivendi* che si sprigiona maggiore potenza e incisività. Parimenti, e forse più della parola persuasiva, è l'esempio di vita che lascia la sua impronta nel *monachus* specie nel più debole. L'esempio risulta essere più efficace, non si presta a malintesi:

Id est omnia bona et sancta factis amplius quam verbis ostendat, ut capacibus discipulis mandata Domini verbis proponere, duris vero corde et simplicioribus, factis suis divina praecepta monstrare³³⁶.

L'abate per conseguenza, imparerà a regolarsi secondo le varie esigenze e richieste spirituali di ognuno. L'adattabilità è quella dote per cui il *pater spiritalis* si fa tutto a tutti e servo di tutti, secondo il concetto evangelico dell'autorità.

Rispettoso e flessibile, guadagna il rispetto e l'amicizia di ogni monaco senza urtare la naturale suscettibilità del fratello per incuria o per superbia.

Tutto questo mi sembra avvalorare notevolmente l'identità dell'*abbas* e si definisca in modo assai preciso *qualis debeat esse abbas*. Merito della RB è di puntualizzare e insieme di superare lo stile propriamente ascetico, giuridico e disciplinare della *traditio* monastica.

Chiave di volta di tutto l'edificio è l'*abbas*:

³³⁶ RB 2, 12.

Ideo nos vidimus expedire propter pacis caritatisque custodiam, in abbatibus pendere arbitrio ordinationem monasterii sui³³⁷.

Ne consegue che se l'abbazia è la casa di Dio, egli ne è l'amministratore sapiente³³⁸, maestro intelligente e giudice imparziale:

Magis in abbatibus pendat arbitrio, ut quod salubrius esse iudicaverit, ei cuncti oboediant. Sed sicut discipulos convenit oboedire magistro, ita et ipsum provide et iuste concedet cuncta disponere³³⁹.

Se il monastero è 'la famiglia di Dio', l'*abbas* ne è il capo autorizzato ed autentico. Come *gerens vices Christi* è l'intermediario tra la volontà di Dio e i suoi monaci. È anche *pater spiritalis*, e quindi chiamato a partecipare alla paternità del Signore in Cristo-padre:

Et domus Dei a sapientibus et sapienter admistretur³⁴⁰.

Se la *congregatio*, poi, è il 'gregge di Dio', l'*abbas* ne è il pastore saggio e prudente che esprime affetto sensibile, sollecitudine e tenerezza per ogni pecorella. Attento ad imitare l'esempio del Buon Pastore che lascia le novantanove pecorelle sui monti per andare a cercare quella smarrita:

³³⁷ RB 65, 11.

³³⁸ RB 4 e 7.

³³⁹ RB 3, 5-6.

³⁴⁰ RB 53, 22.

cuius infirmitati in tantum compassus est, ut eam in sacris humeris suis dignaretur imponere, et sic reportare ad gregem³⁴¹.

Se il monastero è la 'scuola del servizio divino', l'*abbas* ne è allenatore ed istruttore, dottore e profeta. Come un medico esperto deve saper usare gli unguenti delle esortazioni, le medicine delle sacre Scritture. Se, infine, constatata che non approda a nessun risultato, per cui le bruciature della 'scomunica' persistono o 'le piaghe della verga' diventano inevitabili, allora deve far ricorso a quella terapia che è tra tutte la più efficace: la preghiera, *ut Dominus qui omnia potest operetur salutem circa infirmum fratrem*³⁴².

Se l'abbazia è 'officina di opere buone'³⁴³, l'*abbas* ne è il maestro e il primo instancabile lavoratore: è servo dei propri fratelli, poiché le ragioni più profonde del suo compito lo rendono simile al Cristo che disse d'esser venuto non per essere servito, ma per servire. L'*abbas* avrà attenzione ai vari temperamenti³⁴⁴, avrà cura dei vecchi e dei fanciulli, usando verso di loro ' un'affettuosa accondiscendenza '³⁴⁵. Ma la sua sollecitudine sarà più attenta, comunque, per coloro che sono ammalati nel corpo e nello spirito:

³⁴¹ RB 27, 9.

³⁴² RB 28, 5.

³⁴³ RB 4, 78.

³⁴⁴ RB 2 e 48.

³⁴⁵ RB 37, 3a.

curam autem habeat abbas, ne a cellerariis aut a servitoribus neglegantur infirmi, et ipsum respicit quidquid a discipulis delinquitur³⁴⁶.

Se l'abbazia, per concludere, è un'immagine della Chiesa, l'*abbas* è l'analogo dell'*episcopus*.

³⁴⁶ RB 36, 10.

2. LA PATERNITÀ SPIRITUALE

Errore. Il segnalibro non è definito.

L'esperienza di una regola osservata seriamente e con perseveranza è la pietra di paragone del vero monaco. Anche l'*abbas* è un autentico monaco incaricato, però, di condurre gli altri.

Si diventa *pater spiritualis* conducendo vita monastica, ed essa consiste principalmente nel fare esperienza di Dio, vale a dire esperienza di una regola che esprime la volontà di Dio e, quindi, conduce a lui.

L'*abbas* dovrà sempre appoggiarsi ad una regola e ad una tradizione. Tale aspetto ne conferma definitivamente altri: se la paternità spirituale è trasmissione di una vita ricevuta non si diventa *pater* senza essere stato prima *filius* e questa paternità si può esercitare solo in seno ad una tradizione. L'abate è padre se osserva la regola ed imita i suoi predecessori, facendo costante riferimento ai 'santi Padri' del passato. Del resto, l'esperienza di vita del monaco ha per meta Dio che parla, e questa parola rivelata, di cui l'*abbas* è ministro, giunge fino a noi per mezzo del canale di una tradizione:

Aut quis liber sanctorum catholicorum Patrum hoc non resonat, ut recto cursu perveniamus ad Creatorem nostrum? (...) quid aliud sunt nisi bene viventium et oboedietium monachorum instrumenta virtutum?³⁴⁷

³⁴⁷ RB 73, 4. 6.

Ciò che viene designato con questa specie di endiade, *Regula ed experientia*, è proprio quello stile di vita che costituisce la pratica perseverante della Regola. Per Benedetto, i 'santi Padri' costituiscono un esteso patrimonio, un accumulo di conoscenze e di esperienze, un perfetto modello di vita, una straordinaria eredità spirituale.

L'*abbas* ha il compito di essere il testatore, il notificatore di questa eredità, affinché nulla vada perduto e tutto sia pienamente trafficato e fedelmente trasmesso.

Egli, quale padre spirituale, è fondamentalmente 'in-segnante'. Deve sempre essere segno, portatore e trasmettitore di senso e di vita. Non un semplice trasmettitore di memoria storica, ma un garante di spiritualità. Il *pater spiritalis* deve saper insegnare ciò che da soli non si può imparare. Qui, la relazione tra *abbas* e *discipulus* appare come una struttura fondamentale essendo l'unica che consente la trasmissione di un'eredità.

La paternità spirituale è sostanzialmente una generazione nella vita dello spirito, che si attua per la potenza di Dio³⁴⁸ in un rapporto di anime. *Pater spiritalis* è colui che ripete in sé la funzione paterna e generante di Dio; egli la svela e ne manifesta l'attualità, rendendola sperimentabile alla percezione di coloro che Dio stesso gli affida. Il

³⁴⁸ Barsanufio detto il Grande Anziano ad un discepolo, in *Ep.* 29: "Pertanto non essere insensibile alla potenza che ogni giorno si riversa su di te da parte di Dio attraverso la mia miseria. E sappi che non ha suscitato poca meraviglia la tua venuta presso di noi. Corri, dunque, verso le cose che tistanno davanti per conquistarle e ricorda sempre da che cosa Dio ti ha strappato, e rendigli grazie per tutto, pregandolo che adempia con te la sua misericordia fino alla fine. Amen.". Cfr. anche *Prol.* 4.

padre, dopo aver raggiunto, pur nella sua persistente debolezza e fallibilità naturale, quella misura di santità a cui è chiamato, fa rifluire sui figli la stessa potenza di Dio che agisce in lui, e, attraverso il consiglio, la preghiera e l'intercessione, conduce il *monachus* 'alla sua propria misura'³⁴⁹, proteggendolo e custodendolo fino al giorno in cui "ogni santo offrendo a Dio i figli che ha salvato, tra lo stupore dei santi angeli, ...dirà: Ecco io e i figli che Iddio mi ha dato³⁵⁰; e conse-gnerà a Dio non solo loro, ma anche se stesso"³⁵¹.

Paternità spirituale è diaconia, è servizio all'interno della Chiesa³⁵², è un'autorità spirituale fondata su un carisma personale: un' autorità che procede prima dal riconoscimento dei fratelli³⁵³, poi da un potere conferitogli:

In abbatis ordinatione illa semper consideretur ratio, ut hic constituatur quem sive omnis concurs congregatio secundum timorem Dei, sive etiam par quamvis parva congregationis saniore consilio elegerit³⁵⁴.

Non è solo un potere conferito da un'istituzione gerarchica e presbiterale o una scienza acquisista, ma un dono, una grazia, un

³⁴⁹ Cfr. RB 2, 16-22.

³⁵⁰ Is 8, 18.

³⁵¹ BARSANUFIO, *Ep.* 118. Cfr. 1Cor 15, 28.

³⁵² Cfr. RB 64, 7-8.

³⁵³ Cfr. RB 64, 2.

³⁵⁴ Cfr. RB 64, 1.

carisma: s'impone da sé, per irraggiamento e per fecondità perché ha il massimo dei poteri, quello generativo.

Le parole dell'*abbas* sono accolte come se fossero comandi di Dio stesso ed esigono la medesima osservanza, attenzione e cura riservata alla Parola rivelata:

Mox aliquid imperatum a maiore fuerit, ac si divinitus imperetur, moram pati nesciant in faciendo. De quibus Dominus dicit: Ob auditu auris oboedivit mihi³⁵⁵. Et item dicit doctoribus: Qui vos audit, me audit³⁵⁶.

Un *pater spiritualis* non parla per il semplice gusto di parlare, per questo il discepolo lo deve ascoltare con attenzione, penetrando ogni sua parola: quanto il *pater* dice è per la salvezza dell'anima. Se pur ridotta alla sua più semplice espressione, certamente la parola dell'abate annuncia e accorda salvezza e questo con una potenza così sovrana da sembrare uscita dalla bocca stessa di Dio. All'interno di un tale rapporto salvifico tra *abbas* e *discipulus* ad un tempo rude e spoglio ma denso di fede, sgorga l'evento della Parola che salva. Entrambi gli interlocutori portano in questo dialogo il medesimo abbandono ciascuno al proprio livello.

Fede e paternità progrediscono di pari passo. Solo nella fede si riconosce ogni paternità e in essa soltanto si compie. Senza la fede il padre non può essere conosciuto per ciò che è: *vices Christi*, un dono

³⁵⁵ Ps 18, 45.

³⁵⁶ RB 5, 4-6.

delegato dal Padre. Senza la fede, l'*abbas* non può diventare ciò che deve essere: un esecutore dell'amore del Padre. Per fede l'*abbas*, come il *discipulus*, sa d'essere icona di una paternità più profonda e più ampia.

Su di lui grava il dovere di un'espressione sensibile di affetto, di sollecitudine e di costante tenerezza per i 'piccoli del gregge', proprio come ha fatto il Buon Pastore³⁵⁷:

Id est, miscens temporibus tempora, terroribus blandimenta, dirum magistri, pium patris ostendat affectum; id est, indisciplinatos et inquietos debet durius arguere, oboedientes autem et mites et patientes, ut in melius proficiat obsecrare; negligentes autem et contemnentis, ut increpetet corripiat admonemus³⁵⁸.

Così, inserita nell'amore paterno di Dio, ogni tenerezza umana s'illumina e s'accresce nella carità, mentre si spoglia di eventuali deviazioni egoistiche: non una tenerezza frutto di simpatia, di affinità psicologica o spirituale, *non unus plus ametur quam alius*³⁵⁹, ma manifestazione chiara di dedizione e generosità fino al dono totale di sé. 'Presso Dio non c'è parzialità', ammonisce Benedetto, e per l'*abbas*: *Solummodo in hac parte apud ipsum discernimur, si meliores ab aliis in operibus bonis et humiles inveniamur* (RB 2, 21).

³⁵⁷ Cfr. RB 27.

³⁵⁸ RB 2, 24-25.

³⁵⁹ Cfr. RB 2, 17.

La paternità implica attenzione e benevolenza, affetto e confidenza che garantiscano il vero rispetto della diversità: *non ab eo persona in monasterio discernatur*³⁶⁰. L'abuso nella paternità - avverte Benedetto in RB 2, 27 e 63, 2 - può scaturire proprio dallo stretto vincolo che in essa si stabilisce, dalla sottomissione e dall'intima adesione che s'instaura nell'affetto. Con estrema saggezza, *abbas Benedictus* non si limita a mettere in guardia sul rischio di autoritarismo indiscriminato: *Qui abbas non conturbet gregem sibi commissum nec quasi libera utens potestate iniuste disponat aliquid*³⁶¹, ma previene anche il monaco, ingiungendogli con chiarezza di non porsi mai sotto una paternità 'connivente con i suoi vizi'³⁶².

L'*abbas* è invitato a controllarsi fedelmente su questo rischio inerente alla sua autorità paterna, così com'è costantemente incitato e stimolato a prendere coscienza del fatto che porta in sé germi di deviazione, di ambiguità e di corruzione:

Non sit turbulentus et anxius, non sit nimius et obstinatus, non zelotipus et nimis suspiciosus, quia numquam requiescit³⁶³.

Sapendo che la forza della paternità ha fondamento solo in Dio, egli rifiuterà, dunque, di usare il suo ruolo e il fascino della sua personalità

³⁶⁰ RB 2, 16

³⁶¹ RB 63, 2.

³⁶² RB 64, 3-6.

³⁶³ RB 64, 16.

per accattivarsi la fiducia del discepolo; egli rifugge ogni forma di autoritarismo perché comprende che non tocca a lui vedere il Cristo in se stesso, ma solo chi lo ascolta ha il dovere di obbedire a Cristo attraverso lui³⁶⁴. Rinuncia perciò a preoccuparsi del proprio prestigio, stima e venerazione. *Abbas* e *discipulus* s'incontrano in un reciproco sguardo di fede, in un dialogo di servizio reciproco, ove ognuno trova e serve Cristo nell'altro. È *abbas* chi sa di esserlo non in sé, ma in Dio solamente, chi è consapevole di portare questo titolo in nome dell'unico Padre³⁶⁵.

Si è felicemente sorpresi di tanta modernità in una regola del VI secolo.

L'esercizio di paternità, in Benedetto, è anche sotto possibile processo per accusa di paternalismo: si fonda su un'errata concezione del *pater* e scaturisce da un equivoco intorno alla stessa paternità. L'*abbas* non può essere definito come un'autorità che tende a mantenere nell'irresponsabilità e sotto la sua tutela coloro che gli sono stati affidati. Tutta l'azione del *pater* consiste invece nel condurre i discepoli a maturità, ad una responsabilità più consapevole, più ampia e autonoma possibile. E l'*abbas*: *cogitet semper quia de omnibus iudiciis ed operibus suis redditurus est Deo rationem*³⁶⁶ a ancora: *sciatque sibi oportere prodesse magis quam praeesse*³⁶⁷.

³⁶⁴ Cfr. RB 5, 4-6 e Lc 10, 16.

³⁶⁵ Cfr. Eph 3, 15.

³⁶⁶ RB 63, 3.

Al contrario del paternalismo, una vera paternità è orientata interamente alla formazione e alla realizzazione di persone responsabili: *multorum servire moribus*³⁶⁸, insiste con discreta bontà Benedetto.

Quando un *monachus* cerca di partecipare con vivacità alla vita monastica e agli itinerari spirituali che lo spirito gli suggerisce, ciò non deve avvenire nella sopraffazione e nella confusione delle responsabilità di tutti, ma nel buon ordine di ognuno: responsabilità e doveri devono essere esercitati da ciascuno secondo il proprio posto. Se è pur scritto che 'incombe sull'*abbas* la responsabilità delle eventuali carenze che il *pater familias*, cioè Cristo, troverà nel suo gregge³⁶⁹, è anche vero che questa sua responsabilità è ben lontana dall'escludere le responsabilità particolari. A lui si richiede rigoroso rispetto e attenzione per non ingerirsi nelle responsabilità altrui. L'*abbas* è l'uomo dell'equilibrio e della discrezione: il suo compito di autorità consiste nel rifare regolarmente l'inventario delle sue manchevolezze o delle sue sopraffazioni per riassumere ogni volta meglio tutte le sue vere responsabilità:

Oportet ergo eum esse doctum lege divina, ut sciat et sit unde proferat nova et vetera: castum, sobrium, misericordem; et semper superexaltet misericor-

³⁶⁷ RB 64, 8.

³⁶⁸ RB 2, 31.

³⁶⁹ RB 2, 7.

diam iudicio, ut idem ipse consequatur...suamque fragilitatem semper suspectus sit memineritque calamus quassatum non conterendum³⁷⁰.

Nel disegno di Benedetto è paternità quella che viene esercitata nell'intento di suscitare degli uomini di Dio adulti nella fede e partecipi, nello spirito, a rispondere della propria capacità di amare. Prima dote per un giusto governo è l'imparzialità negli interventi. Il *pater spiritualis* non è un livellatore inesorabile perché ogni *frater* ha diritto d'essere amato e debitamente considerato come fosse 'unico'. Se il Cristo amò tutti i suoi, l'*abbas* deve guardare tutti con l'occhio di Dio. Non potrà mai ispirarsi a motivi umani, egoistici, sentimentali o parziali nelle sue disposizioni e nelle sue promozioni³⁷¹, ma ogni suo atto deve essere espressione di un amore ordinato secondo discrezione e discernimento:

In ipsis imperiis suis providus et consideratus; et sive secundum Deum sive secundum saeculum sit opera quam iniungit, discernat et temperet³⁷².

Benedetto in poche linee passa anche in rassegna i caratteri più diversi dei vari monaci. Non vuole illudere infatti il *pater* sulla fatica del suo compito. Nel cenobio - avverte - non mancano gli indocili e gli inquieti, i negligenti e i superbi; ma vi sono anche monaci obbedienti, miti e pazienti. Ci sono i testardi e gli stolti, ma anche i volenterosi e

³⁷⁰ RB 64, 9-10. 13.

³⁷¹ Cfr. RB 2, 19.

³⁷² Cfr. RB 64, 17.

gli intelligenti. Sarebbe da stolti trattarli tutti allo stesso modo. Senza urtare la suscettibilità di alcuno, l'*abbas* ha rispetto di quel microcosmo che è ogni uomo e pone i suoi interventi giudiziosi e tempestivi dentro il solco dell'amore:

Haec ergo aliaque testimonia discretionis matris virtutum sumens, sic omnia temperet, ut sit et fortes quod cupiant, et infirmi non refugiant³⁷³.

Conscio di vivere in una *schola Christi*, allenando gli altri negli esercizi della perfezione, irrobustisce senza tregua anche il suo spirito; spronando gli altri alla corsa, non resta indietro; stimolando e armando i suoi soldati alla lotta, egli stesso li precede coraggiosamente; insegnando agli 'operai di Dio' l'uso degli 'strumenti delle buone opere'³⁷⁴, egli non starà davvero pigramente a guardare.

È caratteristica del *pater* amare per primo. Fare il primo passo è un procedimento tipicamente paterno. Il padre, se vuole essere amato, deve amare per primo e per primo deve dare la propria fiducia. L'aspirazione umana fondamentale è quella di un amore fondato sulla stima, ma questo dono che l'uomo attende dall'altro può essere sollecitato in modo efficace solo con l'offerta magnanima e gratuita dell'amicizia e della stima. Dalla fiducia reciproca tra *abbas* e *discipulus* scaturiscono il dialogo e la confidenza. Solo la fiducia chiama fiducia, come solo l'amore chiama amore: *studeat abbas plus*

³⁷³ RB 64, 19.

³⁷⁴ Cfr. RB 4.

*amari quam timeri*³⁷⁵. Benedetto al capitolo 64 invita l'*abbas* a non essere né 'geloso', né 'sospettoso'. Il sospettoso, infatti, teme troppo d'essere ingannato e non abbastanza d'ingannarsi, per cui tende a divenire ombroso e scaltro, propagatore di errori e, inconsapevolmente, denigratore. In tal modo, rischia di perdere in se stesso la pace e di privare il discepolo del dono indispensabile della fiducia, ossigeno di ogni rapporto educativo. Se la missione del *pater spiritalis* è quella di provocare ed aiutare ognuno a dare incessantemente il meglio di sé, la fiducia si presenta come il credito necessario di questa impresa educativa, pena l'arrestarsi del cammino di perfezione. Molti insuccessi e molti squilibri debbono essere sovente addebitati all'ambiente, al *vivere in communis*. Essi, infatti, dipendono più dalle carenze o storture delle relazioni che dal soggetto stesso, talora vittima di varie frustrazioni. Proprio qui la breccia può essere riparata da un guizzo di generosità, una riapertura di credito, una fiducia rinnovata, un amore gratuito:

Abbas faciat quod sapiens medicus...si viderit nihil suam praevalere industriam, adhibeat etiam, quod maius est, suam et omnium fratrum pro eo orationem, ut Dominus quia omnia potest operetur salutem circa infirmum fratrem³⁷⁶.

Si può guarire da tutti i disordini interiori senza fare necessariamente riferimento a congetture umane o ad analisi

³⁷⁵ RB 64, 15.

³⁷⁶ RB 28, 2. 4-5.

psicologiche. Nel momento in cui chi si sente figlio si affida al suo *abbas* manifestandogli i propri pensieri, ha inizio, infatti, un'azione terapeutica di paternità spirituale. Il discepolo cerca per sé quella libertà che riconosce presente nel suo *pater*, il quale, per averla già raggiunta, ne conosce i passaggi e i gradi di difficoltà. Con la vita guidata da un esperto, il *monachus* risparmia incertezze, evita errori e perdite di tempo, beneficia dell'esperienza di uno che ha già acquisito l'abitudine a sostare con spirito di attenta autocritica, ereditando in tal modo percorsi di grazia e di discernimento.

Avviene per la guida spirituale quello che accade per ogni altra guida in qualunque attività umana: chi conduce, quanto più è esperto per la riuscita felice dell'impresa tanto più esige fiducia, abbandono e docilità :

Cogitationes malas cordi suo advenientes mox ad Christum allidere, et seniori spiritali patefacere³⁷⁷.

Il figlio deve manifestare i pensieri che lo combattono e dai quali può essere dominato perché non sa discernarli³⁷⁸; il padre che, invece, possiede il discernimento, ne coglie le radici nascoste e con discrezione, *matris virtutum*³⁷⁹, sa individuare rimedi misurati secondo la condizione di ognuno:

³⁷⁷ RB 4, 50.

³⁷⁸ Cfr. RB 5, 12.

³⁷⁹ RB 64, 19.

Sciatque quam difficilem et arduam rem suscipit regere animas et multorum servire moribus; et alium quidem blandimentis, alium vero increpationibus, alium suasionibus; et secundum uniuscuiusque qualitatem vel intellegentiam, ita se omnibus conformet et aptet, ut non solum detrimenta gregis sibi commissi, non patiantur, verum etiam in augmentatione boni gregis gaudeat³⁸⁰.

Una sentenza dei Padri dice: "colui che vuol nascondere una malvagità nella memoria del suo cuore, è simile ad uno che vuole nascondere il fuoco nel pagliaio"³⁸¹ e Benedetto in modo sintonico conferma:

Neque dissimulet peccata delinquentium, sed mox ut coeperint oriri radicitus ea, ut prevalet amputet...Et honestiores quidem atque intellegibiles animos prima vel secunda admonitione verbis corripit; improbos autem et duros ac superbos, vel inoboedientes verberum vel corporis castigatio in ipso initio peccati coerceat, sciens scriptum: Stultus verbis non corrigitur. Et iterum: Percute filium virga, et liberabis animam eius a morte³⁸².

Dunque, una conoscenza razionale e psicologica che non sia anche conoscenza e pentimento del cuore, cioè esperienza spirituale tra *abbas* e *monachus* non serve a dare libertà interiore. Ma il dovere del discepolo non si esaurisce, evidentemente, nella sola manifestazione dei pensieri: egli deve al *pater spiritalis* assoluta obbedienza, che nasce da una previa fiducia nelle risposte. L'obbedienza è dovuta anche quando nelle risposte del padre è possibile distinguere tra consiglio secondo Dio e comando vero e proprio: se la prima è una

³⁸⁰ RB 2, 31-32.

³⁸¹ *Vitae Patrum*, 6, 4, 25.

³⁸² RB 2, 26-29.

direttiva senza eccessivo obbligo che mostra la retta via della perfezione³⁸³, il comando è un giogo inviolabile:

Sed haec ipsa oboedientia tunc acceptabilis erit Deo et dulcis hominibus, si quod iubetur non trepide, non tarde, non tepide, aut cum murmurio vel cum responso nolentis efficiatur quia oboedientia quae miioribus praebetur Deo exhibetur; ipse enim dixi: Qui vos audit me audit³⁸⁴.

Sapienza e carità sono i doni che fanno capace l'*abbas* di generare figli nello spirito e di guidarli 'alla loro propria misura': una sapienza ricercata attraverso il discernimento e il consiglio, una carità esercitata nella pazienza e nella sollecitudine costante per le necessità dei discepoli. La preghiera incessante dell'*abbas* per loro, consiste principalmente nel caricarsi di ogni peso e di ogni loro lotta. Essendo secondo Dio, l'amore del *pater spiritalis* è tale da *regere animas*³⁸⁵: egli porta su di sé i discepoli, li segue ed è con loro ovunque. Sia in parole sia in opere, l'*abbas* si preoccupa sempre di giovare, in tutto, specie ai più giovani, in tutto e amandoli così, non tace le loro mancanze, ma li riprende energicamente - anche con le verghe, se necessario - correggendoli, poiché per lui è stato detto: "ammonisci, rimprovera, esorta"³⁸⁶.

³⁸³ Cfr. RB 5, 8-11.

³⁸⁴ RB 5, 14-15.

³⁸⁵ RB 2, 31.

³⁸⁶ Cfr. RB 2, 23 e 2Tim 4, 2.

La voce dell'*abbas* è una parola che illumina perché nasce dal silenzio. C'è silenzio e silenzio. C'è un silenzio che è pura assenza dello spirito, inerte appiattimento dell'essere e c'è una silenzio che è pienezza, apertura totale all'Essere, oltre la soglia del molteplice, è il silenzio dei contemplativi. Il *pater spiritalis* appartiene al numero di questi uomini. Senso della sua parola è di comunicare, rivelare quanto sta oltre la parola stessa. Il silenzio come la parola dell'*abbas* sono una tranquilla immersione nella verità che sta prima e dopo le parole.

Ut dum bene ministraverit, audiat a Domino, quod servus bonus qui erogavit triticum conservis suis in tempore suo: Amen dico vobis, ait, super omnia bona sua constituit eum³⁸⁷.

³⁸⁷ RB 64, 21-22.

**3. ... AD COENOBITARUM FORTISSIMUM
GENUS, ADIUVANTE DOMINO,
VENIAMUS** Errore. Il segnalibro non è definito.

La lettura del primo capitolo della RB può suscitare impressioni diverse: la preferenza dichiarata di Benedetto per i monaci riuniti in cenobio, oppure un'introduzione sulle diverse specie di monaci al fine di precisare ulteriormente la vita comunitaria e la legislazione monastica secondo la *Regula*.

Monachorum quattuor esse genera manifestum est: la RB, evita quasi sempre l'uso del termine *monachus*, al quale preferisce sostituire l'appellativo di *frater*. Solo in contesti di particolare importanza Benedetto si serve del termine 'monaco' come titolo onorifico. Il primo capitolo si apre proprio con tale espressione, che definiva il *monazon*³⁸⁸, cioè il solitario e racchiudeva in sé un'idea di perfezione, o almeno di consapevole e continuo sforzo per raggiungerla. Agostino ritiene il termine assai appropriato perché la comunità monastica non è una moltitudine, ma "un cuor solo e un'anima sola". La tradizione lo interpreta anche in riferimento alla ricerca dell'unico necessario. Farsi monaco non si esauriva, dunque, nel fatto di vestire un abito particolare o di adottare uno speciale regime di vita. Consisteva, inve-

³⁸⁸*Monachi, Monazontes*. Dal verbo greco μοναζω, indica coloro che conducono vita solitaria, i monaci. Il termine *monachos*, dalle versioni giudaiche di Aquila, Simmaco e del vangelo apocrifo di Tommaso risulta avere una grande pregnanza semantica: 'unico, amato da Dio in modo unico, assimilato al Figlio unico'. Per uno studio approfondito, vedi: A. GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien*, Abbaye de Bellafontaines 1979.

ce, nell' intraprendere un'impresa ardua, lunga e sublime, che si poteva portare a compimento solo col passare degli anni, con la fatica ascetica e, in primo luogo, con la grazia divina.

In un *Apoftegma*, Macario d'Egitto affermò, nel contesto di un'assemblea di solitari, di non essere ancora un monaco vero e che, però, ne aveva conosciuti due. Li aveva incontrati nel cuore di un deserto; provenivano da un cenobio, benché da quarant'anni fossero vissuti completamente isolati dal mondo, pervenendo infine allo stato paradisiaco. Macario aveva domandato loro come poteva diventare, a sua volta, un vero monaco ed essi gli avevano risposto: "Chi non rinuncia a tutte le cose del mondo, non può essere vero monaco"³⁸⁹.

Partendo dall'etimologia del termine 'monaco', Macario inizia una delle sue Omelie spirituali:

"Dobbiamo sapere cos'è un monaco e per quale maniera di vivere merita realmente questo nome. Parleremo dunque di lui secondo gli insegnamenti di Cristo. Anzitutto lo si chiama così perché sta da solo, si astiene dalle donne ed ha rinunciato al mondo sia dentro che fuori di sé. Fuori di sé, e cioè alle cose esteriori e mondane; dentro di sé, e cioè alle rappresentazioni di queste cose, fino al punto di rifiutare anche il ricordo della vita mondana. In secondo luogo, si chiama monaco in quanto invoca Dio con preghiera incessante, allo scopo di purificare lo spirito dai pensieri numerosi e importuni, affinché il suo spirito possa diventare monaco in sé, solo davanti al vero Dio, senza mai cedere ai pensieri che provengono dal male; anzi egli si purifica in tutto, come è giusto, e rimane puro davanti a Dio"³⁹⁰.

³⁸⁹MACARIO D'EGITTO, *Apoftegmata* 2, in I PADRI DEL DESERTO, *Deti*, a cura di Mortari, cit., p. 24.

³⁹⁰MACARIO, *Om.* 56, 1, a cura di G. L. MARRIOT, *Macarii anecdota*, Cambridge 1918, p. 44, in *Monachesimo delle origini*, II, cit., p. 33.

Il monaco benedettino è un *coenobita*: fa vita comune. Il cenobita è diverso da altri tipi di monaci, in quanto 'milita sotto una regola e un abate'. La vita comune in se stessa però, non distingue il cenobita dal Sarabaita, perché anche questi spesso vive insieme agli altri:

Qui bini aut terni aut certe singuli sine pastore...³⁹¹

Ma la vita comune è una delle caratteristiche essenziali della vita cenobitica, benché non sia l'unica né peculiare ad essa.

La RB non adopera mai il termine *communitas*; parla piuttosto di una *communis monasterii regula* (RB 7, 55), di *mensae communis* (RB 43, 15) e cita Atti 4, 32: *omnique omnibus sint communia* (RB 33, 6). Quando poi intende riferirsi al gruppo dei monaci che vivono insieme, preferisce chiamare questo gruppo *congregatio*, termine che nella *Regula* viene adoperato venticinque volte³⁹². Etimologicamente l'espressione - dal verbo *congregatio* - indica il riunire insieme qualcuno come avviene per le pecore che formano un gregge: *cum* e *grex*. Non possiamo, certo, dire con certezza che il Santo cassinese pensasse proprio a questa etimologia quando adoperò il termine, ma il significato della radice è perfettamente consono alle altre immagini pastorali della RB³⁹³.

³⁹¹ RB 1, 8.

³⁹² Cfr. *La Règle de Saint Benoît*, a cura di Vogüé, SCh. 181, cit., pp. 703-704.

³⁹³ Cfr. RB 1, 8; 2, 7. 9. 32. 39; 27, 8-9; 28, 8; 63, 2; 64, 18.

I Sarabaiti vivono *'sine pastore, non dominicis sed suis inclusi ovibus'*³⁹⁴. È una un'affermazione di particolare rilievo: fin dall'inizio, quindi, *abbas Benedictus* considerò il cenobio come ovile del Signore. L'abate è il pastore del gregge del Signore, e dovrà rendergli conto di tutto:

Sciatque abbas, culpae pastoris incumbere quidquid in ovibus paterfamilias utilitatis minus potuerit invenire. Tantumdem iterum erit ut, si inquieto vel inoboedienti gregi pastoris fuerit omnis diligentia adtributa, et morbidis earum actibus universa fuerit cura exhibita, pastor eorum in iudicio Domini absolutus³⁹⁵.

Dovrà rendere conto persino del *minus utilitatis* che avrà ricavato dalle sue pecorelle, come farebbe responsabilmente un perfetto padre di famiglia. L'abate deve imitare l'esempio del Buon Pastore:

Magnopere enim debet sollicitudinem gerere abbas, et omni sagacitate et industria currere, ne aliquam de ovibus sibi creditis perdat...Et Pastoris boni pium imitetur exemplum, qui relictis nonaginta novem ovibus in montibus, abiit unam ovem quae erraverat quaerere³⁹⁶.

³⁹⁴ RB 1, 6-9. Il nome 'Sarabaita' è di incerta etimologia. Secondo alcuni deriverebbe dall'aramaico *sarab* (=ribelle); per altri dal copto *sar* (=disperso) e *abet* (=monastero), cioè dispero in celle separate, quindi, lontano dal monastero. I Sarabaiti sono monaci conosciuti anche da san Girolamo e da Cassiano, il quale dice che si chiamavano così con un termine proprio della lingua egiziana perché "si allontanavano dalla comunità dei cenobi e ognuno, per proprio conto, badava alle sue necessità" (*Conl.* XVIII, 7). Benedetto li presenta come un *genus* sfruttatori del buon nome di monaco.

³⁹⁵ RB 2, 7-9. Cfr. anche RB 2, 39.

³⁹⁶ RB 27, 5.8.

Così, Pastore è il Cristo, e l'*abbas* deve rendere ragione a Lui. L'abate non è che un suo rappresentante:

Christi enim agere vices in monasterio creditur³⁹⁷.

Il novizio che cerca Dio viene ammesso nella congregazione, ovile del Signore. E poiché è nell'ovile del Signore, il cenobita può sperimentare la presenza del Buon Pastore che cura le sue pecore. Introdotto *in ovilibus* e ammesso in *congregatione*, il monaco può sperare di fare esperienza di quel Dio che egli cerca con cuore puro e occhio limpido, non malgrado l'ovile o fuori di esso, ma nell'esperienza dell'ovile stesso.

Cristo e l'*abbas* suo rappresentante vengono designati come 'pastori'; nello stesso modo, i monaci sono chiamati 'pecore'³⁹⁸: è molto conveniente, quindi, che un gruppo di monaci sotto un abate venga chiamato 'congregazione'. È il gregge del Signore, ed Egli è presente in esso e ne ha cura per mezzo dell'abate. La congregazione, dunque, si riferisce alla comunità dei monaci nei loro rapporti con l'abate e con Cristo. Sembra che il termine ponga l'accento sulla relazione della comunità con Cristo, ma pure dei monaci fra loro, ai quali devono *moderate cohortentur*(RB 22, 8). Questo è evidente se si considerano le venticinque volte che il termine *congregatio* viene adoperato nella

³⁹⁷ RB 2, 2.

³⁹⁸ Cfr. RB 2,7. 10. 39; 27. 5. 8; 28, 2.

RB³⁹⁹, ma certamente i rapporti fra i monaci, sono meglio espressi con la parola 'fraternità' o 'fratellanza'. La *Regula* adopera questo sostantivo una sola volta, nel capitolo 72, *De zelo bono quem debent monachi habere*. Questo tratta quasi esclusivamente dei rapporti fraterni. Si legge in RB 72,8:

Caritatem fraternitatis casto impendant amore⁴⁰⁰.

Obbedienza e umiltà sono inseparabili. Esse sono fonte precipua della fraterna convivenza monastica. Qui la comunità o il rapporto fra i monaci viene chiamato 'fraternità' e ad esso fa seguito il capitolo sull'obbedienza vicendevole. La RB adopera il termine *fraternitas* soltanto in questo passo che, evidentemente, dipende da Rom 12, 10-11: *caritate fraternitatis invicem diligentes, honore invicem praevenientes, sollicitudine non pigri, spiritu ferventes, Domino servientes*.

Servendosi delle parole dell'apostolo, Benedetto invita in modo esplicito alla carità, all'amore oblativo, al solo vantaggio altrui. La sollecitudine nel servizio ai fratelli è virtù fondamentale per la vita di comunione; l'amore fraterno ha un valore inestimabile e costituisce l'anima della *koinonia* monastica. Come nel capitolo sull'arte spirituale, *Quae sunt instrumenta bonorum operum*⁴⁰¹, all'alfa

³⁹⁹ Cfr. specialmente 58; 14; 22; 23; 65, 2.14.21.

⁴⁰⁰ Cfr. 1 Pt 1,22; 2, 17; Rom 12, 10a; I Ts 4,9; Hebr 13,1.

⁴⁰¹ RB 4.

dell'amore di Dio segue immediatamente il precetto dell'amore del prossimo, così in RB 72, l'esortazione all'amore fraterno precede immediatamente l'omega dell'amore di Dio. Infatti:

Hunc ergo zelum ferventissimo amore exerceat monachi.

I monaci non devono esercitare la virtù dell'obbedienza solo nei confronti dell'*abbas*, ma anche tra loro con la massima carità e sollecitudine. Inoltre essi 'devono amare con cuore casto tutti i fratelli' e 'temere Dio con trasporto d'amore'⁴⁰²:

Oboedientiae bonum non solum abbati exhibendum est ab omnibus, sed etiam sibi invicem ita oboediant fratres scientes per hanc oboedientiae viam se ituros ad Deum...De cetero omnes iuniores prioribus suis omni caritate et sollicitudine oboediant⁴⁰³.

Nel presentare la scala di ascesa dell'amore, Benedetto non segue un pedissequo e rigido schema: in tutta la *Regula* infatti il concetto di 'carità', prima ancora di essere trattato per esteso, è già ampiamente presente soprattutto nei capitoli inerenti gli scomunicati⁴⁰⁴, gli ospiti⁴⁰⁵, i forestieri⁴⁰⁶, tutti coloro che sono, in un certo senso, 'fuori'

⁴⁰² Cfr. RB 72, 8-9.

⁴⁰³ RB 71, 1-2. 4.

⁴⁰⁴ RB 27, 4.

⁴⁰⁵ RB 53, 3.

⁴⁰⁶ RB 66, 4.

dalla comunità. La famiglia del cenobio non può rinchiudersi in se stessa e cadere vittima di un egoismo collettivo, perché è chiamata all'amore, e l'amore esige che ci si apra al mondo, specialmente ai poveri. Le relazioni fraterne che uniscono tutti i discepoli della 'scuola di servizio del Signore'⁴⁰⁷ nella carità, arricchiscono e caricano di senso l'espressione *militans sub regula vel abbate*. Senza dubbio il monastero è solo un raggruppamento provvisorio che mira a preparare i cenobiti al giudizio di Dio e alla vita eterna:

Christo omnino nihil praeponant qui nos pariter ad vitam aeternam perducat⁴⁰⁸.

Tale opera riformatrice però si compie nella vita comune, e attraverso la vita comune; ivi s'impara a sopportarsi, a servirsi, ad amarsi⁴⁰⁹. Sempre fisso in Dio e sui fini ultimi, lo sguardo si carica di nuova attenzione al prossimo e alla vita comune. Questo interesse per le relazioni interpersonali e per la comunione nella carità, nella RB si afferma poco a poco, soprattutto a partire dal capitolo del 'cellerario'.

⁴⁰⁷ Nella *Regula Magistri* troviamo dieci volte il termine *schola* come sinonimo di monastero; Benedetto riprende la stessa espressione in *Prologus* 45. Nel VI secolo il termine *schola* indicava il luogo dove si radunavano soldati, artigiani o alunni; poi solo i suoi membri e infine il servizio stesso, in questo caso quello di Cristo. Cristo è colui che ammaestra e il servizio richiesto al discepolo è quello dell'ascolto obbediente alla sua voce (*Prol.* 1. 3. 8-13), adesione alla sua persona, rinuncia al peccato e lotta coraggiosa contro esso (*Prol.* 3. 38), tirocinio pratico, cioè allenamento o ascesi (*Prol.* 28).

⁴⁰⁸ RB 72, 11-12.

⁴⁰⁹ RB 63, 10-19 e 72, 1-12.

Concepito nella *Regula Magistri* come un semplice collaboratore materiale dell'abate, il cellerario assume nella *Regula Benedicti* un ruolo spirituale in quanto responsabile della pace dei fratelli, mentre la sua stessa pace diventa oggetto di attenzione a tutti⁴¹⁰.

Mi sembra pure importante notare come la *Regula Magistri*, fonte di molte parti della RB, non adoperi affatto il termine *fraternitas*, mentre Benedetto indica il monaco o i monaci ben novantatrè volte col nome di *frater*⁴¹¹.

In ciò la RB è conforme alle fonti monastiche del tempo: il termine *frater* era diventato sinonimo di 'monaco' proprio in quel periodo.

Secondo Benedetto, quando i monaci stanno insieme per la preghiera, l'*Opus Dei*, e la celebrazione dell'eucaristia, Dio è presente in modo speciale:

Ubique credimus divinam esse praesentiam, et oculos Domini in omni loco speculari bonos et malos, maxime tamen hoc sive aliqua dubitatione credamus cum ad Opus divinum adsistimus⁴¹².

Egli è, sì, sempre e ovunque presente, ma lo è ancor più e in modo speciale quando la fraternità cenobitica si raduna per cantare le sue lodi.

⁴¹⁰ Cfr. RB 31.

⁴¹¹ Vogüé, SCh. 181, cit., pp. 740-741.

⁴¹² RB 19, 1-2.

Ho già avuto modo di far notare, poi, come la RB riconosca la presenza di Dio in modo speciale nell'abate, il quale tiene le veci di Cristo nel cenobio, ovile del Signore. Non solo: Cristo è anche presente nel fratello ammalato (RB 36,1-3) e nell'ospite, specie quando si tratta di *pauperum et peregrinorum* (RB 53, 15). Dunque Cristo è presente negli individui e nella *congregatio* e soltanto in questo contesto la sua presenza viene sperimentata. Cristo è presente nell'*abbas* in modo speciale perché egli 'è il pastore' del gregge; il fratello ammalato è un membro della fraternità e, in quanto tale, egli 'è la presenza di Cristo' per gli altri fratelli; anche l'ospite è accolto dai fratelli come 'presenza di Cristo'.

Credo siano sufficienti questi pochi riferimenti per dimostrare come Dio sia presente nella fraternità cenobitica, per sua natura comunitaria. Con ciò, non intendo dire che Dio sia presente esclusivamente nella comunità, ma che la *congregatio*, la fraternità con le sue strutture, le sue usanze, il suo stesso modo d'essere, sono per il monaco la sfera della presenza di Dio. Egli è presente non malgrado la comunità, ma nell'essenza e nell'azione della comunità stessa.

Quella di Dio è una *manifestazione mediata*, sacramentale, perché inserita nell'economia dell'incarnazione:

Fratres sibi invicem serviant...; quia exinde maior merces et caritas acquiritur. Imbecillibus autem procurentur solacia...ceteri vero sibi sub caritate invicem serviant...; linthea cum quibus sibi fratres manus aut pedes tergunt,

lavent; pedes vero tam ipse qui egreditur quam ille qui intraturus est omnibus lavent⁴¹³.

Dio si manifesta nella 'vita in comune' mediante segni e anzitutto nel segno della comune celebrazione eucaristica. Qui la manifestazione di Dio è autorivelazione per mezzo delle Sacre Scritture, come viene proclamata nell'*Opus Dei* e meditata nella *Lectio divina*. La prima è un'esperienza comunitaria, mentre la seconda è a livello personale e presuppone accoglienza e disponibilità, accettazione e consenso. Allora, creato il silenzio, predisposto il cuore all'ascolto e ruminata la *divina vox*, una nuova parola di uomo è pronta a sgorgare: la preghiera quale risposta alla Parola di Dio.

La massima *lectiones sanctas libenter audire* della *Regula* (4, 55) è chiaramente in rapporto con la successiva: *orationi frequenter incumbere*. Le due sentenze hanno lo stesso numero di sillabe, dodici, e la stessa struttura: un complemento, un avverbio in *-ter* e il verbo. Finendo rispettivamente con un *cursus planus* e con un *cursus tardus*, formano una coppia armoniosa, la cui coesione formale sottolinea l'affinità dei due atti menzionati: lettura e preghiera.

Benedetto raccomanda l'una e l'altra con calore: esse sono presenza di Dio che parla e agisce.

La finale del *Prologus* parla della vita presente come di un tempo in cui 'si corre' verso Dio nell'obbedienza⁴¹⁴. Questa corsa verso la meta

⁴¹³ RB 35, 1-3. 6-9.

⁴¹⁴ *Prol. 13: currite; Prol. 22: curritur; Prol. 44: currendum.*

trascendente, altro non è che la risposta ad una chiamata. Se ci si è messi in cammino, è perché si è sentita la voce di Dio che diceva: *Currite dum lumen vitae habetis, ne tenebrae mortis vos comprehendant*⁴¹⁵.

La vita cristiana e monastica è quindi concepita da Benedetto come un cammino verso Dio fatto di ascolto e di risposta pronta e celere. 'Ascoltare', nel senso pieno della parola, cioè non solo capire e comprendere, ma anche acconsentire ed obbedire. 'Ascoltare' è proprio la parola-chiave di un intero programma di vita che riguarda in particolar modo l'abate, ma anche ogni monaco.

Dio si manifesta anche nell'atmosfera di dialogo che regna nel consiglio dei fratelli. E in questo contesto *saepe iuniori Dominus revelat quod melius est* (RB 3,3). Infatti, ciascun monaco è, nella propria persona, una manifestazione di Dio agli altri perché, come tutti gli uomini, egli è stato creato a immagine di Dio.

Il monaco raggiunge la cima della scala dell'umiltà, dove *mox ad caritatem Dei perveniet illam, quae perfecta foris mittit timorem* (RB 7,67). E grazie a questo amore, il monaco comincerà a compiere senza alcun sforzo, quasi spontaneamente ciò che prima era gravoso⁴¹⁶, perché spinto da una buona consuetudine e dolcezza. Ciò avviene per l'azione della grazia di Dio, per opera dello Spirito Santo:

⁴¹⁵ *Prol.* 13. Cfr. Gv 12, 35.

⁴¹⁶ Cfr. RB 7, 68-69.

Quae Dominus iam in operarium suum mundum a vitiis et peccatis Spiritu Sancto dignabitur demonstrare⁴¹⁷.

I progressi del monaco nella virtù sono manifestazione visibile della presenza e potenza dello Spirito. Egli può vedere l'azione di Dio nella comunità osservando il cammino di perfezione degli altri nell'amore e nella virtù, nell'oblazione e nella preghiera.

I cenobiti *usque ad mortem in monasterio perseverantes*, partecipano *passionibus Christi per patientiam* (Prol. 50). La vita monastica è, infatti, anche crocifissione quotidiana con Cristo. Non deve meravigliare che l'esperienza di Dio nella fraternità cenobitica sia una realtà tanto di assenza quanto di presenza: Dio si manifesta e nello stesso tempo si nasconde. Il *frater* è sacramento e manifesta Dio anche nel momento in cui lo nasconde, perché il *Dio nascosto* della fraternità cenobitica è sempre vivo in Lui. Quotidianamente partecipa della passione di Cristo, il monaco ne manifesta morte e risurrezione, ponendo amore dove c'è odio, e pazienza dove c'è aggressività⁴¹⁸. Pazienza e fermezza: queste le virtù del martire, queste le virtù del monaco:

Malum pro malo non reddere. Iniuriam non facere, sed et factas patienter sufferre. Inimicos diligere. Maledicentes se non maledicere, sed magis benedicere. Persecutionem pro iustitia sustinere⁴¹⁹.

⁴¹⁷ RB 70.

⁴¹⁸ Cfr. RB 4, 29. 22-24.

⁴¹⁹ RB 4, 29-33.

L'immagine che scaturisce da queste esortazioni è quella di un combattente che fronteggia e resiste agli assalti del nemico per mantenere la fede, ed è in netta opposizione a quella di colui che, fiducioso solo in se stesso, crolla sul proprio orgoglio.

In questo senso *militans sub regula* è sforzo perseverante, resistenza strenua. *Monachus* significa soprattutto *stabilitas in fide*, allenamento nella palestra di Dio (*schola*), ove può esercitare la sua perseveranza attiva, il vigore vittorioso e una forza a tutta prova. Ancora, i Padri insegnano:

"Vi era un anziano il quale aveva un buon discepolo; un giorno, per malumore, lo cacciò via col suo mantello; ma il fratello rimase fuori seduto e attese. Quando l'anziano, aprendo la porta, se lo trovò davanti, gli fece un inchino e disse: 'O padre, l'umiltà della tua grandezza d'animo ha vinto il mio malumore. Entra, d'ora innanzi tu sarai l'anziano e il padre, e io il giovane e il discepolo' "⁴²⁰.

⁴²⁰ Vannucci, *Le parole dei Padri del deserto*, cit., p. 111.

ConclusionErrore. Il segnalibro non è definito.

Dopo aver presentato il contesto storico, socio-culturale e religioso nel cui ambito è nato e si è svolto l'esercizio di paternità spirituale della RB, mi pare si possa concludere che *abbas Benedictus* abbia immesso nel solco della *traditio* monastica ed ecclesiale alcuni elementi decisamente innovativi.

Il Santo, lontanissimo dalla pretesa di esercitarsi in un'opera originale o in un capolavoro letterario, dà prova, invece, di un'intelligenza superiore, di una squisita sensibilità umana insieme ad una esplicita lezione di umiltà, proprio considerando la sua Regola 'minima e scritta per principianti'.

Del resto, la valutazione posteriore, corroborata dall'esperienza, ha riconosciuto nella RB un codice fondamentale di vita spirituale e religiosa, da cui in seguito tutti attingeranno; una fonte di così alta saggezza da nutrire nei secoli futuri tutta la cristianità d'Europa, come attesta la stessa diffusione capillare dei suoi manoscritti. Dopo la Bibbia, infatti, pare che essi occupino il primo posto.

Considerare *abbas Benedictus* come un significativo 'rappresentante del suo tempo' non è davvero semplice fatto letterario. Stupisce, e l'ho più volte sottolineato, leggendo la biografia gregoriana, come egli, *monachus* che volutamente vive in disparte e sembra schivo di tutto, in realtà riesca a coltivare una fitta rete di amicizie e di rapporti con personaggi di primo piano: vescovi, chierici

di ogni grado e di diocesi diverse, abati e nobili di Roma. Sa relazionarsi persino con personaggi ragguardevoli del regno dei Goti. È famoso l'incontro con il re Totila a cui Benedetto non risparmia severi moniti e presagi profetici che puntualmente si avvereranno.

Tutta la persona del Santo e la sua stessa vita, evidentemente ci lasciano intravedere che, proprio qui sono in gioco valori profondi e intramontabili.

Valore primario e fondamentale è *abbas Benedictus* in se stesso: secondo la designazione abituale di Gregorio Magno un *vir Dei*, cioè un testimone dell'Assoluto e di tutto ciò che ha valore alla luce delle cose future.

Si tratta di un fatto di grande attualità. In una storia che pare abbia smarrito questa dimensione dell' *essere* per cedere agli smodati bisogni dell'avere, del fare, del godere, generando così inquietudini, tensioni e conflitti di ogni genere, Benedetto è segno e meta nel contempo.

Ancora: è un uomo di pace, pacificato con Dio, con se stesso, con gli altri, perfino con la natura e gli animali, come rivelano certi tratti della sua vita e i ritmi distribuiti nell'ordinamento quotidiano della RB.

Un uomo così, pacificato e unificato nell'essenziale, diventa naturalmente il *pater spiritualis* che ogni discepolo cerca, un legislatore e pedagogo sapiente di *vita in communis*, un esperto di preghiera, un

intercessore buono che porta nel cuore le sofferenze e necessità di ogni *frater*.

Su questo sfondo in cui si armonizza l'umano con l'evangelico, il Santo ripropone la persona dell'*abbas* profilandone contorni, caratteristiche e sfumature precise. Pur essendo fondato nella più solida tradizione monastica, Benedetto ripensa in modo originale il carisma abbaziale. Suo sforzo preciso è quello di attingere alla più limpida fonte evangelica, presentando l'abate come colui che *vices Christi gerit*.

L'abate, nonostante sia rivestito di tanta autorità, non viene mai mitizzato, ma viene messo in evidenza il suo impegno ad un servizio di fronte al quale egli si trova con le sue eventuali debolezze o slanci, i suoi valori positivi come i suoi difetti.

Da buon realista il Santo ricorda senza esitazione alcuni possibili limiti: gelosie, sospetti, incoerenze nella vita pratica.

Sebbene Benedetto sia acerrimo nemico della mormorazione anche solo del cuore⁴²¹, riconosce però che certe disposizioni improvvide dell'abate possono essere causa di una *iusta murmuratio*⁴²².

Da capo a fondo della Regola, l'*abbas* è messo in guardia sul 'giudizio di Dio' che incombe su di lui perché impari ad essere prudente e responsabile in tutti i suoi giudizi e comportamenti.

⁴²¹ Cfr. RB 5. 34. 35. 40. 53.

⁴²² Cfr. RB 41.

Eppure, quando il *monachus* arriva a 'desiderare di avere sopra di sé un abate' come guida sicura del suo cammino, quando impara a 'sperare tutto da lui' con totale e filiale abbandono, quando lo ama davvero 'con umile e sincero affetto', allora ha inizio quella grande scuola di spiritualità che è il servizio di paternità spirituale, in cui raggiungono una notevole profondità le relazioni umane. Si tratta di due persone, l'*abbas* e il *monachus*, chiamate a percorrere un tratto di strada insieme, mentre avviene un evento importante: l'uno trasmette all'altro valori di vita.

È un'intensità di relazione che si scopre al servizio del ministero della Parola di Dio, la quale, ancora una volta, è destinata a compiersi incarnandosi nei gesti più semplici e quotidiani.

L'abate non può essere altri che *pater spiritalis*, dice Benedetto. Non sarà mai solo un insegnante, né un semplice catechista, tanto meno un professore di morale e nemmeno un *manager* d'impres spirituali e apostoliche.

L'*abbas* è un *senior* che per esperienza diretta conosce la vita, ed è capace di trasmetterla. È un *monachus*, che avendo già da lunghi anni sottomesso se stesso alle fatiche dell'ascesi, cioè all'osservanza dei comandamenti e della Regola, diviene guida sicura.

Perciò è molto più di un maestro: è lui stesso insegnamento, poiché l'intera sua vita costituisce il messaggio.

L'*abbas*, quale emerge dalla RB, si presta a questo mistero di vita non davvero con quello che sa e ancora meno con quello che può dire,

ma in forza di ciò che è, e che può trasmettere nel senso più forte di questo termine.

Si potrebbe dire che per *abbas Benedictus* qualità precipua del *pater* dal cui incontro scaturisce vita, è l' *agápe*, l'amore.

Agápe è una parola dai molti significati, ma secondo la RB essa suppone sempre un modo d'essere inconfondibile: la mitezza che, secondo la testimonianza della Scrittura era stile proprio del Cristo, mite e umile di cuore⁴²³.

Sul volto dell'*abbas* e attraverso il suo modo d'agire, si percepisce l'amore di Dio e tutte le sfaccettature di tenerezza e di fermezza.

La mansuetudine è espressione dell'amore dell'amore autentico che, proprio nel rinnegamento di sé, dà all'altro quello spazio vitale di cui ha bisogno per essere pienamente se stesso.

Per concludere, mi è facile rilevare che nei rapporti interpersonali questa mitezza per Benedetto si esprime soprattutto come discrezione, come amorosa condiscendenza nei confronti delle necessità e capacità o possibilità dell'altro.

Allora, per la Regola, è *pater spiritalis* non chi nel servire Dio è guidato dalla propria emotiva istintività di simpatie e antipatie, e nemmeno da una naturale e intelligente intuizione del fratello, ma colui che sa vivere con semplicità e gratuità a partire dalla propria

⁴²³ Mt 11, 24.

interiorità e dalla sua sorgente profonda, là dove Dio lo abita e lo guida. Paternità spirituale è di fatto soprattutto azione dello spirito.

Spontaneità sì, ma che sia segno di libertà interiore nello Spirito, secondo l'espressione di Agostino: *ama et fac quod vis*.

Anche quando bisogna scartare illusioni, evitare scogli e, spesso, nel dedalo d'innunerevoli e sottili reazioni dell'orgoglio, si tratta pur sempre di individuare quel tenue filo di grazia, l'impercettibile mozione dello Spirito.

Per *abbas Benedictus* tutto inizia da un libero atto di fede del discepolo che crede veramente, che accetta di vedere nel suo *pater spiritalis* il rappresentante di Cristo, con tutte le conseguenze che ne derivano. Ed è un atto di fede non meno impegnativo da parte dell'abate che ricorda sempre di dover realizzare nella vita di ogni giorno la sua identità di 'padre' con il *vices Christi gerere*.

Quindi, fede: come punto di partenza e base di tutto. Questa, poi, non sarebbe autentica se non si traducesse in *agápe*.

Mentre altri amori si esprimono sempre nello stesso tipo di manifestazioni, e di conseguenza vengono meno con l'assuefazione, se non con la stanchezza e la nausea, la paternità spirituale dispone di una tale gamma di sentimenti che essa può ricavarne di che incantare i mali altrui attraverso tutta un'infinita diversità di situazioni umane. Nel padre secondo Dio tutto è amabile e degno del suo nome, perché

in quanto spirituale, egli non vuole agire che per il bene dei suoi figli come Dio stesso⁴²⁴.

Per questo mi sembra che l'esercizio di paternità spirituale quale è descritto dalla RB, ieri come oggi possieda la forza di suscitare uomini nuovi.

⁴²⁴ HAUSHERR I., *Direction spirituelle en Orient autrefois*, OCA 144, Roma 1955, p. 148.

BIBLIOGRAFIA Errore. Il segnalibro non è
definito.

FONTI

a. Regole monastiche

AGOSTINO, *La Regola* (Ad servos Dei) a cura di G. Turbessi, in *Regole monastiche antiche*, Roma 1974, pp. 269-295.

BASILIO, *Regula*, PL 103, 487-554; tr. it. a cura di Turbessi, in *Regole monastiche antiche*, cit., pp. 133-150.

Le première Règle de S. Benoît, a cura di De Bruyne D., "Rev bén", 42 (1930) pp.318-326.

Regula S. Benedicti, a cura di G. Penco, Firenze 1958.

La Règle de S. Benoît, a cura di A. de Vogüé, SCh 181-182, Paris 1972.

Benedicti Regula, a cura di R. Hanslik, "CSEL", vol. LXXV, Vienna 1977.

S. Benedetto. La Regola, a cura di A. Lentini, Montecassino 1980.

Règle de S. Benoît, a cura di H. Rochas e E. Manning, Rochefort - Abbazia Oelenberg, F-68950, Reiningue 1980.

La Regola di S. Benedetto, a cura di G. Holzherr, ed. it. a cura delle monache benedettine dell'abbazia "Mater Ecclesiae" (NO), (testo italiano: Codice sangallese), Casale Monferrato 1992.

CASSIANO, *Institutiones*, a cura di J. C. Guy, SCh 109, Paris 1965.

HOLSTE - BROCKIE - MIGNE, *Codex Regularum...collectus olim a S. Benedicto Anianensi abbate*, PL 103, 339-664.

EVAGRIO PONTICO, *Traité pratique II* (Logos Praktikos), a cura di A. Guillaumont, SCh 171, Parigi 1971.

-, *Trattato pratico sulla vita monastica*, a cura di Lorenzo Dattrino, Roma 1992.

Historia monachorum, (tr. Rufino), PL 21, 389-462; tr. it. *Storia dei monaci*, Roma 1991.

PACOMIO, *Regula*, PL 23, 65-92; tr. it. a cura di Turbessi, in *Regole monastiche antiche*, cit., pp.91-130.

- *Regole e Scritti. Pacomio e i suoi discepoli*, a cura di L. Cremaschi, Magnano 1988.

Règle du Maître, voll. 3, a cura di A. de Vogüé, SCh 105-107, Paris 1964-65.

Regola del Maestro, a cura di Turbessi, in *Regole monastiche antiche*, cit., pp.367-373.

Regula IV Patrum, PL 103, 435-440; tr. it. a cura di Turbessi in *Regole monastiche antiche*, cit., pp. 317-323.

2 Regula Patrum, PL 103, 441-447; tr. it. a cura di Turbessi in *Regole monastiche antiche*, cit., pp. 324-332.

b. Altre fonti

AGOSTINO, *I monaci e il lavoro*, tr. it. a cura di V. Tarulli, Roma 1984.

ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Vita di Antonio*, a cura di G. Bartelink, Milano 1974.

-, *Vita di Antonio. Apoftegmi, lettere*, tr. it. di L. Cremaschi, Roma 1984.

Atti dei martiri dei primi tre secoli, a cura di V. Saxer, in "Classici dello spirito" 25, Padova 1984.

CASSIANO, *Conlationes*, a cura di E. Pichery, SCh 42.54.64, Paris 1955-59.

-, *Conferenze Spirituali*, a cura di O. Lari, voll. I-III, Volterra 1966.

-, *Le Istituzioni cenobitiche*, a cura di L. Dattrino, Praglia 1989.

Detti inediti dei Padri del deserto, a cura di L. Cremaschi, Magnano 1986.

DOROTEO DI GAZA, *Euvres Spirituelles*, a cura di L. Regnault e J de Preville, SCh 92, Parigi 1963.

-, *Insegnamenti spirituali*, a cura di M. Papparazzi, Roma 1979.

EVAGRIO PONTICO, *La fraternità spirituale*, a cura di G. Bunge, Magnano 1991.

GREGORIO MAGNO, *Dialogues*, I-II, a cura di A. de Vogüé-Pantin, SCh 251.260, Paris 1978-79.

IRENEO DI LIONE, *Adversus haeres*, tr. it. a cura di E. Bellini, Milano 1980.

Le parole dei Padri del deserto, a cura di G. Vannucci, Firenze 1979.

MACARIO, *Macarii anecdota*, a cura di G. L. Marriot, II, Cambridge 1918 (Mi riferisco alle omelie numerate da 51 a 57).

-, *Ouvres spirituelles I*, a cura di V. Desprez, SCh 275, Paris 1980.

PADRI DEL DESERTO, *Detti*, a cura di L. Mortari, Roma 1972.

PADRI, *Vitae Patrum*, PL 73-75 (Rosweyd - Migne).

PALLADIO, *Historia Lausiaca*, tr. it. a cura di Ch. Mohrmann e C. J. Bartelink, Milano 1974.

SULPICIO SEVERO, *Vita Martini*, SCh 133, a cura di J. Fontaine, Paris 1967, pp. 248-344.

Vie des Pères du Jura, a cura di F. Martine, SCh 142, Paris 1964.

Vita e detti dei Padri del deserto, a cura di L. Cremaschi, Magnano 1986.

STUDI

a. Commenti relativi alle fonti

AA. VV., *Abbé, dis-moi une parole*, Solesmes 1984.

BUNGE G., *La paternità spirituale nel pensiero di Evagrio*, Magnano 1991.

CAMPO C. - DRAGHI P., *Deti e fatti dei Padri del deserto*, Milano 1975.

COLOMBAS G. M., *El Abad, Vicaris de Cristo. Commentario critico de RB 2, 2-3, in Hacia una relectura de la Regla de San Benito, XVII semana de Estudios Monasticos in "Studia Silensia" 6, Silos 1980.*

CRANENBURGH H. VAN, *La Vie latine de S. Pachôme*, Bruxelles 1969.

GOUTAGNY E., *Commentaire de la Règle de S. Benoît*, Dombes 1978.

LECLERCQ J., *S. Antoine dans la tradition monastique médiévale*, in *Antonius Magnus Eremita*, Roma 1956, pp. 229-247.

NEUFUILLE J., *Règle del IV Pères et Seconde Règle des Pères. Texte critique*, in "Rev. Ben." 77 (1967), pp. 47-106.

PENCO G., *La prima diffusione della Regola di S. Benedetto. Ricerche e osservazioni*, in "Commentaria in Regulam S. Benedicti", Roma 1957, pp. 322-345.

VOGÜÉ A. DE, *La Règle de S. Benoît*, SCh 181-186, Paris 1972-77.

-, *La Regola di S. Benedetto*. Commento dottrinale e spirituale, Abbazia di Praglia, Padova 1984.

-, *La communauté et l'abbé*, Parigi 1961.

-, *La comunità*. Ordinamento e spiritualità, Abbazia di Praglia, Padova 1991.

-, *La Règle du Maître*, in SCh 105-106, Paris 1964.

-, *Sub Regula vel abbate*, in "Collectanea Cisterciensia"33 (1971) pp. 209-241.

b. Altri studi

AA. VV., *Abba, dimmi una parola*, a cura di E. Bianchi, Magnano 1989.

AA. VV., *Dio vivo o morto? Studi e testimonianze sull'esperienza di Dio nella vita monastica*, Subiaco 1973.

AA. VV., *La Chiesa cattolica nella storia dell'umanità*, vol. I, Fasano 1963.

AA. VV., *S. Benedetto un maestro di tutti i tempi*, Padova 1981.

AIGRAN R., *L'hagiographie. Les sources, ses méthodes, son histoire*, Paris 1953.

BALAN I., *Volti e parole dei Padri del deserto romeno*, Magnano 1991.

BORIAS A., *La répétition dans la Règle de S. Benoît*, in "Rev. bén." 73 (1963), pp. 111-126 e 75 (1965) pp. 312-328.

BURINI C. -CAVALCANTI E., *La spiritualità della vita quotidiana negli scritti dei Padri*, Bologna 1988.

BURUCOA J. X., *La via benedettina*, Roma 1981.

CAMPAGNANO DI SEGNI L., *Cercare Dio nel deserto*, Magnano 1990.

CAROSI P., *Il primo monastero benedettino*, Roma 1956.

CLÉMENT O., *Alle fonti con i Padri*, Roma 1992.

COLOMBAS G. M., *Il monachesimo delle origini, t. 2: Spiritualità*, Milano 1990.

DE LUCA G., *Vita e Regola di S. Benedetto in antichi volgarizzamenti*, Pistoia 1923.

DECARREAUX J., *Les moines et la civilisation en Occident. Des invasions à Charlemagne*, Paris 1962.

DESEILLE P., *L'évangile au désert. Des premiers moines à S. Bernard*, Paris 1965.

-, *Cénobitisme et vie contemplative*, "Coll. O.C.R.", 24 (1962), pp. 264-269.

DUMAS A., *Des hommes en quête de Dieu. La Règle de S. Benoît*, Paris 1967.

FALCO G., *La Santa Romana Repubblica*, Milano-Napoli 1963.

FESTUGIÈRE A. J., *Les moines d'Orient, I, Culture ou sainteté*, Paris 1961.

FIORINI I. (saggio iconografico a cura di), *Vita e miracoli di San Benedetto abate*, Roma 1953.

GRÉGOIRE R., *Agiografia: tra storia, filosofia, teologia*, in *Santità e agiografia*, Atti dell'VIII Congresso di Terno a cura di G. Gordini, Genova 1991, pp. 15-24.

-, *Manuale di Agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano 1987.

GUILLAUMONT A., *Aux origenes du monachisme chrétien*, Abbaye de Bellefontaines 1979.

-, *La conception du désert chez les moines d'Egypte*: RHR 188 (1975) 3-71.

HARNACK A., *Militia Christi*, Berlin 1905.

HAUSHERR I., *Direction Spirituelle in Orient autrefois*, Roma 1955.

-, *La Chiesa cattolica nella storia dell'umanità*, vol. I, Fasano 1963, pp. 109-154; 155-196.

LECLERCQ J., *Eremus et eremita, pour l'histoire du vocabulaire de la vie solitaire*, in Coll. O.C.R. 25 (1963) pp. 8-30.

-, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1965².

-, *Il monachesimo occidentale, oggi*, Abbazia di S. Benedetto di Seregno 1992.

-, *L'Ecriture Sainte dans l'hagiographie du haut moyen âge*, in *La Bibbia nell'alto Medioevo*, Spoleto 1963, pp. 103-128.

-, *'Militia Christi' e crociata nei secc. XI-XIII*, Atti dell'undicesima settimana Internazionale di studio, Mendola 28 agosto - 1 settembre 1989, in "Vita e pensiero" (1992), pp. XII-860.

LELOIR L., *Deserto e comunione*, Torino 1982.

LELOUP J. Y., *L'Esicasmo*, Torino 1992.

LENTINI A., *Il ritmo prosaico nella Regola di S. Benedetto*, Montecassino 1943.

-, *L'abate in una società democratica*, "Benedictina" 17 (1970), pp. 124-130.

LUISELLI B., *Cassiodoro e la storia dei Goti*, in *Passaggio dal mondo antico al Medioevo. Da Teodosio a S. Gregorio Magno*, Atti del Convegno Internazionale, Roma 25-28 maggio 1977, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1980, pp.225-365.

-, *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico*, Roma 1992, pp. 359-521.

-, *Aspetti della situazione linguistica latina nel passaggio dall'antichità al Medioevo*, "Romanobarbarica" 2, Roma 1977, pp. 59-91.

MARTINGAY, *L'ermitage Spiritualité du desert*, Genève 1969.

MOHRMANN Ch., *La latinité de S. Benoît. Etude linguistique sur la tradition manuscrite de la Règle*, "Rev. bén", 62 (1952), pp. 108-139.

PALANQUE J. R., *Le Christianisme et l'Occident barbare*, Paris 1957.

PANTONI A., *Un quesito su Onorato discepolo e testimone di S. Benedetto*, "Benedectina" 17, 1970, pp. 327-338.

PENCO G., *Storia del monachesimo in Italia, dalle origini alla fine del Medioevo*, vol. II, Roma 1968.

-, *Il concetto di monaco e di vita monastica in occidente nel sec. VI*, "Stud. Monast." 1 (1959) pp. 7-50.

-, *Storia della Chiesa in Italia*, I, Milano 1977.

Primo monachesimo in Occidente, "Studi e ricerche sull'Oriente cristiano", XV 1992 (fasc. I).

-, *Sul concetto del monastero come "schola"*, "Coll. Cisterc.", 32 (1970) pp. 329-333.

-, *La figura dell'abate nella tradizione spirituale del monachesimo*, "Benedictina" 17 (1970), pp. 1-12.

-, *Sulla professione monastica come secondo Battesimo*, "Rev. Lit." 47 (1960), pp. 34-39.

RACLE G., *A propos du Christ-Père*, "RSR" 50 (1962), pp. 400-408.

SALVATORELLI L., *S. Benedetto e l'Italia del suo tempo*, Roma 1929.

SAXER V., *La figura del nell'Antichità cristiana*, in *Santità e Agiografia*, cit., pp. 25-33.

SCHUSTER I., *Storia di S. Benedetto e dei suoi tempo*, Vilborne 1953.

SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975.

-, *L'arianesimo di Ulfila*, "Romanobarbarica" 1, 1976, pp. 297-324.

SQUIRE A., *Alla scuola dei Padri*, tr. it. di C. M. Guzzetti, Brescia 1990.

TURBESSI G., *Ascetismo e monachesimo prebenedettino*, Roma 1961.

-, *Ascetismo e monachesimo in S. Benedetto*, Roma 1965.

-, *Quaerere Deum. Variazioni patristiche su un tema fondamentale della Regula S. Benedicti*, "Benedictina" 14 (1967), pp. 14-22.

VISCARDI A., *Le origini*, Milano 1950.

VOGÜÉ DE A., *Saint Benoît. Sa vie et sa Règle*, Abbazia di Bellefontaine 1981.

-, *La comunità. Ordinamento e spiritualità*, Praglia 1991.

INDICE

Errore. Il segnalibro non è definito.

Introduzione.....	3
CAPITOLO PRIMO: Il Monachesimo	6
1.PREMESSA	7
2. MONACHESIMO COME <i>FUGA SAECULI</i>	9
3. IL DESERTO.....	12
4. LA FIGURA DELL' <i>ABBA</i> NELLA LETTERATURA DEI PADRI DEL DESERTO	17
5. MONACHESIMO CENOBITICO	27
CAPITOLO SECONDO: <i>Abbas Benedictus</i>	31
1. NOTE BIOGRAFICHE.....	32
a. Dati e fonti storiche.....	32
b. Le tappe di una vita.....	42
2. RAPPRESENTANTE DI UN'EPOCA IN CRISI.....	59
1. Realtà storico-religiosa	59
2. Realtà culturale nell'economia di una tradizione monastica.....	65
3. LO STILE DELLA RB	68
CAPITOLO TERZO: <i>Militans sub Regula</i>.....	75
1. NATURA E GENESI DELLA SPIRITUALITÀ MONASTICA IN BENEDETTO	76
a. Dal <i>canon</i> alla <i>Regula</i> : norma e legge del <i>monachus</i>	76
b. Dai <i>Praecepta</i> di Pacomio alla <i>Regula Benedicti</i>	78

2. LA <i>REGULA</i> : PUNTO D'INCONTRO DELLA SPIRITUALITÀ ORIENTALE ED OCCIDENTALE	94
CAPITOLO QUARTO: ...<i>vel abbate</i>	103
1. CONTESTO TEOLOGICO DEL SERVIZIO ABBAZIALE	104
2. SUSCIPIT NOMEN ABBATIS (RB 2, 11)	109
3. VICES CHRISTI CREDITUR AGERE (RB 63, 13)	124
CAPITOLO QUINTO: <i>Qualis debeat esse abbas</i>	138
1. QUALIS DEBEAT ESSE ABBAS (RB 2)	139
2. LA PATERNITÀ SPIRITUALE	148
3. ...AD COENOBITARUM FORTISSIMUM GENUS, ADIUVANTE DOMINO, VENIAMUS	163
Conclusione	177
BIBLIOGRAFIA	183
Indice	195