



ALESSIA BURIANI

UNA REGOLA OBEDIENTE AL VANGELO

Gli aspetti dell'obbedienza e del servizio
nella Regola di San Benedetto

QUADERNI CEDOC SFR

1. *Bibliografia di Antonio Samaritani*, a cura di A. ZERBINI, Ferrara, Cedoc SFR, 1995. [esaurito]
2. A. ZERBINI, *Ambiti, figure e tappe della ricezione conciliare nella Chiesa di Ferrara (1954-1976)*, Cedoc SFR, Ferrara ristampa 2008.
3. *Alla Scuola del Priore. A 40 anni dalla morte di don Lorenzo Milani. Testimonianze ferraresi*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2007.
4. *Nel segno della parola e dell'uomo*, scritti di E. G. MORI, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2007.
5. *Ferrara-Comacchio: una Chiesa locale nel tempo e nella storia. (1954-2004)*, Cronologia comparata e testi, a cura di A. ZERBINI [in preparazione]
6. *Prete così. Piero Tollini, Gli anni di Borgo Punta (1971-1998)* a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2008.
7. *Cammina umilmente con il tuo Dio. 25 anni di vita pastorale a S. Francesca 1983-2008*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2008.
8. *Nella stessa speranza si passano la Parola di Dio*. Atti dell'Incontro "Nel Segno della Parola e dell'Uomo", nel ricordo di mons. Elios Giuseppe Mori, Palazzo Bonaccossi - sabato 17 novembre 2007, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2008.
9. A. BURIANI, *Una Regola obbediente al Vangelo. Gli aspetti dell'obbedienza e del servizio nella Regola di San Benedetto*, Cedoc SFR, Ferrara 2009.



La carità del Vangelo percorre l'intera Regola e alla carità è finalizzata l'ascesi. Essa è l'anima dell'esercizio dell'autorità, delle correzioni, dell'obbedienza, del servizio reciproco e dei rapporti umani. L'esercizio della carità è richiesto, in particolare, a chi svolge incarichi speciali: dal cellerario, al portinaio, a chi si prende cura dei malati.

Questa virtù anima l'accoglienza degli ospiti e dei poveri: "Dare ristoro ai poveri; vestire chi è nudo; visitare chi è malato" (RB 4, 14-16). Questi versetti rimandano a Mt 25, 35-40 che, in prospettiva del giudizio finale, presenta l'aiuto ai poveri come aiuto dato a Cristo stesso ed è proprio in questa visione di fede che San Benedetto collocherà i vari tipi di servizio prestati in monastero.

In questo 9° Quaderno del Cedoc SFR si presenta la tesi di diploma di Alessia Buriani: *Gli aspetti dell'obbedienza e del servizio nella Regola di san Benedetto*, discussa presso l'Istituto di scienze Religiose "Beato Giovanni Tavelli da Tossignano" della diocesi di Ferrara-Comacchio nell'anno accademico 2008-2009.

Alessia Buriani, abita ed è catechista nella parrocchia di Santa Francesca, la vicinanza al monastero di Sant'Antonio in Polesine e la conoscenza delle monache benedettine è all'origine di questa approfondita e bella ricerca.

L'UNICA GRANDE REGOLA DELLE SCRITTURE

"Abbiamo scritto questa regola affinché, osservandola nei monasteri, noi diamo prova di una qualche onestà di costumi e di un avviamento di vita monastica.

Ma per chi si affretta alla perfezione della vita monastica ci sono gli insegnamenti dei santi Padri, la cui pratica può condurre l'uomo al culmine della perfezione.

Quale pagina, infatti, o quale parola di autorità divina del Vecchio e del Nuovo Testamento non è per la vita dell'uomo la norma più retta?"

RB LXXIII

"Per il Maestro e per Benedetto, l'obbedienza deve essere duplice, alla regola e all'abate: *genus coenobitarum ... militans sub regula uel abbate*.

È una formula nuova, che fa della regola una realtà distinta dall'autorità abbaziale e la colloca al primo posto.

Il concetto antico di regola monastica è ben diverso dal nostro e lontano dal fare della regola un imperioso strumento legislativo. Il conseguimento della perfezione monastica non viene legato all'adempimento di norme precise, praticate in una comunità rigorosamente sottoposta ad esse. L'autore del *de laude eremi*, il lerinese Eucherio, insegna che sono i carismi concessi al luogo stesso del *secessus* ad assicurare al monaco la santità, mentre ogni norma conformata alle leggi umane nuoce al realizzarsi dell'*homo interior*.

È la Scrittura il grande codice, come di ogni prassi

cristiana, così anche della *monachorum conversatio*. Per Cassiano la vita cenobitica non è che la continuazione della antica Chiesa di Gerusalemme descritta dagli Atti degli Apostoli e ogni sua norma e fondamento è nella predicazione apostolica, cioè nel Nuovo Testamento!

Secondo il racconto del suo biografo, nel costituire il monastero di Ippona Agostino non gli assegnò altra regola che quella degli apostoli e quando, più tardi, lo abbandonò per ricoprire la dignità vescovile, concepì la raccolta di precetti lasciata ai suoi monaci non come una legge ma come un *libellus*, nel quale essi, leggendolo, potessero guardare se stessi, *tamquam in speculo*. Lo stesso Benedetto definisce la sua regola una *minima inchoationis regula*, valida solo per un primo avvio alla vita religiosa, *initium conversationis*, e rimanda ai Padri e alla Sacra Scrittura come fonti della *rectissima norma vitae humanae*.

Ancora dopo di lui l'ignoto autore della *Regola di Paolo e Stefano* afferma che la pienezza della vita monastica e la sua perfetta teoria, *plenitudo sanctae conversationis et spiritualis vitae perfecta doctrina*, non stanno nella regola, ma negli esempi degli antichi Padri.

Né si tratta di proposizioni teoriche volte a legittimare le regole indicandone il fondamento scritturale. Se un dato emerge con sicurezza e continuità dagli scritti monastici, è la convinzione dei monaci che fonte di ogni loro comportamento è la Bibbia e che proprio in virtù del loro continuo richiamarsi a lei essi costituiscono una società diversa da quella globale, ma indifferenziata nel suo interno.

Quale che sia la comunità di appartenenza e quali che siano le norme che la governano, essi sentono di costituire un esercito di eletti, senza distinzioni né specializzazioni.

Le regole non sono testi esclusivi, ma complementi dell'unica grande regola, che è la Scrittura. Si spiega così

come apparisse normale leggere e confrontare più regole, mescolarle, parafrasarle, travasarne parti e precetti".

S. PRICOCO, Introduzione a: *La Regola di San Benedetto e le Regole dei Padri*, Fondazione Valla, A. Mondadori, Verona 1995, XV-XVI.



ALESSIA BURIANI

UNA REGOLA OBEDIENTE AL VANGELO

Gli aspetti dell'obbedienza e del servizio
nella Regola di san Benedetto

INDICE	6
INTRODUZIONE	7
1 - SITUAZIONE SOCIO-POLITICA, ECCLESIASTICA E MONASTICA DELL'EUROPA OCCIDENTALE DEL VI SECOLO	9
2 - BENEDETTO E LA GENESI DELLA REGOLA	17
3 - UNA REGOLA CRISTOCENTRICA	25
4 - L'OBEDIENZA E IL SERVIZIO	35
5 - "BONUM OBOEDIENTIAE"	45
6 - IL SERVIZIO AI FRATELLI COME SEGNO DI UNA UMANITÀ NUOVA	53
CONCLUSIONI	59
BIBLIOGRAFIA	61
RINGRAZIAMENTI	64
SANTO, IL BEATO BERNARDO TOLOMEI	65
Immagine pagina precedente: S. Benedetto e S. Scolastica, <i>Liber Floridus</i> Gand.	

INTRODUZIONE

Il mio interesse per la Regola di San Benedetto nacque circa sei anni fa, in seguito alla conoscenza del monastero benedettino di Sant'Antonio in Polesine di Ferrara. Durante una visita, ebbi modo di apprezzare la bellezza del luogo e la sua storia, e di avere notizie sullo stile di vita monastico che si conduceva al suo interno. Vidi anche come il messaggio evangelico di ricerca di Dio e amore al prossimo veniva trasmesso dalle monache con tanta determinazione e semplicità insieme. Fu allora che cominciai a documentarmi in modo specifico sulla Regola di San Benedetto, ponendomi una domanda fondamentale, la quale, a mio avviso, verte sul senso della testimonianza monastica in un mondo, come quello attuale, che sta sostanzialmente parlando un altro linguaggio.

In una società attratta dai miti della ricchezza e del benessere, vi sono monaci e monache che scelgono di condurre una vita povera e austera. Mentre l'uomo di oggi è attratto dalla carriera, che conferisce il prestigio sociale, e dalla ricerca del successo personale, nei monasteri vediamo praticare l'umiltà, il nascondimento e la dimenticanza di sé a vantaggio del prossimo. Alla donna del terzo millennio, che sembra valere più per quello che appare, che per ciò che è veramente nel suo essere donna, si rivolgono le monache, coperte dai capelli fino ai piedi, che vivono nel servizio di Dio.

Quale dunque il messaggio? E viene accolto? Da chi viene accolto? Nelle pagine che seguono, ho cercato di dare una risposta a queste fondamentali domande, attraverso un lavoro di sintesi che si rivelasse utile e, nello stesso tempo, divulgativo.

L'obiettivo di scrivere un elaborato che risultasse piacevole alla lettura mi è costato la fatica di numerose

redazioni intermedie, prima di giungere alla stesura definitiva.

La preoccupazione di inserire tutti gli elementi necessari per una piena e corretta comprensione dell'argomento, anche in tutte le sue sfaccettature, mi aveva portato inizialmente a fare uso di numerose note e citazioni, le quali, se da una parte arricchivano e sostenevano le affermazioni fatte di volta in volta, dall'altra appesantivano il testo nel suo insieme.

Avevo inoltre inserito ampie spiegazioni per meglio approfondire la sezione cristologica e quella liturgica, come pure il significato di certi termini utilizzati, ma questo causava dispersione e frammentazione del discorso, col conseguente rischio di uscire dai binari di concatenazione logica dell'argomento, che mi ero prefissata.

Ho cercato quindi di fare una esposizione il più possibile ordinata ed essenziale, che potesse rivelarsi utile al lettore in cerca di un piccolo approccio alla Regola di San Benedetto.

Affinché il discorso fosse continuo e scorrevole, ho preferito omettere la suddivisione dei capitoli in paragrafi. Gli unici titoli presenti dunque sono quelli dei capitoli, che saranno vissuti dal lettore nella loro continuità.

Per lo stesso motivo, i riferimenti alle citazioni prese dalla Regola sono stati inseriti fra due parentesi tonde subito dopo le citazioni stesse. Viceversa, le fonti delle citazioni che provengono da altri testi sono state inserite in nota a fondo pagina.

La scelta di impostare il lavoro secondo le linee-guida dell'obbedienza e del servizio non è stata casuale, ma motivata dal fatto che si tratta di due aspetti di primaria importanza per la sequela di Cristo nella forma della vita monastica, che ben si prestano a far comprendere l'essenza della testimonianza cristiana. Significativi e in stretto legame fra loro, l'obbedienza e il servizio sono la pratica espressione di un unico amore che i monaci devono avere per Dio e per i fratelli.

CAPITOLO 1

SITUAZIONE SOCIO-POLITICA, ECCLESIASTICA E MONASTICA DELL'EUROPA OCCIDENTALE DEL VI SECOLO.

San Benedetto visse in un'epoca, il VI secolo, definita come l'epoca del "tardo antico". Si tratta di un periodo di passaggio, in cui l'antichità va modificando le sue caratteristiche e preparando l'avvento dell'alto Medio Evo. L'evoluzione storica del Medio Evo si basa sulla triade: antichità, cristianesimo e germanesimo. Dopo la caduta dell'impero romano d'occidente (476) infatti tutta la parte occidentale dell'impero divenne sotto il dominio dei nuovi popoli germanici, che si erano stanziati in quegli antichi territori e che, con le loro spedizioni militari e con le loro guerre di conquista, apparvero ai romani come genti "barbare", appartenenti ad una cultura diversa e più primitiva. La discordanza così profonda tra la raffinata cultura delle città dell'area greco-romana e l'ambiente rozzo e contadino tipico di queste stirpi germaniche, si ripercosse sulla vita della chiesa e sull'intero sviluppo culturale del Medio Evo¹.

Le difficoltà politiche, poi, erano acuite ancor più a causa del contrasto religioso-ecclesiastico che esisteva fra i romani e i germani. Alla contrapposizione delle razze si aggiungeva infatti quella delle religioni. L'eresia di Ario era diventata la religione dei popoli germanici nella maggior parte dei Paesi d'Occidente e veniva dagli stessi germani energicamente difesa contro la confessione cattolico-ortodossa.

In quest'occidente politicamente e religiosamente lacerato, la Gallia rappresentava una fortunata eccezione

¹ Cf. A. FRANZEN, *Breve storia della Chiesa*, 107.

perché, grazie al battesimo cattolico del re dei franchi Clodoveo (496), cominciò per il popolo franco un processo di cattolicizzazione, che lo portò all'unità politico-religiosa. Inoltre la professione di fede cattolica dette al regno franco stabilità all'interno e autorità all'esterno. Ben presto divenne il più compatto e il più potente fra tutti i regni germanici, grazie all'appoggio della popolazione cattolica e soprattutto dell'eminente episcopato².

Quando poi l'imperatore romano d'Oriente Anastasio (491-518) gli conferì il titolo di console romano *ad honorem*, il re dei franchi apparve agli occhi di tutta la popolazione romano-gallica come il legittimo proconsole dell'impero romano. Clodoveo stesso si sentiva obbligato ad esercitare la somma *Auctoritas Romana* in Gallia e in Germania, per proteggere la popolazione romano-cattolica che viveva nell'orbita del regno franco.

Le conseguenze negative per la chiesa non tardarono a farsi sentire: il re e la nobiltà si intromisero negli affari interni della chiesa, ostacolando la sua attività. “Il re divenne di fatto padrone della chiesa, occupò gli episcopati, convocò i sinodi, decise della vita e della morte dei suoi sudditi. E così, proprio mentre in Oriente venivano affrontati dai teologi e dai concili i più sottili problemi dogmatici, nel regno dei franchi il pensiero teologico e la vita ecclesiastica languirono completamente, e anche la vita ecclesiastica fu guastata da progressive infiltrazioni di rozze forme di paganesimo. Questo stato di cose ebbe conseguenze tragiche: la chiesa franca degenerò sempre più in chiesa territoriale, isolandosi al punto di perdere completamente ogni legame con la chiesa universale: i suoi rapporti con Roma - punto centrale della chiesa occidentale - cessarono infatti totalmente, anche se non si giunse mai ad una vera e propria separazione diretta”³.

Il battesimo del re dei Franchi fu un evento di importanza capitale non solo per la storia della Gallia e della

² *Ivi*, 115.

³ *Ivi*, 119.

Germania, bensì per la storia di tutta la chiesa, perché rese possibile la fusione del germanesimo con la cultura cristiana classica e creò le premesse per la nascita dell'occidente cristiano. La ricostruzione sulle rovine del mondo antico di un nuovo mondo, fu affidata all'attività missionaria della chiesa romana.

I primi centri missionari furono le antiche città episcopali romane, che erano in gran parte sopravvissute alla conquista germanica. Fiorirono in quel tempo energiche personalità di vescovi, che riuscirono a guadagnarsi la stima degli stessi conquistatori e seppero offrire alla popolazione indigena protezione e sicurezza. Importante fu l'opera di Cesario (+542), il quale, dopo essere stato monaco nel celebre chiostro di Lerino - fondato intorno al 410 da Sant'Onorato e divenuto nei secoli V e VI il più efficiente e stimato centro monastico occidentale, prosecutore di quella vitalità che il monachesimo gallo-romano possedeva già dai tempi di S. Martino di Tours alla fine del secolo IV - divenne Vescovo di Arles e, tra il 512 e il 534, scrisse la sua *Regula ad Virgines* per il monastero di San Giovanni Battista, da lui stesso fondato: la prima regola composta esclusivamente per monache.

In città o fuori città, i monaci esercitarono in quell'epoca una profonda influenza sulla vita della chiesa. Furono numerosi gli uomini che la vita monastica preparò al ministero pastorale. Monaci diventati vescovi, vescovi o sacerdoti che vivevano da monaci; questo continuo viavai tra monachesimo e clero condusse a volte alla creazione di un tipo di religioso nuovo, che abbinava i due generi di vita, privilegiando pensieri, aspirazioni e regole del movimento monastico, come le pratiche ascetiche di distacco, digiuno, continenza, e carità⁴.

La corrente provenzale-lerinese giocò un ruolo importante per la formazione di un patrimonio dottrinale nelle nascenti comunità monastiche in territorio italico, le

⁴ *Ivi*, 116-117.

quali offrono lo spettacolo di una grande varietà che, se impedì l'affermarsi di un'unica corrente nazionale, come invece avveniva in Gallia e in Spagna, rese tuttavia possibile l'incontro delle esperienze più varie, di cui solo il genio di San Benedetto saprà formare la sintesi.

In Italia Teodorico, re dei Goti, penetrò nel 488 con il suo popolo e si impadronì di Ravenna. Sotto il suo successore Teodato (534-536) cominciò nel 535 la conquista dell'Italia da parte dell'impero Romano d'Oriente. La guerra oppose nel corso di quasi vent'anni (535-553) bizantini e goti e portò carestie ed epidemie in intere regioni italiane devastate dai combattimenti, massacri e rappresaglie in molte città.

Alla fine della guerra tutta la penisola fu conquistata dall'Impero Romano d'Oriente sotto l'imperatore Giustiniano, ma nel 568 i longobardi, un popolo ancora pagano che proveniva dalla Scandinavia, invasero l'Italia e vi stabilirono il loro dominio per oltre due secoli (568-774).

L'onda degli invasori, ultimi ma più temibili fra quanti si abbattono sulla Penisola, travolse al suo passaggio ogni traccia di civiltà. Soprattutto la vita ecclesiastica ebbe a soffrire profondamente gli effetti negativi di una tale opera di distruzione.

Anche i monasteri subirono pesanti conseguenze, data la loro condizione di isolamento e la loro esigua consistenza, mentre le diocesi non tardarono a riorganizzarsi. I monasteri distrutti dall'invasione longobardica non poterono trovare nella loro organizzazione costituzionale, certamente ancora immune dall'influsso della Regola di S. Benedetto, un mezzo adeguato che desse possibilità di una restaurazione, per cui la loro scomparsa ha segnato la fine di un cumulo di memorie storico-istituzionali non più rintracciabili.

Il primo impeto dell'invasione non risparmiò le chiese e i monasteri, provocando una fuga di profughi verso le regioni costiere ancora in mano dei bizantini. In forza di tale esodo vennero stabiliti nuovi contatti, in virtù dei quali la vita monastica non dovette tardare a riorganizzarsi, sia pure

in forme ed in luoghi diversi da quelli d'origine. Di capitale importanza furono le relazioni con la Chiesa Romana, la quale, per le sue particolari necessità missionarie e caritative e per l'opera di conversione dei longobardi, del monachesimo si farà principale propagatrice.

Il monachesimo, nelle mani del Pontificato romano, divenne lo strumento della ricostruzione interna come pure dell'evangelizzazione dei più lontani popoli, segno che esso possedeva ancora tanta forza da poter riprendere quella missione pacificatrice e civilizzatrice a cui specialmente la Regola di S. Benedetto pareva destinarlo. E proprio la distruzione di Montecassino da parte del duca di Benevento Zotone nel 577, contribuì ad incanalare la corrente cassinese nel grande alveo della vita e dell'organizzazione della Chiesa Romana, la quale, sotto Pelagio II, accolse i profughi con il loro abate Bonito nel già esistente monastero di S. Pancrazio in Laterano.

Il fatto stesso che il codice della Regola, proveniente da Montecassino, venisse conservato nello *scrinium* papale e che pure dall'abate lateranense Valentiniano San Gregorio Magno avesse attinto gli elementi della biografia di S. Benedetto dimostra che, alla fine del sec. VI, il monastero del Laterano aveva contribuito a diffondere a Roma la conoscenza della vita e dell'opera del Santo. Proprio dall'ambiente romano dunque doveva provenire la rinascita, soprattutto per l'opera personale di San Gregorio Magno, il quale dedicò a Benedetto il secondo libro dei suoi *Dialoghi de Vita et miraculis patrum italicorum*, scritto nel 593, raccogliendo i particolari di questa biografia da alcuni monaci di Montecassino. Con i *Dialoghi* anche l'Italia possiede finalmente un genere di letteratura che può essere avvicinato alla grande produzione monastica e spirituale dell'Oriente.

Accanto a questo tipo di monachesimo diffuso nella zona romana, tutta l'Italia fu attraversata dalle correnti più varie, rappresentanti vere e proprie immigrazioni monastiche che le vicende politico-religiose sospingevano sul territorio

della Penisola.

Alla testa di una di tali correnti vi fu Eugippio, africano di nascita e discepolo del monaco romano S. Severino, del quale scrisse la *Vita*. Verso il 512 divenne abate del *Lucullanum*, nuova fondazione cenobitica nei pressi di Napoli che, insieme al monastero cassiodoriano del *Vivarium*, divenne un importante centro scrittorio e costituì uno dei più notevoli tentativi attuati nella penisola durante il VI secolo.

Benché contemporaneo di S. Benedetto, Eugippio non comparve, secondo le fonti storiche, in relazione con il fondatore di Montecassino, tuttavia occupò un posto notevole nella cultura ecclesiastica del suo tempo.

La personalità di Eugippio fu importante per la diffusione delle consuetudini monastiche originate dai più diversi centri dell'epoca, giunte per opera sua nel cuore stesso d'Italia e poste al servizio di una nuova fondazione cenobitica.

Tra il 530 e il 535 scrisse una Regola con l'intento di offrire uno strumento per la formazione di intere comunità di asceti; utilizzò come fonte principale la Regola del Maestro, ma non trascurò di riportare estratti di Regole anteriori, che costituivano il meglio della tradizione ascetica: Agostino, Basilio, Pacomio e Girolamo furono ricombinati secondo un criterio che fa emergere in Eugippio una chiara preferenza per la vita cenobitica costruita attorno all'autorità dell'abate inteso come dottore e maestro e fondata sulla carità quale vincolo di perfezione.

Tra le antiche regole religiose, quella di Eugippio occupò una posizione di rilievo in quanto fu forse l'ultima precedente o addirittura contemporanea a quella di S. Benedetto e anche una delle più lunghe.

Non si può tuttavia dimostrare che Eugippio sia stato l'autore dell'anonima regola *De ordine monasterii*, la seconda delle tre regole che vanno sotto il nome di S. Agostino, composta probabilmente nell'Italia meridionale da monaci africani provenienti dall'ambiente del Santo; dall'Italia meridionale derivò ad ogni modo il più antico e

importante manoscritto di tale Regola, esemplato alla fine del secolo VI⁵.

L'influsso della spiritualità monastica orientale fu dunque importantissimo per l'orientamento delle comunità ascetiche occidentali. Ma la chiesa d'Oriente, oltre ad un monachesimo di importanza storica, vantava anche un profondo sviluppo del pensiero teologico, che era stato elaborato fin dai primi secoli con l'intento di definire la retta dottrina cristiana ed eliminare così le difficoltà interne che dilaceravano la chiesa, sia d'oriente che d'occidente, a causa delle numerose eresie che si erano diffuse.

Attraverso una serie di concili ecumenici, erano stati definiti i più importanti dogmi cristologici e trinitari e affermata la professione di fede in Gesù Cristo, Figlio unigenito di Dio, generato e non creato, della stessa sostanza del Padre, vero Dio e vero Uomo, unico mediatore che può offrire all'uomo la comunione con Dio, la redenzione dal peccato e dalla morte e la vita eterna. Un solo Cristo in due nature, quindi, quella umana e quella divina, le quali si congiungono in una sola persona, o ipostasi, senza confusione, mutazione o divisione⁶.

Il fermento nel campo del pensiero teologico continuò anche lungo tutto il secolo VI, in particolar modo attorno all'elaborazione della dottrina secondo la quale in Cristo erano presenti due facoltà fisiche della volontà e dell'agire, le cui aspirazioni non contrastavano fra loro perché la volontà umana - conservata dall'unità ipostatica - seguiva in tutto quella divina.

Si cominciò quindi a concepire le due nature in Cristo come dotate ognuna di una propria volontà e operazione che, sotto la guida del Logos, concorrevano a stabilire un'intima armonia e unità. Di conseguenza, l'atto volontario di obbedienza al Padre dell'uomo Gesù fino alla morte in croce

⁵ Cf. G. PENCO, *Storia del monachesimo in Italia, dalle origini fino al Medio Evo*, 25-26; 85-89.

⁶ Cf. H. KESSLER, *Cristologia*, 141-143.

diventava soteriologicamente importante. Se la volontà umana di Gesù fosse stata solo uno strumento passivo della volontà divina, Cristo non avrebbe assunto e guarito ciò che nell'uomo è il luogo del rifiuto di Dio e della disobbedienza a Lui. Essendo invece la volontà di Gesù realmente umana, allora questa è stata santificata e rinnovata, in una parola: "divinizzata". Il duoteletismo, o dottrina delle due volontà in Cristo, venne definitivamente sancito come dogma di fede nel VII secolo dal Concilio Costantinopolitano III, con il quale la cristologia ellenistica della chiesa antica trovava la sua conclusione⁷.

⁷ *Ivi*, 148-150.

CAPITOLO 2

BENEDETTO E LA GENESI DELLA REGOLA

San Benedetto nacque a Norcia intorno al 480, da agiata famiglia. Da giovane venne inviato per gli studi a Roma, ma ne fuggì per il disgusto provato di fronte ai disordini morali dei suoi coetanei. Sentendosi chiamato a vita solitaria, dopo una breve permanenza presso un sacerdote di Enfide (Affile), tra i monti della Sabina, passò a vivere come anacoreta in una grotta (Sacro Speco) poco distante da Subiaco, e vi rimase tre anni. Dopo un tentativo, fallito, presso una comunità monastica che lo aveva eletto proprio superiore, fondò, in località circostanti, tredici monasteri di dodici monaci ciascuno. L'ostilità di un prete dei dintorni lo costrinse a lasciare Subiaco; si stabilì allora a Montecassino (529), sulla via Latina che conduceva da Roma a Napoli, e là costruì il celebre monastero, compose la sua Regola e morì intorno al 547⁸.

La Regola del Santo di Montecassino non costituisce un inizio assoluto, ma ha dei predecessori nel campo della letteratura e della tradizione patristica e monastica. Dipende, anzitutto, da un autore anonimo posto nella stessa zona di influenza romana, il quale nei primi decenni del secolo scrisse la Regola del Maestro.

Le fonti di questa lunghissima Regola sono di due tipi: da una parte una serie di regole monastiche latine molto brevi, che si scaglionano a partire dalla fine del V secolo. Dall'altra, le opere dell'abate Giovanni Cassiano, il più efficace propagatore della tradizione orientale e della

⁸ Cf. P. DE LABRIOLLE, G. BARDY, L. BREHIER, G. DE PLINVAL, *Storia della Chiesa dalla morte di Teodosio all'avvento di San Gregorio Magno*, 746.

spiritualità monastica in genere, che rese accessibili all'Occidente le mature esperienze del monachesimo d'Oriente. Nel 420-30 i suoi *Istituta* e *Conlationes* facevano il giro della Penisola, avidamente letti dai monaci italici anche perché composti in lingua latina. Negli *Istituta* l'abate di Marsiglia descrive gli usi delle comunità egiziane e palestinesi da lui conosciute, mentre nelle ventiquattro *Conlationes* riporta i colloqui con quattordici anacoreti incontrati nei deserti d'Egitto. Da queste opere il Maestro e Benedetto traggono tutto lo svolgimento delle loro Regole: la classificazione delle specie di monaci, la figura dell'abate, il capitolo sull'umiltà, il silenzio e l'obbedienza e quello sulle buone opere da compiere. Non solo. Le suddette opere hanno originato tutta la dottrina spirituale con la quale esordiscono le Regole italiane del VI secolo e proprio per questa loro importanza vengono citate, insieme a San Basilio, nell'ultimo capitolo della Regola benedettina: "Allo stesso modo le Collazioni dei Padri, le Istituzioni e le loro Vite, e anche la Regola del nostro santo padre Basilio" (RB 73,5). Fra le regole monastiche anteriori Benedetto utilizza anche la *Regula Basilii*, che si compone del *Parvum Asceticon*, tradotto da Rufino, e dell'*Admonitio ad filium spiritalem*. Utilizza inoltre la *Regula Pachomii*, tradotta da S. Girolamo nel 404 e la *Regula ad Virginem* di S. Cesario D'Arles. Anche le *Vite Patrum* e la *Historia Monachorum* tradotta da Rufino, vengono abbondantemente conosciute, accanto ad altre opere di minore rilievo.

Fra le regole monastiche latine è importante la Regola di Sant'Agostino, la quale si compone dell'*Ordo monasterii* di Alipio per la sua comunità di Tagaste e il *Praeceptum* per il suo monastero laico di Ippona, datati rispettivamente al 395 e 397 circa.

Intorno al 410 si ha la comparsa di una legislazione simile nella Gallia meridionale, con la nascita del monastero di Lerino per opera di Leonzio di Frèjus, Caprasio e Onorato. È probabile che i fondatori abbiano scritto la Regola detta dei Quattro Padri, attribuita a monaci egiziani, poi succeduta, nel

427, dalla Seconda Regola dei Padri dovuta al diacono Virgilio.

Verso la fine del V secolo la Regola di Macario completa la precedente, fino ad arrivare alla *Regula Orientalis* del 515, che utilizza la Seconda Regola dei Padri e i *Praecepta* egiziani di S. Pacomio. La parentela di tale Regola con la Regola del Maestro è particolarmente evidente dalla loro uguale struttura: dopo aver trattato di tutta la gerarchia del monastero a cominciare dall'abate, entrambe espongono i doveri dei fratelli, tenuti prima di tutto all'obbedienza⁹.

Quale sia stato l'apporto di fonti e di regole anteriori, la Regola rimane sostanzialmente opera di San Benedetto: ne costituisce una valida conferma anche la lingua, del tutto corrispondente all'evoluzione raggiunta, nel secolo VI, dal latino cristiano. Infatti, come il Santo si è servito della letteratura monastica contemporanea, così si è espresso nella lingua del suo tempo e del suo ambiente. Tale lingua differiva da quella della tradizione letteraria classica, mentre era vicina al latino vivente e semplice della tradizione monastica, la quale, a sua volta, era debitrice delle antiche versioni latine della Sacra Scrittura, da cui ha appreso molte espressioni. La lingua della Regola è data dalla mescolanza di vocaboli tipici del monachesimo, talvolta tratti da testi giuridici; da riecheggiamenti della Bibbia e della liturgia romana, ma anche da vocaboli dell'uso parlato, che danno espressività al testo. E' dunque una lingua piuttosto complessa e non può essere definita da un'unica connotazione.

La lingua di San Benedetto occupa un posto di grandissima importanza nell'ambito dell'evoluzione linguistica del secolo VI, quando vengono a cessare le leggi e il gusto stesso della grammatica tradizionale. La sintassi va seguendo le nuove tendenze della lingua corrente; l'ortografia si adatta alla fonetica usuale; il lessico si arricchisce di nuove forme, diffuse nella prassi quotidiana

⁹ Cf. A. M. QUARTIROLI: *La Regola di San Benedetto*, XVIII-XXII.

dall'uso monastico, che possiede ormai una terminologia propria, particolarmente evidente nel settore liturgico.

Si trovano, nella Regola, anche esempi di polisemia, causata da questa differenziazione linguistica, quale è il caso di *conversatio* (da *conversari*=comportarsi/praticare), che è la denominazione che il Santo dà della vita monastica. Il vocabolo, che nel Nuovo Testamento significa "modo di vita", è passato nell'ambiente monastico ad indicare la forma specifica della vita cenobitica, e questo in conformità con la generale tendenza della terminologia monastica di considerare come propri anche termini già in vigore nel latino cristiano, come, ad esempio, *servus Dei* e *militia*.

Anche nello stile si avverte l'impronta personale di Benedetto, e in particolare il gusto per le massime che si imprimono nella memoria. Ciò che preme di più al Santo è infatti la trasmissione del messaggio. Per questo motivo il discorso è conciso, ordinato ed essenziale, senza divagazioni, dotato di frequenti ripetizioni volute per ribadire qualcosa.

Le osservazioni fatte in merito alla lingua trovano riscontro, per un caso eccezionale nella storia dei testi antichi, in un esemplare della Regola distante soltanto di una copia dall'autografo. Questo fu portato a Roma dai monaci profughi durante la prima distruzione di Montecassino (577), ma venne distrutto in un incendio nell'896. Anche la copia che Carlo Magno ottenne dall'abate di Montecassino Teodemaro nel 787 andò perduta. Rimase conservata invece la copia, fedele fino allo scrupolo, tratta verso l'820 dai monaci di Reichenau, il celebre Cod. Sangallese 914, che costituisce un'ottima base per la ricostruzione del testo originale.

Molto presto venne diffuso nei monasteri un testo pieno di aggiunte e manipolazioni, sia di carattere istituzionale che stilistico: è questo il cosiddetto "testo interpolato", rappresentato già dal più antico manoscritto a noi noto della Regola, il Cod. Hatton 48, trascritto probabilmente a Canterbury intorno al 700. Altro testo modificato rispetto a quello "puro" fu il cosiddetto *textus receptus*, di quasi generale adozione, che fece la sua comparsa in epoca carolingica.

Tra l'elevato numero di manoscritti della Regola, è dunque possibile risalire all'originale composto da San Benedetto e poi diffuso, corretto, interpolato e riprodotto in oltre mille edizioni, lungo tutta la sua storia.

La storia della diffusione della Regola è lenta e complessa. Per i primi due secoli avvenne in maniera discontinua e scarsamente avvertita.

Papa Gregorio Magno (590-604) contribuì a rendere nota la vita del Santo, con la composizione del libro II dei Dialoghi e inoltre esplicò una multiforme attività in difesa della vita monastica. Ciononostante, nel suo ricco Epistolario non citò mai la Regola di San Benedetto, rifacendosi implicitamente, nei passi a cui alludeva ad una regola, alla ordinaria legislazione ufficiale dei vescovi e dei concili, che non aveva ancora avuto occasione di prendere posizione di fronte alla Regola benedettina.

Anche gli innumerevoli monasteri con cui il Papa fu in relazione non sembrano avere ancora accettata la Regola di S. Benedetto, in molte regioni del tutto ignota, come pure è dubbia la sua immediata diffusione fuori d'Italia da parte dei monaci romani missionari in Inghilterra.

La mentalità del tempo, convalidata da una consuetudine generale in tutto l'Occidente, non comportava per il momento una così rapida trasformazione del monachesimo che, nella Penisola, rimaneva perciò debitore delle tradizionali forme di legislazione religiosa.

Non si può quindi affermare che il Pontefice abbia imposto la Regola benedettina a tutti i monasteri, quando gli ambienti e gli animi non erano ancora preparati per una simile generale adozione. L'opera monastica di S. Gregorio costituì tuttavia la preparazione di un fatto così importante quale il trionfo, lungo il secolo VIII, della Regola benedettina su tutti gli altri codici monastici. Esso fu possibile per la incomparabile superiorità della Regola nei confronti di tutta la letteratura monastica anteriore e contemporanea, che essa ha saputo selezionare ed assimilare, giungendo ad una sintesi equilibrata e sapiente, che dette

origine ad una via nuova nella storia del monachesimo e della spiritualità d'Occidente.

Nel 717 venne avviata l'opera di ricostruzione del monastero di Montecassino e da quel momento il monastero intraprese la sua fase ascensionale, diventando, nel volgere di pochi decenni, il centro a cui si guardava da tutta l'Europa e a cui si accorreva per apprendervi la genuina osservanza monastica, sanzionata ufficialmente dalla stessa suprema autorità pontificia mediante la restaurazione, da parte di papa Zaccaria (741-752), dell'autografo della Regola di S. Benedetto.

Alla caduta del regno longobardo (774) e al prevalere dell'influenza franca corrispose a Montecassino l'abbaziato di Teodomaro, di origine franca, a cui Carlo Magno (768-814) si rivolse per ottenere una copia dell'autografo della Regola (787), dopo aver visionato presso il monastero l'esemplare originale. In quello stesso anno l'imperatore rilasciò al monastero ampi privilegi, volendo legare strettamente al suo regime un'istituzione di tanto peso politico.

Le relazioni tra Montecassino e la corte franca si fecero frequenti e l'abbazia cassinese, principalmente per opera di Paolo Diacono, conobbe la sua prima fioritura intellettuale, che si espanse anche fuori del chiostro, diventando una delle più vitali manifestazioni della rinascita carolingica.

I rapporti con l'impero franco vennero definiti da due bolle di Carlo Magno, confermant i tutti i possedimenti del monastero con le relative immunità giudiziarie e tributarie, in virtù delle quali Montecassino veniva preso sotto la protezione imperiale¹⁰. Carlo Magno, il più potente fra i sovrani del Medio Evo, compì l'opera di unione del regno dei franchi con Roma, realizzando su questa base l'impero cristiano d'occidente. È per la riforma conventuale, di cui il regno aveva estremo bisogno, che si procurò da Montecassino una copia della Regola benedettina. "Il suo

¹⁰ Cf. G. PENCO, *Storia del monachesimo in Italia, dalle origini fino al Medio Evo*, 63-67; 95-97; 137-141.

spiccato sentimento dell'ordine aveva saputo cogliere immediatamente il valore del testo originale, con la sua lingua grave e positiva, e riconoscere la giustezza del tipo di vita espresso dalla Regola stessa. La riforma - decisa nei sinodi di Aquisgrana degli anni 802, 816, 817 e 822 - della cui applicazione era stato incaricato l'abate Benedetto di Aniane (+821) - ebbe come suo centro il monastero di S. Cornelio, presso Aquisgrana, di recente fondazione. La Regola di S. Benedetto divenne così obbligatoria per tutti i monasteri franchi"¹¹.

¹¹ A. FRANZEN, *Breve storia della Chiesa*, 142.

CAPITOLO 3

UNA REGOLA CRISTOCENTRICA

"Ascolta, o figlio, gli insegnamenti del tuo maestro e volgi ad essi l'orecchio del tuo cuore, accogli docilmente l'esortazione che ti dà un padre che ti ama e mettila in pratica con fermezza" (Prol. 1). Benedetto inizia la Regola rivolgendo quattro esortazioni ("ascolta", "volgi l'orecchio", "accogli" e "metti in pratica"), con voce calda e ferma, a colui che ascolta (o legge).

Un tema importante della tradizione patristica e monastica è quello dell'ascolto. La tematica dell'ascolto guida tutto il Prologo ed è fondamento dell'insegnamento spirituale della Regola, oltre che esserne la prima parola.

Colui che invita all'ascolto si propone come maestro e padre: tale è l'abate del monastero, il quale "alternerà secondo le circostanze rigore e dolcezza, mostrerà ora la severità del maestro ora la tenerezza del padre" (RB 2,24). "Qui non è specificato di chi sia la voce, ma sembra chiaro che le due voci si susseguono nel Prologo: quella del maestro/padre che in apertura invita all'ascolto e guida poi l'ascolto della voce del Signore nei successivi vv. 8-34, e quella del Signore stesso che risuona nelle citazioni con cui si sviluppa il discorso"¹².

L'invito all'ascolto percorre anche tutta la Sacra Scrittura. Si vedano a titolo di esempio: Pr 4,20: "Figlio mio, ascolta le mie parole e volgi l'orecchio ai miei detti"; Mt 17,5: "Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto. Ascoltatelo"; Dt 6,4: "Ascolta, Israele..."; Gv 13,12: "comprendete ciò che vi ho fatto?".

Udire e comprendere sono gli atteggiamenti dell'uomo che ascolta la Parola di Dio, per cui la fede, che è la risposta umana alla chiamata divina, nasce dall'ascolto. L'udire è

¹² A. M. QUARTIROLI, *La Regola di San Benedetto*, 4.

l'apertura esistenziale a colui che parla e il comprendere, che muove da questa apertura, è l'incontro con il suo mondo e il suo messaggio. Il comprendere impegna l'interprete ad un ascolto obbediente. Il credente è colui che ascolta la Bibbia e la mette in pratica nella propria vita: "Questo linguaggio è duro; chi può comprenderlo?" (Gv 6,60): "Chi è disposto a fare la volontà di Dio, comprenderà se questa dottrina viene da Dio, o se io parlo da me stesso" Gv 7,17)¹³.

Nella Bibbia e nella letteratura patristica ricorre spesso la figura del "figlio" come colui al quale è rivolto l'invito all'ascolto. Ma a quale "figlio" facevano riferimento gli autori sacri e i Padri della Chiesa?

Per rispondere a questa domanda bisogna anzitutto considerare che l'antico popolo d'Israele attinse da ideologie e riti regali del Vicino Oriente alcuni elementi, non senza però modificarli in prospettiva jahvistica.

Uno di questi è il termine "figlio" che stava ad indicare il rampollo del re. Per Israele il re è "l'unto di Jahvé", destinato a servirlo; "messia" (ebr. *mashiah*=unto) è perciò in origine un titolo regale. L'unzione con l'olio viene collegata con un intervento dello spirito: attraverso il gesto simbolico dell'unzione, così dice questa immagine, la ruah di Jahvé entra nel re, esattamente come l'olio entra nel corpo e gli infonde forza e saggezza.

All'unzione segue l'intronizzazione, a cui è collegata la teologia preesilica della funzione regale. I suoi tratti fondamentali risultano, ad esempio dal Sal 2,7-9: "Annunzierò il decreto di Jahvé, egli mi ha detto: Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato. Chiedi a me, ti darò in possesso le genti e in dominio i confini della terra. Le spezzerai con scettro di ferro, come vasi di argilla le frantumerai".

Questo è un cosiddetto protocollo regale, desunto dal cerimoniale egiziano dell'intronizzazione e reinterpretato mediante aggiunte ("oggi"). È cioè quel decreto di

¹³ Cf. V. MANNUCCI, *Bibbia come Parola di Dio, introduzione generale alla Sacra Scrittura*, 273.

legittimazione consegnato all'intronizzato e contenente i suoi nuovi nomi regali ("mio figlio") e il compito assegnatogli da Dio di dominare. Diversamente da quanto si riteneva in Egitto, il re non è figlio di Dio per generazione naturale e fisica, ma viene eletto e adottato come figlio da Jahvé "oggi" in occasione dell'intronizzazione sul monte Sion, come figlio che sta in un rapporto particolarmente stretto con Lui e attraverso cui Egli si mostra potente¹⁴.

Letta in chiave cristologica, la figura del figlio non è altri che il Cristo stesso. Come Lui, così il cristiano, attraverso il sacramento del battesimo, diventa figlio di Dio, assume cioè appartenenza a Dio e identità di figlio, alla sequela di Cristo. Tanto più allora il monaco, il quale vive in pienezza una vita cristiana da figlio di Dio, è immagine del Cristo che ascolta e impara l'obbedienza, e si prepara a diventare re, in quanto assume la regalità del proprio battesimo.

"Cinti dunque i nostri fianchi con la fede e la pratica costante delle buone azioni, procediamo per le sue vie sotto la guida del Vangelo, fino a diventare degni di vedere *Colui che ci ha chiamati nel suo Regno*"(Prol. 21). È il versetto perno del Prologo perché sollecita a passare dall'ascolto alla sequela. "Cinti i fianchi" è immagine biblica che allude all'antica usanza di sollevare con una cintura la lunga veste per essere veloci nel cammino. Troviamo l'espressione in Es 12,11: "Ecco in qual modo lo mangerete: con i fianchi cinti, i sandali ai piedi, il bastone in mano; lo mangerete in fretta", dove è usata a proposito degli ebrei che dovevano celebrare la pasqua mentre si accingevano all'esodo verso la terra promessa. Potremmo cogliere in quel "cinti i fianchi" il senso pasquale del cammino che sta per essere intrapreso dal monaco, cammino di esodo verso "la tenda" del Signore. In Ef 6,14 Paolo esorta a "stare fermi con i fianchi cinti nella verità" e tenendo "in mano lo scudo della fede" per il combattimento spirituale della vita. In Lc 12,35 troviamo

¹⁴ Cf. H. KESSLER, *Cristologia*, 27-28.

l'esortazione ad essere servi vigilanti: "Siate pronti, con la cintura ai fianchi e le lucerne accese", che vuole dunque esprimere vigilanza/prontezza e saldezza insieme. Propriamente di una "cintura della fede" parla solo Is 11,5, scrivendo che il Messia "avrà i lombi cinti di giustizia, e ai fianchi la cintura della fede", da cui si può estrapolare un parallelismo fra la fede e la giustizia espresse nella Bibbia e la fede e il compimento delle buone azioni espresse nella Regola. Dunque "fede e pratica": le buone azioni formano il tessuto dell'intera vita del monaco e sono espressione di una concreta obbedienza al Vangelo. E nel Vangelo è radicata anche la Regola. Il "diventare degni" indica la trasformazione interiore del monaco attraverso il suo ascolto/obbedienza della Parola, che lo rende degno di prendere parte al Regno. Con la citazione di 1Ts 2,12 "Colui che ci ha chiamati nel suo Regno" viene resa manifesta l'iniziativa di Dio che chiama. La tensione escatologica, con la sua componente contemplativa espressa dal verbo "vederlo", è fondata nell'oggi della vita di fede e della pratica delle buone azioni, ed è guidata dal Vangelo, cioè da Cristo stesso con la sua parola¹⁵.

Ritornare a Dio seguendo Cristo è il punto principale del programma del monaco. "Mi rivolgo a te - dice S. Benedetto - che vuoi servire sotto il comando del Signore Cristo vero Re". Si nota qui la linea messianica della regalità di Cristo poiché vi è una confessione di fede nella sovranità messianica attuale del Gesù crocifisso: "Il Signore Cristo vero Re" (Prol. 3).

L'interpretazione messianica della risurrezione di Gesù è stata conservata in modo particolare in Rm 1,3: "riguardo al Figlio suo, nato dalla stirpe di Davide secondo la carne, costituito Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito di santificazione mediante la risurrezione dai morti, Gesù Cristo, nostro Signore". L'elevazione di Gesù viene qui interpretata - con l'aiuto dell'antico modello israelitico

¹⁵ Cf. A. M. QUARTIROLI: *La Regola di San Benedetto*, 10-11.

dell'intronizzazione del re e della sua proclamazione a figlio di Dio - come costituzione di Gesù a sovrano messianico del tempo finale. La scelta qui fatta del titolo (messianico) "Figlio di Dio" fu forse condizionata anche dalla conoscenza del rapporto filiale del Gesù terreno con Dio, rapporto che si era manifestato nella sua fiducia in lui e nell'obbedienza alla sua volontà.

Il titolo neotestamentario di Figlio di Dio deriva quindi dalla messianologia regale ebraica ed è una predicazione messianica onorifica (senza indicare perciò già una figura celeste, generata da Dio e a Lui consustanziale). Esso supera tuttavia la concezione ebraica in quanto viene intronizzato Messia uno che è stato appeso in croce e tale intronizzazione non ha luogo nello spazio terreno e nazional-politico, ma avviene "mediante la risurrezione dai morti". In questo modo si esprime l'inserimento di Gesù nel complesso delle promesse veterotestamentarie ed ebraiche (il Figlio di Dio è il Messia d'Israele) e, dall'altro lato, si sottolinea che Israele non può più aspettarsi un Salvatore diverso dal Gesù crocifisso, innalzato presso Dio.

Con la professione di fede che Gesù sarebbe costituito, mediante la resurrezione, Figlio di Dio (e Messia), l'accento fu maggiormente posto sulla posizione di dominio e sulla azione potente, già presenti, del Gesù innalzato. Con l'appellativo di Signore dato al Gesù innalzato i cristiani si consegnano esistenzialmente a Lui e manifestano così la sua sovranità già attuale sulle altre potenze e sugli altri signori¹⁶.

A commento del tema della centralità del Cristo nella vita del monaco, l'abate di Maredsous Dom Columba Marmion, nella sua opera *Cristo Ideale del Monaco*, scriveva: "Con le parole che iniziano la Regola il santo legislatore fa vedere che intende scegliere integralmente il Cristo come modello e considerarlo come sorgente della perfezione monastica; la sua Regola è cristocentrica. Per questo raccomanda di non preferir nulla all'amore di Cristo

¹⁶ Cf. H. KESSLER, op. cit., 75-77.

(c. 4); di non stimare nessuna cosa più cara di Cristo (c. 5); e alla fine riassume tutto il programma ascetico del monaco nella totale dedizione a Cristo: 'A Cristo nessuna cosa prepongano, il quale noi egualmente conduca alla vita eterna' (c. 72). Sono le ultime parole, e come il supremo congedo del Patriarca ai suoi figli; esse riproducono quelle che principiano la Regola; e sono come l'eco di ciò che dice l'Eterno Padre quando ci addita il suo divin Figlio: 'Ascoltatelo - Ipsum audite' (Mt 17,5)¹⁷.

L'amore per Cristo è il fondamento della vita monastica: "Ma con l'avanzare della vita monastica e nella fede si dilata il cuore e con indicibile dolcezza d'amore si corre sulla via dei comandamenti di Dio. In tal modo, non scostandoci mai da tale insegnamento, saremo perseveranti nel monastero fino alla morte nell'impegno di conformarci alla dottrina del Signore, e parteciperemo con la 'pazienza' da parte nostra ai patimenti di Cristo, per diventare degni di essere partecipi anche del suo regno" (Prol. 49-50). La partecipazione alla gloria presuppone un passaggio attraverso la sofferenza perché l'amore per Cristo è anche amore per la sua croce.

"Solo nella partecipazione alla passione del Cristo si realizza la perseveranza del monaco e ha il suo fondamento teologico quella 'pazienza' vissuta nella quotidianità che forma la passione del monaco. Del vocabolo 'pazienza', reso piuttosto banale nel nostro uso comune, si deve cogliere qui il senso etimologico pregnante che gli viene dalla radice di 'passione', dal latino *patior/pati*= patire, e che lo rende allusivo a quella partecipazione concreta alla passione del Cristo che è bene espressa dal greco *hypomonè*= resistenza: è perseveranza quotidiana, fermezza e sopportazione nell'umiltà, una sofferenza in senso globale, al di là dell'aspetto sensibile dei patimenti.... L'apertura all'amore che il v. 49 vede accompagnarsi all'obbedienza ai comandamenti di Dio, e la partecipazione alla passione del Cristo espressa dal v. 50 non sono aspetti contrapposti, bensì si congiungono idealmente a

¹⁷ D. C. MARMION, *Cristo Ideale del monaco*, 36.

esprimere nella sua totalità la dimensione pasquale di morte e risurrezione della vita del monaco, aperta alla prospettiva gloriosa del regno: una prospettiva che è stata presente in tutto il Prologo (vv. 7.17.22.42) e dà ora un'intonazione liturgica al finale"¹⁸.

Sulla base della Pasqua è regolata la partizione dell'anno liturgico, la quale è molto semplice, con i due riferimenti, anch'essi connessi alla Pasqua, di Quaresima e Pentecoste: "Dalla santa Pasqua fino alla Pentecoste si dica l'Alleluia" (RB 15,1); "Dalla Pentecoste sino all'inizio della Quaresima lo si dirà tutte le notti" (RB 15,2). Imperniate sulla Pasqua sono anche la struttura della preghiera liturgica nella settimana e nelle giornate e le stesse occupazioni della giornata: lettura, lavoro e pasti. "Il riferimento cronologico è quindi segno del riferimento interiore in quel cammino di fede che ha nella Pasqua il suo fulcro, e dà rilievo alla centralità del Risorto nella liturgia"¹⁹.

L'abate dell'Abbazia Santa Maria Assunta di Praglia P. Bruno Marin commenta così la partecipazione del monaco al mistero pasquale: "san Benedetto poneva la Regola come mediazione accanto all'abate, al fine di offrire una dimensione di vita capace di plasmare il quotidiano, nel suo imprescindibile riferimento all'Evangelo. Quello che infatti san Benedetto presenta nella sua Regola è un cammino ben orientato, con una meta ben precisa. È un cammino di ritorno presentato con i tratti specifici della conversione, che si muove in continua tensione verso Dio, verso quella Patria alla quale il monaco aspira. È dunque un cammino di salvezza di cui la Regola costituisce lo strumento pedagogico. È in definitiva il cammino della vita cristiana, che si muove entro e in forza della Signoria di Cristo, attraverso la guida dell'Evangelo (*per ducatum Evangelii*)"²⁰.

¹⁸ A. M. QUARTIROLI, op. cit., 21.

¹⁹ *Ivi*, 105.

²⁰ *Ivi*, II.

Dunque il monaco è prima di tutto un cristiano perché il monachesimo non è una istituzione creata di fianco al cristianesimo, poiché immerge le radici nello stesso Vangelo di Cristo e mira a viverlo integralmente. La santità religiosa del monaco è la pienezza dell'adozione divina in Gesù; è il dono che il monaco fa di sé, per amore, a Dio, impegnandosi a diventarne un degno figlio: "Ci ha predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo" (Rm 8,29).

Le citazioni Scritturistiche riportate nel presente capitolo sono solamente alcune delle numerose frasi presenti nella Regola prese dai Vangeli e dalle Lettere, ma anche dall'Antico Testamento, che viene da San Benedetto interpretato in senso cristologico. Nel Prologo, che è rappresentativo e riassuntivo di tutta la Regola poiché attraverso di esso il Santo "traccia fin dall'inizio il programma della vita e della perfezione monastica"²¹, vi sono molti richiami ai salmi.

"A partire dal v. 8 il testo si articola su citazioni della Scrittura concatenate in modo da sviluppare un discorso, che è un metodo spesso seguito dai Padri. Attraverso la lettura dialogata dei vv. 12-18 del salmo 33 e dei vv. 23-28 del salmo 14 - salmi usati per la catechesi battesimale - si delinea, guidato dalla voce del Signore, il cammino vocazionale: il Signore si fa incontro (v. 15) con la promessa di vita e di felicità di Sal 33, 13 che risponde all'anelito di pienezza che è il bisogno radicale della creatura, bisogno di 'vita vera e perpetua' (v. 17). Il tema della 'vita' - nel senso biblico di dono di Dio - percorre il Prologo (vv. 15.17.20.36.42) intrecciato con il cammino vocazionale: questo conduce dall'apertura nell'ascolto alla risposta con cui accogliere consapevolmente tale dono. Proprio questa accoglienza è fondativa della vita monastica che nel v. 20 riconosciamo globalmente presentata come 'via della vita', in quanto essa è appunto il vivere di tale dono nella fede con totale dedizione, senza finalità sovrapposte, nella prospettiva

²¹ A. LENTINI, *San Benedetto, La Regola*, 5.

escatologica di 'vedere il Signore che ci ha chiamati nel suo regno' (v. 21): e nel v. 48, che è proprio di B., la vita monastica è prospettata come *via salutis*.

Alle citazioni salmiche si intrecciano in un discorso ben fuso versetti del NT: nell'Antico e nel Nuovo Testamento è ascoltata sempre la voce del Signore, secondo la visione globale della Scrittura che i Padri riferivano tutta a Cristo e vedevano convergere nel Vangelo. Alla lettura del salmo 33 segue un versetto chiave (v. 21) che indica nel Vangelo, cioè in definitiva nel Cristo, la guida del cammino: in tale versetto si può individuare il perno di una struttura chiasmica, dalla quale è evidenziata l'unitarietà di composizione del Prologo. La lettura poi del salmo 14 - che con i suoi insegnamenti concreti sostiene la lotta contro il peccato e apre all'esperienza della grazia in cui *operantem in se Dominum magnificent* (v. 30) - si conclude con le parole di Gesù stesso in Mt 7, 24-25 dove il cammino guidato dal Vangelo del v. 21 si configura come costruzione della casa sulla roccia (vv. 33-34): il riferimento è sempre al Cristo. Ma è attesa ormai la risposta alla quale il Signore stesso ha guidato con la sua voce a partire dal v. 8. A quell'attesa va incontro nella parte conclusiva (vv. 35-50) la ripresa della voce iniziale che propone a chi vuole rispondere alla Parola ascoltata, la 'scuola del servizio del Signore' (v. 45): e finalmente viene esplicitata la forma del servizio come vita 'nel monastero fino alla morte' (v. 50), una vita nella perseveranza e nella 'pazienza' con cui conformarsi a Cristo"²².

²² A. M. QUARTIROLI, op. cit., 1-2.

CAPITOLO 4

L'OBEDIENZA E IL SERVIZIO

Gli elementi essenziali della spiritualità della Regola sono quelli stessi della tradizione monastica. Benché San Benedetto non si presenti come un fondatore di Ordine nuovo, tuttavia ha impresso al monachesimo una forma nuova e un nuovo stile che serviranno a caratterizzare lungo i secoli i suoi seguaci.

Tutti gli elementi fondamentali di ordine naturale e soprannaturale del monachesimo precedente, appaiono nel codice benedettino fusi in una concezione, la quale, pur riallacciandosi alla precedente tradizione, meglio corrisponde alle esigenze del nuovo mondo che sta sorgendo sulle rovine di quello antico.

Dalle fonti San Benedetto prende solamente ciò che ritiene utile e, rielaborando motivi tradizionali, riesce a comporre un'opera classica, valida per tutti i tempi.

Il monaco benedettino non pretende di rappresentare nella Chiesa una categoria di cristiani diversa da coloro che vivono nel mondo; intende solo vivere, in una forma più radicale e coerente, il messaggio evangelico. Rimanendo ancorato alla mentalità e allo stile dei primi monaci, egli è colui che cerca Dio nella solitudine e nella fraternità di un cenobio, il cui silenzio è rotto dalla lode del Signore. Il monaco infatti è un consacrato a Dio. Se non si può ancora parlare di "voti" nel senso odierno, è certo tuttavia che la vocazione monastica rappresentava anche allora una donazione della propria vita a Dio. I tre voti della stabilità, dell'obbedienza e della condotta di vita monastica sottolineano questo fatto e specificano la dottrina del Santo. Egli infatti non fa un'esplicita menzione di due voti essenziali ad ogni stato religioso, quali sono la povertà e la castità, in quanto nello spirito dell'antico monachesimo

povertà e castità erano impliciti nella professione ascetica. Egli invece chiede ai suoi monaci una promessa chiara di obbedienza per sottolineare il carattere cenobitico della sua istituzione, che abbraccia tutta la Regola, quale linea dottrinale fondamentale. Vuole pure un'esplicita promessa di stabilità in un determinato monastero per opporsi alle deviazioni del decadente girovaghismo, ed esige infine la "*conversatio morum*"(da *conversari*=comportarsi/praticare), che è la denominazione che il Santo dà della vita monastica, ad indicare la condotta di vita in fedeltà alla Regola, e quindi quella volontà costante di vivere con serietà, per opporsi ai sarabaiti, noncuranti della vita comunitaria²³.

Dando la preferenza alla forma cenobitica, San Benedetto pone i fondamenti per una spiritualità che gravita intorno ai due poli dell'autorità e della fraternità, comandati rispettivamente dall'obbedienza e dall'amore. Le relazioni "verticali", ossia i rapporti fra l'abate e i suoi monaci, e quelle "orizzontali" dei fratelli tra loro, trovano un profondo equilibrio specialmente nella sezione ascetica della Regola (RB 4-7).

Il monastero benedettino fornisce le condizioni necessarie per il servizio di Dio poiché in esso tutto è ordinato a Dio e alla sua gloria. Il monaco è messo in condizioni ideali per praticare le virtù teologali e morali. Tra queste ultime, la virtù di religione, e specialmente i due suoi atti interiori dell'orazione e della devozione: il monaco ha messo per sempre tutto se stesso nelle mani di Dio, scegliendo di consacrarsi a Lui (*devotio*); di tutta la sua vita fa una glorificazione di Dio (*oratio*).

Nella giornata monastica ci sono, in ore ben determinate, degli atti che si riferiscono al Signore. Tra essi vi è in primo luogo la liturgia: l'ufficio divino e la Messa conventuale (limitata quest'ultima allora ai giorni festivi) formano il perno su cui ruota la giornata del monaco.

S. Benedetto vuole che questa liturgia (o Opera di Dio,

²³ Per le diverse forme di vita monastica vedi RB 1.

com'egli la chiama) sia la principale occupazione del monaco e dedica ad essa una lunga sezione della Regola per stabilirne le norme per la celebrazione (RB 8-19). Questa preghiera unisce strettamente il monaco alla funzione adoratrice della Chiesa, che ha incentrato il suo culto nel Sacrificio eucaristico e nell'ufficio divino. In tal modo il religioso è associato anche alla liturgia del cielo. Col suo contegno e col fervore del suo spirito, deve fare in modo che la mente concordi sempre con la sua voce (RB 19,7).

Quello della preghiera è l'apostolato monastico per eccellenza. Ciò è tanto meglio comprensibile qualora si pensi che la quasi totalità degli antichi monaci era composta da laici e non da sacerdoti.

Tuttavia la giornata benedettina comporta altre opere, oltre la preghiera. Il Santo parla ripetutamente delle ore giornalieri consacrate alla *lectio divina* e di quelle dedicate al lavoro; circa quattro ore alla prima e sei o sette al secondo. Si aggiunga un'altra ora circa di meditazione nel tempo invernale, al mattino.

Con il termine *lectio divina* S. Benedetto intende un'applicazione intellettuale, decisamente orientata ad infiammare la volontà d'amor di Dio. È come una preparazione ed una continuazione della preghiera. Questa lettura, secondo le antiche testimonianze e gli espliciti accenni della Regola, era fatta prevalentemente sulla Sacra Scrittura e sui commenti dei SS. Padri. San Benedetto vuole che la si faccia con un'applicazione continuata e con profonda riflessione. Gli studi sacri, che tanto devono ai benedettini, hanno avuto la loro origine nelle scarse prescrizioni della Regola intorno alla *lectio divina* ed al lavoro monastico.

Il lavoro del monaco non ha tanto un fine penitenziale quanto uno scopo funzionale: serve a rendere autonoma l'abbazia dal punto di vista economico affinché possa dedicarsi con serenità a Dio solo. Tuttavia il lavoro resta fondamentalmente sul piano soprannaturale. Esso è esercizio ascetico, ma anche un mezzo pratico per imitare la virtù

degli Apostoli (RB 48,8) e per contribuire alle opere di misericordia verso i fratelli, i bisognosi e gli ospiti (RB 53). Il lavoro e lo studio non debbono essere un'evasione da Dio e tanto meno un motivo di orgoglio o di mondana curiosità, bensì un servizio reso alla propria comunità e, più in generale, alla società.

Tuttavia il vero bene il monaco deve fare alla società e alla Chiesa è quello di diventare sempre più un vero monaco, distaccato da tutto e cercatore insonne di Dio solo. La spiritualità di San Benedetto, come quella di ogni autentico monachesimo, è delineata da questi due aspetti, come si è già accennato: quello della rinuncia al mondo e quello dell'incipiente possesso delle realtà celesti. È asceti, cioè separazione e immolazione; ma è anche mistica, cioè immersione nelle cose divine e contemplazione. Non si può concepire la vita monastica senza una certa separazione fisica dal mondo e senza una continua condizione di raccoglimento e di preghiera. In un tale contesto è situata la ricerca di Dio, richiesta da S. Benedetto come un impegno essenziale per chi busca alla porta del monastero.

La spiritualità benedettina è stata orientata dal suo fondatore verso l'ideale paolino dell'intima unione con Cristo e la sua Chiesa, per mezzo di una intensa vita di preghiera e di pia lettura della Bibbia e dei SS. Padri. E se è vero che forse non c'è stata attività religiosa, sociale o culturale in mezzo al Popolo di Dio da cui i monaci rimanessero assenti, tuttavia è anche vero che essi operarono tutto ciò per essersi mantenuti coerenti ai principi della loro spiritualità, decisamente cristocentrica dal punto di vista teologico e fondamentalmente contemplativa dal lato ascetico - mistico. È l'impostazione interiore del proprio spirito che porta necessariamente il monaco ad amare la Chiesa, a sentirsi parte di essa e quindi anche a renderle il proprio servizio. Il monaco infatti ha coscienza di essere un servo di Dio ed un operaio che il Signore ha cercato tra la folla dei suoi

figli (Prol. 14)²⁴.

Benedetto pone in capo alla sua Regola l'incisivo versetto 2 del Prologo: "perché tu possa far ritorno con la fatica dell'obbedienza a colui dal quale ti eri allontanato con l'inerzia della disobbedienza", che mette in rilievo fortissimo l'obbedienza come via del ritorno a Dio e come arma di quel servizio di Cristo che il monaco sceglie di intraprendere "rinunciando alla volontà propria".

Il monaco si ritira nel chiostro per cercare Dio, e la via più diretta a trovare Dio nel monastero è l'obbedienza. San Benedetto reputa presunzione e vanagloria le mortificazioni che il monaco intraprende senza l'approvazione dell'autorità.

L'obbedienza benedice gli sforzi e ne assicura il buon successo davanti a Dio. Il monaco, il quale vive nella luce di Dio, sa che ogni opera non approvata o permessa dall'obbedienza è sterile per lui e per il regno celeste. E sa anche che deve obbedire volentieri e con prontezza ai superiori, senza cadere nel vizio della mormorazione, il quale spezzerebbe la dinamica d'amore dell'obbedienza: "Però questa stessa obbedienza riuscirà gradita a Dio, e insieme dolce per gli uomini, solo a condizione che la si compia senza esitazioni o lentezze, senza tiepidezza, e che non sia accompagnata da mormorazioni e dinieghi" (RB 5,14). Si tratta di una fatica, un lavoro inteso in senso spirituale che accompagna tutto il cammino del monaco e lo conduce a Dio, e del quale rende bene l'idea la versione latina di *oboedientiae laborem* (Prol. 2).

Al contrario, la disobbedienza è una inerzia a cui l'uomo è incline dopo il peccato e che lo porta a sprofondare nel dramma dell'allontanamento da Dio. La rinuncia alla volontà propria è un principio di ascesi radicato nella tradizione monastica, ma Benedetto la richiede qui addirittura come un presupposto della scelta di vita del monaco.

È proprio di Benedetto finalizzare l'obbedienza al servizio di Cristo, paragonandolo ad un servizio militare,

²⁴ Cf. D. G. TURBESSI: *Regole monastiche antiche*, 399-405.

esattamente come in 2 Tm 2, 3-4, dove si dice: "Insieme con me prendi anche tu la tua parte di sofferenze, come un buon soldato di Cristo Gesù. Nessuno però, quando presta servizio militare, s'intralcia nelle faccende della vita comune, se vuol piacere a colui che l'ha arruolato". È significativo il riferimento a Cristo come a Colui "che arruola", per sottolineare la sua regalità. Quanto al verbo "mettersi al servizio", in latino *militare*, esso veniva usato nel periodo dell'impero romano per indicare qualsiasi servizio civile o militare; nel monachesimo era passato ad indicare il servizio del monaco, sotto la disciplina della Regola: il cenobita è appunto colui che "presta servizio sotto una Regola e un abate" (RB 1,2). Questa *militia* vissuta nel cenobio - diversamente dal combattimento contro i demoni sostenuto singolarmente nel deserto dagli eremiti - comportava una lotta spirituale costante vissuta insieme alla comunità dei fratelli²⁵ e a tale lotta danno maggiore rilievo le metafore militari²⁶.

La vita monastica è la via stretta di Mt 7,14, dove angusta è detta la porta, ossia l'inizio, ma stretta è detta poi tutta la via: "costoro intraprendono la via stretta di cui il Signore dice: *Stretta è la via che conduce alla vita*" (RB 5,11). In Prol. 49 Benedetto contrappone all'inizio stretto della via un successivo dilatarsi del cuore che renderà più agevole il cammino. La vita monastica è presentata come un cammino da intraprendere il quale ha un suo sviluppo progressivo - dal timore all'amore - del quale Benedetto vuole soprattutto mettere in evidenza, con l'immagine del correre, che si tratta di un cammino totalmente affidato all'amore, aperto al dinamismo della grazia: "Ma con l'avanzare nella vita monastica e nella fede si dilata il cuore e con indicibile dolcezza d'amore si corre sulla via dei comandamenti di Dio".

²⁵ Per le due forme di lotta vedi RB 1, 3-5.

²⁶ Cf. A. M. QUARTIROLI: *La Regola di San Benedetto*, 6.

Il quinto capitolo della Regola è dedicato specificamente al tema dell'obbedienza e si struttura attorno alla frase evangelica di Lc 10,16: "Chi ascolta voi ascolta me". Il nesso ascolto-obbedienza è insito nell'etimologia del vocabolo latino *oboedire*, da *ob+audire*. Per l'equivalenza di ascolto e obbedienza espressa da Luca, l'obbedienza per il monaco è ascoltare Cristo che gli parla attraverso l'abate.

La dottrina della funzione vicaria dell'abate è una verità su cui è fondata la vita monastica. "Difatti per fede si vede in lui chi fa nel monastero le veci di Cristo poiché viene chiamato con l'appellativo proprio di lui, secondo quanto scrive l'Apóstolo: *Avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo Abbà, Padre*"(RB 2,2-3). La citazione di Rm 8,15, dove *abbas* è accostato a *pater* che ne è la traduzione, serve a spiegare il fondamento teologico dell'autorità dell'abate, nella fede che egli tenga le veci di Cristo nel monastero. "Vicario di Cristo" era detto il vescovo già al tempo di Cipriano e al tempo del Maestro tale appellativo era già stato applicato anche al Pontefice romano, anche se l'uso verrà generalizzato molto più tardi. "Vocabolo siriano entrato nella tradizione monastica egiziana a indicare l'anziano che nel deserto si faceva padre di altri monaci con la parola e con l'esempio, e latinizzato da Gerolamo, 'abate' è diventato in tutto l'occidente - specie a partire da RM/RB - la denominazione del superiore del cenobio, il quale estende la sua paternità spirituale all'intera comunità, di cui organizza anche la vita"²⁷.

San Benedetto ricorda a chi è abate che il suo comportamento deve essere coerente col nome che porta e definisce quali siano le responsabilità gravi di quel servizio che è governo d'anime: "E sappia che se uno si assume la guida di anime deve prepararsi a renderne conto" (RB 2,37).

L'autorità deve essere un servizio e non l'esercizio di un potere, un servizio per far progredire i fratelli in umanità e in santità. E in questo senso il Santo Legislatore comanda che

²⁷ *Ivi*, 30.

gli insegnamenti dell'abate siano conformi alla legge del Signore e coerenti con la sua testimonianza di vita. Continui sono i richiami alle attenzioni paterne che l'abate deve mostrare, alla moderazione, alla discrezione, all'adattamento alle diverse persone e pure all'eguaglianza di trattamento per tutti, significativo in un'epoca che risentiva ancora della distinzione tra schiavi e liberi: "L'abate da parte sua abbia uguale carità verso tutti e mantenga in tutti i casi le stesse regole, tenendo conto dei meriti di ciascuno" (RB 2,22)²⁸.

La scrittrice benedettina Maria Giovanna (Peppina Dore) commenta la dottrina di San Benedetto in tema di obbedienza e di servizio nella sua biografia della Beata Giovanna Bonhomo, in un brano che si riporta di seguito.

"L'anima benedettina non cerca un'autorità per esserle cara, per piacerle, per indurre all'obbedienza il suo orgoglio riottoso, per accomodarsi agli istinti indocili... procuri di velarsi, di dosarsi, di ricordare prevalentemente le parole del Signore: 'Il maggiore sia il più piccolo e serva...'. Non pretende che l'autorità giustifichi la sua esistenza con ragioni quasi dolorose di necessità, perché la vita comune non potrebbe sussistere diversamente, perché senza un capo si sarebbe nella disorganizzazione anarchica... San Benedetto ha tutta un'altra concezione, muscolosamente solida, inattaccabile, dell'autorità e dell'obbedienza. 'Nel monastero si creda che l'abate fa le veci di Cristo'. Chi vuol seguirlo, posta questa premessa, vi aderisce con robustezza fervida. 'Desiderans abbas sibi preesse'; desiderando *avere sopra di sé* - da padre a figlio, da re a soldato e servo - quel Cristo che è nell'abate.

La Regola pone la paternità, l'autorità davanti al suo modello, e un modello non incompiuto, ma concretizzato, fissato in ogni parte: le insegna come deve essere intimamente e praticamente, senza lasciare, in questa dottrina, zone non illuminate. Altrettanto fa per l'obbedienza. Se ambedue saranno fedeli, se si produrrà tra loro la

²⁸ *Ivi*, 31.

relazione che esiste tra la vite e il tralcio, il 'Cristo' della vita monastica sarà moralmente e visibilmente intero, quasi perfetto. Anche per quando ogni senso umano fallisce, davanti a un'autorità irricognoscibile per quella del Cristo, come furono il giardiniere del sepolcro a Maria Maddalena, e il pellegrino ai discepoli di Emmaus, San Benedetto ha parlato per sempre alle generazioni dei suoi figli.

Il senso umano è bandito in ogni caso: non ha voce in capitolo. *'Si creda, nel monastero...'*. Sia pure povera cosa il padre del monastero, e in qualche misura lo sarà sempre. Se non dimenticherà che ha da vivere il suo atto di fede - *Christi vices agere* - Egli non cesserà di abitare in lui. E il monaco, credendo, obbedirà non d'una obbedienza che si rassegna al percorso per l'arrivo, che tratta con Dio per mezzo di un intermediario, ma di una obbedienza diretta al Cristo stesso, che veramente è ai suoi piedi, lo tocca, lo possiede, lo imita, nell'atto in cui si pone ai piedi dell'abate"²⁹.

Nell'opera del Marmion *Cristo ideale del Monaco*, si legge: "Non obbedirò mai all'uomo, per quanto egli sia dotato di genio sfolgorante, a meno che egli sia partecipe dell'autorità divina; ma se Dio mi dice: 'costui mi rappresenta', a lui mi sottometto, avesse anche i peggiori difetti naturali, o appartenesse ad una razza a me inferiore, purché egli non mi comandi nulla che sia contrario alla legge divina, perché allora più non mi rappresenta Dio. Questa obbedienza è elevazione perché ci prostriamo davanti a un solo signore, Dio, che ha diritto all'omaggio di adorazione; servirlo è regnare; è sollevarsi sopra tutte le considerazioni umane e le contingenze naturali fino all'Essere supremo e sovrano; e ciò significa farci veramente liberi, forti, grandi, perché nessuna creatura ci tiene schiavi, per grande che sia. Ma la fede sola, viva e ardente, ci può trasportare a quell'altezza e mantenerci costanti.

²⁹ D. MARIA GIOVANNA OSB [PEPPINA DORE], *La Beata Giovanna Bonhomo monaca benedettina*, 309-312.

Vogliamo forse dire che non si possa amare il superiore? Tutt'altro; il N. S. Padre consiglia all'abate che si studi più di essere amato che temuto (c. 64); e ai monaci comanda che amino l'abate con umile e sincera carità (c. 72); ma dev'essere amore soprannaturale; e deve manifestarsi con l'obbedienza, senza però che questa abbia per movente l'affezione puramente umana. Il Santo Legislatore ci impone obbedienza di fede: si devono eseguire gli ordini del superiore come se venissero da Dio stesso (c. 5); la fede viva ce lo renderà facile; qualunque sia l'ordine ingiunto, ci farà trovar Dio: è in ciò la ricompensa migliore³⁰.

³⁰ D. C. MARMION, *Cristo Ideale del monaco*, 269.

CAPITOLO 5

“BONUM OBOEDIENTIAE”

San Benedetto considera la Regola come unica maestra, alla quale monaci e abate devono sottostare. Tutti sono posti sullo stesso piano nell'obbedienza alla Regola poiché nell'osservanza di questa si esprime concretamente il timore di Dio: "L'abate tuttavia da parte sua deve agire sempre nel timore di Dio e nel rispetto della Regola, consapevole che dovrà rendere conto di tutte le sue decisioni a Dio che è il giudice sovranamente giusto" (RB 3, 11). Nel terzo capitolo è sancita per via affermativa ("tutti") l'obbedienza dell'intera comunità alla Regola e poi ribadita per via negativa: "nessuno abbia la temerarietà di scostarsene" (RB 3,7).

Nel capitolo 73 la Regola medesima viene consegnata dal Santo ai suoi monaci. Tale capitolo, l'ultimo della Regola, poiché risulta slegato da quello che lo precede, si pensa costituisse l'epilogo della prima redazione del codice benedettino, che si fermava inizialmente al capitolo 66, e poi spostato nel finale, dopo l'aggiunta alla prima redazione di altri sei capitoli³¹. In esso Benedetto comanda ai discepoli l'osservanza della Regola, ma nello stesso tempo li esorta a spingersi oltre nella perfezione, attingendo alla Parola e a tutta la tradizione ciò che li realizza in una vita santa e nell'obbedienza. Dopo il riferimento alla Sacra Scrittura, indica i Padri ecclesiastici e i Padri monastici, unendo così Oriente e Occidente: "O quale libro dei santi Padri cattolici non ci sollecita con forza a raggiungere per la via diretta al nostro Creatore? Allo stesso modo le Collazioni dei Padri, le Istituzioni e le loro Vite, e anche la Regola del nostro santo

³¹ Per questo tema vedi A. DE VOGÜE, *Commentaire historique et critique*, Parigi 1971 (SC 184-186), 95-100; G. PENCO, *Ricerche sul capitolo finale della Regola di S. Benedetto*, *Benedictina* 8 (1954), 25-42.

padre Basilio" (RB 73, 4-5)³². Qui si nota un cambiamento di stile dovuto all'inserimento di frasi interrogative retoriche, che svelano la carica di passione personale con cui il Santo affronta il tema del progresso spirituale.

Nella chiusa la prospettiva diventa escatologica poiché viene indicata la necessità di osservare la Regola per raggiungere la "patria celeste", ma si può notare che è usato lo stesso verbo, *festino*, che nel v. 2 è applicato all'affrettarsi in corsa (*festinare*) verso la perfezione della vita monastica, ad indicare che la vita eterna è una meta già realizzabile nella vita terrena. Il tema del cammino spirituale ricongiunge l'epilogo della Regola al suo Prologo, per cui, come in un'ampia inclusione, vi è un passaggio da un limitato "inizio di vita monastica" (RB 73,1) ad un correre "sulla via dei comandamenti di Dio" (Prol. 49) fino al "culmine della perfezione" (RB 73,2).

L'impronta personale di Benedetto nel capitolo 73 emerge anche dall'amara constatazione che fa al v. 7 della diminuzione di fervore ascetico dei monaci suoi contemporanei rispetto a quello dei Padri, il cui confronto provoca "rossore di vergogna" (RB 73,7). Sottolinea quindi i limiti del suo codice monastico, il quale tiene conto in tutto il suo spessore di un tale indebolimento. Lo presenta come guida ideale per l'inizio della vita monastica (v. 1) e scritta per principianti (v. 8), con un atteggiamento di modestia piuttosto nuovo, se si considera il fatto che nella tradizione i legislatori si dichiaravano ispirati da Dio, come fanno i redattori della Regola dei Quattro Padri e il Maestro nel loro Prologo³³.

Un altro tema personale di Benedetto, che non ha riscontro nella Regola del Maestro, riguarda l'obbedienza reciproca dei fratelli, trattata nel capitolo 71. Qui il Santo Legislatore chiama

³² Sono qui indicate le due opere famose di Cassiano: le Collazioni dei Padri e le Istituzioni, entrambe usate come fonti da Benedetto. Le Vite dei Padri sono gli Apoftegmi tradotti dal diacono Pelagio e forse anche altre raccolte di scritti agiografici.

³³ Cf A. M. QUARTIROLI: *La Regola di San Benedetto*, 462-463.

l'obbedienza un bene: *Bonum oboedientiae*, in quanto essa unisce la persona a Dio, attraverso il compimento della sua volontà, ma anche perché attraverso di essa il monaco si apre nell'umiltà e nella carità ai fratelli.

L'obbedienza di Cristo ebbe uniti questi due aspetti, verticale e orizzontale, dell'obbedienza, in quanto egli ritornò al Padre amando i fratelli fino alla fine. Essendo l'amore, dunque, che anima l'obbedienza, si comprende il significato di "bene" che San Benedetto attribuisce a questa virtù.

Nella tradizione monastica un tale rilievo dato all'obbedienza orizzontale ha riscontro solo in Basilio, *Reg. 64*, il quale dice di obbedirsi gli uni gli altri "come servi ai propri padroni", nella linea evangelica del farsi servitori di tutti, e cita anche Gal 5,13, dicendo: "Per amore dello Spirito servitevi gli uni gli altri"³⁴.

San Benedetto valorizza i rapporti orizzontali tra i fratelli e riconosce il prestigio degli anziani nella comunità in quanto sancisce l'obbedienza di tutti i più giovani (*omnes uioniores*) a tutti i più anziani, indipendentemente dalla carica che rivestono in monastero. Ma soprattutto, volendo improntati a rispetto e amore i rapporti fra i fratelli, dà rilievo allo slancio con cui deve essere prestata l'obbedienza, la quale significa apertura nella carità al fratello. Viene comandata una riparazione da fare spontaneamente e senza indugio quando si riceve un rimprovero dagli anziani, sia quando si ha la sensazione di aver provocato un risentimento anche minimo in uno di loro. Questo sta ad indicare il clima di comunione profonda e concordia fra i fratelli, che è la conseguenza del loro vivere l'obbedienza nella carità. E questo perché Benedetto è convinto che ci si possa santificare solo per la via dell'obbedienza, sottomettendosi a vicenda gli uni gli altri, per amore di Dio, in unione con Cristo.

Il tema dell'obbedienza si intreccerà a quello dell'umiltà nel capitolo 7, in cui il santo Patriarca presenta il progresso spirituale come una sottomissione sempre più profonda

³⁴ Cf. D. G. TURBESSI: *Regole Monastiche Antiche*, 201.

dell'anima a Dio. L'umiltà deve essere l'atteggiamento abituale del monaco: l'anima umile è infatti capace di accogliere i doni di Dio e, in quanto vuota di sé, aspetta da Lui tutto ciò che è necessario al suo perfezionamento.

Il fondamento evangelico ricordato da Benedetto è la parabola del Fariseo e del Pubblicano, secondo la quale chi si innalza sarà umiliato e chi si umilia sarà esaltato. Più l'anima avanza nell'umiltà vera, attraverso l'abbassamento e la sottomissione, più viene attirata da Dio. E la teoria dell'umiltà è correlativa a quella della grazia, per cui i progressi dell'anima nella santità sono costituiti dai progressi di Dio in lei stessa. All'anima quindi non resta che aprirsi a Dio, distruggendo sempre più l'orgoglio, ed ecco che tale avanzamento in umiltà diventa anche avanzamento nella perfezione e quindi nella carità.

La radice dell'umiltà è la profonda riverenza per Dio, la quale nasce dalla contemplazione di ciò che Egli ha fatto per l'uomo, come Signore e Padre. Ne consegue che l'anima deve provare la stessa riverenza per tutto ciò che è di Dio, che lo rappresenta o lo annuncia: l'umanità di Cristo e tutti i membri del suo mistico corpo. E qui sta il fondamento dell'obbedienza, che è la pratica espressione dell'umiltà.

L'ascesi di San Benedetto mira a rendere l'anima umile per poi farla vivere nell'obbedienza. Benedetto segue il Maestro nell'utilizzo dell'immagine della scala - simbolo religioso frequentemente utilizzato dai Padri della Chiesa per indicare il progresso spirituale delle anime - i cui gradini sintetizzano l'itinerario del cenobita. Il riferimento alla scala di Giacobbe di Gen 28,12, che nel testo biblico è segno della presenza di Dio per Giacobbe, diventa, nel capitolo 7 della Regola, una via verso Dio, a raffigurare l'abbassamento/innalzamento dichiarato in apertura dalla frase di Lc 14,11: "Chiunque si innalza sarà abbassato e chi si abbassa sarà innalzato".

Inoltre, mentre in Genesi la scala è percorsa dagli angeli, qui sono uomini a percorrerla, ascendendo grazie al loro abbassamento in umiltà. I gradini della scala sono dodici

e sono ordinati per temi. Essi non sono scanditi in un movimento di salita, bensì presentati in successione numerica come un'unica esperienza di umiltà che si sviluppa in un progressivo abbassamento, attraverso il quale il monaco progredisce spiritualmente fino ad aprirsi alla comunione d'amore con il Padre e il Figlio nella grazia dello Spirito Santo, come recita il v. 67: "Quando dunque il monaco avrà salito tutti questi gradini dell'umiltà, subito giungerà a quella *carità* di Dio, che, *in quanto perfetta, caccia via il timore*"³⁵.

San Benedetto ha situato il punto più alto del suo insegnamento e della sua spiritualità nel terzo e nel quarto gradino della scala dell'umiltà, poiché attraverso di essi richiede al monaco di vivere nell'obbedienza secondo la logica della croce. Infatti il terzo gradino riprende l'Inno ai Filippesi di San Paolo, che ribadisce la necessità dell'imitazione di Cristo, il quale si fece "obbediente fino alla morte" (Fil 2,8). Il quarto prevede la necessità di resistere pazientemente al sopraggiungere di difficoltà, contrarietà e persino offese nell'ambito dei rapporti entro la comunità: "Il quarto gradino dell'umiltà lo vive chi nell'esercizio stesso dell'obbedienza, vedendosi imposte cose dure e contrarianti, o addirittura subendo torti di qualsiasi genere, abbraccia dentro di sé in silenzio la pazienza" (RB 7,35).

Rinnegare se stessi per seguire Cristo; perseverare nel monastero fino alla morte, per partecipare alle sofferenze di Cristo mediante la pazienza; sopportare, per amore verso di Lui e a sua imitazione, tutto quanto, giustamente o ingiustamente, apporta contraddizione e sofferenza, tutto ciò significa portare la croce. "Se qualcuno vuol venire dietro a me rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. Perché chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia la troverà (Mt 16, 24-25)". Il Signore condannerà come servi malvagi quelli che non hanno voluto seguirlo alla gloria, ossia quelli che non furono

³⁵ Cf. A. M. QUARTIROLI, op. cit., 80-81.

disposti ad andare dietro a Lui anche durante la passione, poiché Gesù afferma che "era necessario che il Cristo patisse tutto questo per entrare nella sua gloria (Lc 24,26) e che "il servo non è più grande del suo padrone" (Gv 15,20). Da ciò emerge che, se i monaci non vibrano di amore per Gesù Cristo e non aspirano innanzitutto e soprattutto a seguirlo per la via che egli stesso ha percorso, tutto ciò che fanno, per buono e nobile che sia, è fuori di quanto Dio e la Chiesa, e con essi la Regola, si aspettano da loro³⁶.

Un modo specifico con cui il monaco può abbracciare la croce è trattato nel capitolo 68 della Regola "Il caso di un fratello a cui siano imposte cose impossibili". Secondo la tradizione egiziana e parimenti al Maestro, nel capitolo 5 Benedetto aveva presentato l'obbedienza gioiosa, prestata senza particolari difficoltà. Ora, nel capitolo 68, propone il caso dell'obbedienza difficile, e con sensibilità umana, prende in considerazione la soggettività di chi deve obbedire e il suo senso di impossibilità.

Il Santo presenta i tre momenti del dramma della persona che deve obbedire a un comando gravoso, e indica al monaco quali atteggiamenti dovrà assumere: dal silenzioso tormento interiore iniziale, all'apertura in dialogo con il superiore, sempre in atteggiamento di pazienza umile, fino all'assunzione dell'obbedienza eroica per amore, confidando nell'aiuto di Dio, davanti ad una conferma del comando da parte del superiore. "E qui ecco il tocco paterno della mano di S. B. e la larghezza del suo spirito: non s'irrigidisce senz'altro sull'esecuzione del comando, ma permette che il monaco faccia presente la sua difficoltà: perché impedire questo sfogo dell'anima? S. B. non ama gli ordini caparbi e irragionevoli; e la voce del monaco può illuminare anche il superiore e indurlo a modificare o ritirare il suo comando"³⁷.

Siamo di fronte ad un percorso educativo originale del

³⁶ Cf. G. M. BRASÒ, *Lettere ai monaci. Il nostro umile servizio di monaci*, 118-119.

³⁷ A. LENTINI: *San Benedetto, La Regola*, 621.

Santo, con cui egli unisce piano umano e piano soprannaturale dell'obbedienza, scostandosi in tal modo dalla tradizione monastica egiziana, che con Cassiano, *Inst.* 4,10, prevedeva obbedienze impossibili comandate dal superiore solo per mettere alla prova l'attaccamento del monaco alla volontà propria ("con tutto l'impegno, senza esitazione del cuore si sforzano di eseguire il comando portandolo a compimento, non accentuandone neppure l'impossibilità per il loro rispetto verso il superiore"), e in Basilio, *Reg.* 69, si limitava a suggerire di esporre le proprie difficoltà al superiore, al quale sottomettersi in ogni caso ("se poi gli parrà avere buone ragioni per scusarsi, ne esponga i motivi al superiore, lasciando al suo giudizio la valutazione della scusa presentata")³⁸.

La sapiente descrizione di tutte le fasi psicologiche e disciplinari che segnano il momento di crisi del monaco, rivela la capacità di introspezione psicologica del Santo nonché la profondità del suo senso umano e l'attenzione alla concretezza delle situazioni dovute all'esperienza della vita.

Conseguenza della pratica dell'obbedienza, dell'umiltà, della pazienza, dello spirito di abbandono a Dio, è la pace. San Benedetto ha ordinato tutta la sua Regola a procurare e custodire la pace nelle anime. Per questo motivo riconduce tutto all'unico scopo di "cercar Dio", perché essendo l'animo umano fatto per il suo Creatore, solo cercando Lui, con l'obbedienza fiduciosa e amante, l'uomo unifica se stesso, riconducendo tutto all'uno necessario, e in tal modo stabilisce in sé la forza e la pace³⁹.

³⁸ Cf. A. M. QUARTIROLI, op. cit., 444-445.

³⁹ Cf. D. C. MARMION, *Cristo Ideale del Monaco*, 437.

CAPITOLO 6

IL SERVIZIO AI FRATELLI COME SEGNO DI UNA UMANITÀ NUOVA

Nel Prologo della Regola San Benedetto presenta il monastero come una scuola di servizio di Dio: "Bisogna dunque che istituimo una scuola di servizio del Signore" (Prol. 45). Mentre nella tradizione egiziana il cenobio era considerato come "scuola" in quanto preparava all'eremo, e Cassiano, in *Conl. 3,1,2* parla in questo senso di "scuola del cenobio", nelle Regole del Maestro e di San Benedetto la vita cenobitica viene considerata scuola in quanto insegna a servire e seguire Cristo in una vita comunitaria organizzata.

In questa scuola, presentata anche come un'officina dell'arte spirituale, in cui non si imparano i mestieri, ma ci si esercita nella ricerca Dio, Benedetto dispone gli "strumenti delle buone opere", che sono gli attrezzi dell'arte spirituale. La parola "arte" è metafora diffusa nella tradizione: essa consiste nel lavoro richiesto per la crescita cristiana attraverso la pratica delle buone azioni, le quali sono strumenti per il raggiungimento della santità. Si tratta di massime in gran parte prese dalla Sacra Scrittura, altre dai Padri più antichi della Chiesa o da scrittori monastici anteriori al Santo; sono sentenze, aforismi, che ricordano il Decalogo e indicano i difetti da evitare, i vizi da correggere, le virtù da praticare per il raggiungimento del premio eterno. Sono in tutto settantatre e sono elencati nel capitolo 4 della Regola, il quale inizia con i due comandamenti dell'amore di Dio e del prossimo. Ciò pone l'"arte" in sintonia sia col Vangelo, sia con l'Antico Testamento.

La maggior parte dei precetti elencati riguarda la carità fraterna. Vengono dati insegnamenti di morale naturale fondamentali per ogni battezzato e quindi non specifici solo

per i monaci. In questo senso il capitolo si pone nella prospettiva della continuità tra vita del battezzato e vita del monaco. Ma vi sono altre due ragioni. Prima di tutto perché ai tempi di San Benedetto la civiltà cristiana non si era ancora diffusa in ogni luogo e la mentalità di gran parte della popolazione era permeata ancora di residui del paganesimo e dell'invasione barbarica. "Si trovano nei monasteri nobili romani che avevano vissuto nei bassifondi della decadenza, e i Goti, appena dirozzati dalla loro brutalità; per codesti discepoli bisognava promulgare di nuovo i precetti della legge naturale e le più ovvie verità del Vangelo. Ma un'altra ragione più profonda guidava il santo Legislatore: stabilire il carattere di unità cristiana proprio della sua spiritualità; il monaco deve prima osservare la legge naturale, quindi praticare integralmente quella di Cristo; la perfezione religiosa si associa alla virtù naturale; e il santo Legislatore intreccia precetti e consigli. L'ideale evangelico non è mai stato intraveduto con unità maggiore"⁴⁰.

La carità percorre l'intera Regola e alla carità è finalizzata l'ascesi. Essa è l'anima dell'esercizio dell'autorità, delle correzioni, dell'obbedienza, del servizio reciproco e dei rapporti umani. L'esercizio della carità è richiesto, in particolare, a chi svolge incarichi speciali: dal cellerario, al portinaio, a chi si prende cura dei malati. Questa virtù anima l'accoglienza degli ospiti e dei poveri: "Dare ristoro ai poveri; vestire chi è nudo; visitare chi è malato" (RB 4,14-16). Questi versetti rimandano a Mt 25,35-40 che, in prospettiva del giudizio finale, presenta l'aiuto ai poveri come aiuto dato a Cristo stesso ed è proprio in questa visione di fede che San Benedetto collocherà i vari tipi di servizio prestati in monastero.

Il capitolo 36 dedicato ai fratelli malati raccomanda di non far mancare loro nessun soccorso, perché la fede vede il Cristo nei suoi membri che soffrono; il capitolo 53 comanda che gli ospiti, a qualunque ora arrivino, siano

⁴⁰ D. C. MARMION, *Cristo ideale del monaco*, 125.

ricevuti premurosamente e con gioia, perché in essi si riceve il Cristo.

Nel capitolo 66 "i portinai del monastero" San Benedetto traccia il profilo umano del portinaio, chiedendo che sia saggio e vigilante, che sia in grado di prestare ascolto e rispondere a quanti sopraggiungono, mostrando prontezza e comprensione e fervore di carità. In questi tratti si ritrova il clima spirituale proprio dell'accoglienza degli ospiti del capitolo 53 e quello della cura dei malati del capitolo 36, dovuto al senso della presenza di Cristo nella persona che sta dinanzi. Non a caso il capitolo 72 "Dello zelo buono che devono avere i monaci" chiude l'appendice (c. 67-72) aggiunta alla prima stesura della Regola e si ritiene sia l'ultimo composto da Benedetto. Egli rivolge ai suoi monaci una sorta di testamento spirituale con cui raccomanda loro di coltivare "incessantemente con il più fervente amore" lo "zelo buono", il quale è carità. Il santo Legislatore riepiloga qui nella carità l'intera sua Regola, già tutta permeata di questo tema.

I rapporti, ancora regolati nel capitolo 71 dall'ordine di ingresso nel monastero, nel 72 diventano di libera reciprocità poiché il fervore dello "zelo buono" attua la piena fraternità. Giungono così a compimento quel dinamismo dello Spirito che Benedetto aveva annunciato in Prol. 49, e quell'unificazione profonda di libertà e carità, a cui lui stesso era giunto nel suo cammino spirituale.

Vi sono delle massime che ricordano gli strumenti delle buone opere, tutte relative alla vita comunitaria dei monaci, tutte incentrate sullo zelo che anima reciprocamente le relazioni fraterne nel rispetto (v. 4), nella pazienza (v. 5), nell'obbedienza (v. 6), nell'abnegazione (v. 7).

Nuova è l'abnegazione nel rapporto con il prossimo, come responsabilità personale di tutti. E in questo Benedetto riprende la *Conlatio* 16 di Cassiano, che

presenta l'amicizia come un reciproco obbedire, in cui cedere sempre all'altro indipendentemente da ogni valutazione⁴¹.

Lo zelo fraterno è il coronamento di una Regola che riflette in sé il pieno spirito del Vangelo perché riproduce nell'anima quei sentimenti di riverenza e amore verso il Padre, di carità verso i fratelli, d'umiltà e di obbedienza che ispiravano Cristo Gesù in terra. Il legame profondo che vi è tra zelo e obbedienza consiste proprio nello sforzarsi di fare la volontà del Padre, amando Cristo nei suoi fratelli: "Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amati" (Gv 15,12). Lo zelo buono conduce a Dio, apre alla comunione di amore con Lui, crea unità di amore nella comunità, la quale si apre al dinamismo dello Spirito Santo, che la rinnova e la fa crescere nel timore di Dio e nella totale dedizione a Cristo. E il Cristo diventa Colui che farà giungere la comunità intera alla vita eterna.

La prospettiva escatologica intesa come un raggiungimento della vita celeste dopo la morte, si intreccia con la visione antropologica di un'umanità nuova, rinnovata dallo Spirito Santo, costituita da coloro che si sentono figli di Dio e che vanno fino in fondo al loro battesimo, lasciandosi leggere da Dio e collaborando con Lui come strumento nelle Sue mani, nella consapevolezza che Egli è il vero regista della storia, che crea personaggi e situazioni, chiama gli uomini alla vita e dà loro un nome e una missione.

Non a caso la vocazione monastica è riassunta globalmente nella ricerca di Dio, i cui segni sono tre aspetti di un unico zelo: lo zelo per l'Opera di Dio, con cui il cuore si apre alla preghiera; zelo per l'obbedienza con cui si compie il distacco dalla volontà propria e l'adesione alla volontà divina, zelo per l'accettazione di ciò che può essere sentito come umiliante, con cui si entra nell'abbassamento in umiltà con Cristo.

⁴¹ Vedi, in particolare, CASSIANO, *Concl.* 16,16,1, dove è richiesta una pronta riparazione "anche per un contrasto leggero, nato da cosa insignificante".

In questo triplice zelo in cui si unifica la vita del monaco si manifesta oggettivamente la ricerca di Dio: con questa il monaco risponde all'invito che risuona all'inizio della Regola (Prol. 3), invito rivolto universalmente all'uomo peccatore a compiere il cammino di ritorno al Padre, dal quale il peccato l'aveva separato. In tal modo la vocazione monastica si configura quale immagine simbolica dell'universale vocazione religiosa dell'uomo creatura di Dio e il cammino monastico di ricerca risulta inserito nella storia universale dell'umanità. E qui sta il messaggio sempre attuale del monachesimo.

La teologia cristiana considera il monaco "il tipo dell'uomo nuovo", quale appare agli occhi della fede il credente dopo la sua partecipazione al mistero pasquale. Egli aspira ad essere sempre più pienamente l'immagine di Cristo, morto e risorto, che sta nel mondo, ma non è del mondo, perché è come morto per le cose transitorie e per le preoccupazioni terrene. È veramente cittadino della patria celeste, che apparirà con tutto il suo splendore alla fine dei tempi, ma nonostante questo contribuisce anche al benessere e all'evoluzione della città terrena, in quanto egli è sempre orientato verso la vita eterna, intesa non solo come prospettiva di beatitudine in Cristo dopo la morte, ma anche come realizzazione del regno di Dio qui in terra. Vita eterna, dunque, come qualità della vita terrena nel presente, in cui l'uomo nel suo quotidiano si apre alla comunione di amore con il Padre e il Figlio nella grazia dello Spirito Santo e ritrova veramente se stesso, la sua vocazione, la sua identità di figlio di Dio nell'instaurazione di rapporti veri e profondi con i fratelli.

"Da tali presupposti si spiegano gli appellativi dati alla vita monastica dalla teologia patristica e medievale. Essa è una *vita angelica*, perché vive un'esistenza celeste nella ricerca di Dio, nella sua lode incessante e nel distacco dalla terra. E' una *vita profetica*, perché esprime un messaggio di penitenza e di perdono, di attesa e di vigilanza; ricorda ai cristiani distratti che si è in cammino

verso la vera patria. E' una *vita evangelica*, perché l'esempio e la dottrina del Maestro ne sono l'unica norma. E' una *vita apostolica*, perché in essa si lascia tutto per star sempre vicino a Gesù e seguirlo ovunque nella rinuncia più completa e nell'amore più devoto. E' *vita di testimonianza (o di martirio)* poiché si proclama dinanzi agli uomini la veracità del Vangelo e la possibilità della sua attuazione con l'aiuto dell'Onnipotente ... La vita monastica perciò, pur essendo un carisma particolare, è un bene comune per tutta la cristianità. E questo sia sul piano delle realtà soprannaturali, a cagione del contributo proprio dato in tante forme al mistico corpo, e sia sul piano sociale a causa della sua caratteristica missione esemplare. Con la sola sua esistenza il monaco ricorda al fedele le esigenze fondamentali di ogni vocazione cristiana, come l'appartenenza al secolo futuro e la transitorietà di quello presente, la necessità della imitazione di Cristo, del distacco e della mortificazione, l'impegno del colloquio amoroso col Padre, la brama dell'avvento del Regno e del trionfo finale di Dio"⁴².

"È in vista del divino incontro che Iddio ha chiamato il monaco alla solitudine, perché lungi dagli uomini e dalle tormentate cose del mondo, nella preghiera e nella penitenza, lo sguardo dell'animo si affinasse e mentre il mondo si allontana dagli occhi, dalla mente, dai ricordi e dal cuore, Iddio invada quest'anima che non vuole altri che lui... La solitudine è l'attuazione di un distacco... Il monaco è l'uomo distaccato, spogliato, nudo, la cui dimora è Dio stesso, dove egli si è nascosto con Gesù Cristo. Egli vede che il destino della grazia illumina la sua solitudine, solamente se fino all'ultimo respiro ha la volontà di non domandare niente alla terra..."⁴³.

⁴² D. G. TURBESSI: *Regole monastiche antiche*, 36-38.

⁴³ M. ZAMBON, *Memorie*, 123-124.

CONCLUSIONI

Il merito di San Benedetto è stato quello di aver composto un testo che si presenta come una sorta di "guida pratica" del Vangelo, in cui confluiscono le voci della Sacra Scrittura e della Tradizione, del monachesimo e della vita spirituale della Chiesa.

Benedetto non ha voluto mettere in rilievo la sua voce solo personale. Al contrario, ha voluto dare voce a Cristo, proponendolo all'uomo come via.

La sua grandezza è stata quella di avere avuto prospettive profetiche per il futuro, perché Cristo è il futuro ("Io sono l'Alfa e l'Omega, il Primo e l'Ultimo, il principio e la fine")⁴⁴.

Come scrive De Vogüè: "Benedetto trascorrerà la sua vita fuori del tempo politico, lontano dalla storia. Il suo carisma non era quello del profeta che annuncia giorno per giorno il disegno divino, ma dell'educatore che prepara l'avvenire. E' vivendo e scrivendo la sua Regola che quest'uomo di Dio lavorerà per i suoi fratelli del futuro sia barbari che romani, non solo sul posto, ma ben oltre le frontiere dell'Italia"⁴⁵.

Egli aveva in mente un'umanità in senso cristologico, libera da tutto ciò che il mondo ritiene importante. La sua missione è stata quella di assumere, approfondire e illuminare con splendore di eternità le cose transitorie.

Uomo di pace e di equilibrio spirituale, il monaco è segno di questa dimensione escatologica, in una società che sta parlando un altro linguaggio.

Quello del monachesimo è un invito rivolto all'uomo di tutti i tempi a lasciarsi leggere da Dio e non dal mondo. E' una testimonianza del primato di Cristo, che indica la

⁴⁴ Ap 22,13.

⁴⁵ A. DE VOGÜÈ, *San Benedetto Uomo di Dio*, 43-44.

direzione verso cui deve orientarsi la persona di fede.

Come Cristo, il monaco è colui che è obbediente, ma anche colui che serve. E poiché il Cristo Servo è anche il Cristo Risorto, allora anche il monaco ha la speranza della vita eterna dopo la morte e vive già sin da ora, qui in terra, una vita da figlio di Dio.

Una vita fatta di lavoro e missione, che si fondano sulla contemplazione. La vita piena e realizzata di chi è aperto all'amore e alla comunione con Cristo e con la Chiesa⁴⁶.

Questo messaggio viene accolto da tutti coloro che vogliono avere il "cuore docile", ossia che desiderano fare la volontà di Dio, così come Gesù per tutta la sua vita fece la volontà del Padre.

Coloro che ascoltano la Parola e la mettono in pratica sono i veri figli del Regno, quelli che sono disposti a tutto, anche al sacrificio di sé fino a dare la vita, pur di testimoniare il Vangelo.

⁴⁶ Cfr. Concilio Vaticano II, LG n. 44.

BIBLIOGRAFIA

Fonti:

- CASSIANUS I., *Conférences I-VII*, Les éditions du cerf, Paris 1955 (SC 42).
- , *Conférences VIII-XVII*, Les éditions du cerf, Paris 1958 (SC 54).
- , *Conférences XVIII-XXIV*, Les éditions du cerf, Paris 1959, (SC 64).
- , *Institutions Cénobitiques*, Les éditions du cerf, Paris 1965 (SC 109).
- QUARTIROLI A. M., *La Regola di San Benedetto*, Scritti Monastici, Abbazia di Praglia 2002.

Documenti:

- CONCILIO VATICANO II, *Costituzione dogmatica sulla Chiesa Lumen gentium*, 21 novembre 1964, in “Acta Apostolicae Sedis” 57, 1965.

Opere specifiche sulla Regola:

- BRASÒ G. M., *Lettere ai monaci. Il nostro umile servizio di monaci*, Scritti Monastici Abbazia di Praglia 1980.
- CRIPPA L., *Sulla via del ritorno al Padre*, Domenicana Italiana, Napoli 2006.
- DE VOGÜÈ A., *Commentaire historique et critique*, Parigi 1971 (SC 184-186).
- , *San Benedetto Uomo di Dio*, Paoline, Cinisello B. 1999.
- LENTINI A., *San Benedetto, La Regola*, M. Pisani, Montecassino 1980.

MARMION D. C., *Cristo ideale del monaco*, Antoniana, Padova 1948.

—, *Cristo vita dell'anima*, Vita e Pensiero, Milano 1942.

PENCO G., «Ricerche sul capitolo finale della Regola di S. Benedetto», in *Benedictina*, 8 (1954).

PRICOCO S., *La Regola di San Benedetto e le Regole dei Padri*, Fondazione Valla, A. Mondadori, Verona 1995.

TURBESSI D. G., *Regole Monastiche Antiche*, Studium, Roma 1974.

Biografie di monache benedettine:

DORE M. G., [PEPPINA DORE], *La Beata Giovanna Bonhomo monaca benedettina (1606-1670)*, Morcelliana, Brescia 1937.

ZAMBON M., *Memorie*, Messaggero, Padova 2008.

Testi di approfondimento teologico:

BERLIÈRE U., *L'ascèse bènédictine des origines à la fin du XII siècle*, Abbaye de Maredsous 1927, Collection Pax, vol. I.

CODA P., *Dio Uno e Trino*, San Paolo, Cinisello B. 1993.

DE LABRIOLLE P., BARDY G., BREHIER L., DE PLINVAL G., *Storia della Chiesa dalla morte di Teodosio all'avvento di San Gregorio Magno*, S.A.I.E., Torino 1961, Vol. IV.

DE VOGÜÈ A., *Il monachesimo prima di San Benedetto*, Abbazia di San Benedetto, Seregno 1998.

FRANZEN A., *Breve storia della Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002.

MANNUCCI V., *Bibbia come Parola di Dio, introduzione generale alla Sacra Scrittura*, Queriniana, Brescia 2002.

NEUNHEUSER B., MARSILI S., AUGÈ M., CIVIL R., *La liturgia momento nella storia della salvezza*, Marietti, Genova-Milano 2004.

PENCO G., *Storia del monachesimo in Italia, dalle origini fino al Medio Evo*, Paoline, Roma 1961.

SCHMITZ D. P., *Histoire de l'Ordre de Saint-Benoit, Abbaye de Maredsous* 1948, vol. I.

- - *Sezione cristologica:*

O' COLLINS G., *Cristologia. Uno studio biblico, storico e sistematico su Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1997.

DUPUIS J., *Introduzione alla cristologia*, Piemme, Casale M. 1993.

KESSLER H., *Cristologia*, Queriniana, Brescia 2001.

SESBOÛÉ B., *Gesù Cristo l'unico mediatore 1; Problematica e rilettura dottrinale*, Paoline, Cinisello B. 1991.

—, *Gesù Cristo l'unico mediatore 2. I racconti della salvezza*, Paoline, Cinisello B. 1993.

RINGRAZIAMENTI

Ringrazio il Monastero di Sant'Antonio in Polesine di Ferrara per l'aiuto nella comprensione dei contenuti della Regola e della mentalità monastica.

Ringrazio l'Abbazia Santa Maria Assunta di Praglia (PD) per i numerosi consigli su come impostare il lavoro e sul metodo da seguire, oltre che per le preziose pubblicazioni, da cui molto ho attinto.

Infine ringrazio il relatore Prof. Marcello Musacchi per la pronta disponibilità e l'interesse dimostrati.



SANTO, IL BEATO BERNARDO TOLOMEI

Il concistoro del 21 febbraio u.s. ha, sotto l'autorità del S. Padre, annunciato la canonizzazione di 10 nuovi santi, tra i quali il nostro Santo Fondatore: BERNARDO TOLOMEI. La liturgia della canonizzazione si è svolta nella Piazza di S. Pietro il 26 aprile 2009.

Quadro di G. BAMBINI, olio su tela 1.60 x 2.40, chiesa parrocchiale di S. Francesca Romana - Ferrara. Bernardo riceve la Regola di Benedetto

La croce, la carità e Maria la via di Bernardo Tolomei fondatore dei monaci Olivetani

Quando Giovanni Bernardo Tolomei lasciò Siena per ritirarsi nel «deserto» di Accona, a trenta chilometri dalla città toscana, dove avrebbe fondato la Congregazione benedettina di Santa Maria di Monte Oliveto Maggiore, la sua terra era attraversata da tensioni politiche, contrasti sociali e terremoti economici che contribuirono a fare del Trecento un secolo di forti inquietudini.

La vita del senese Giovanni Tolomei, il futuro Bernardo di Monte Oliveto, fino ai quarant'anni, è stata una vigilia, una lunga attesa di qualcosa che Dio gli andava preparando. Anche perché la spinta iniziale verso la vita religiosa, ricevuta da Dio molto presto, pare sia stata contrariata dal padre. La sua adolescenza ha avuto un corso presumibilmente normale. Doveva anzi essere un giovane eccezionalmente studioso, se verso i diciotto anni era già "dottore". È tradizione che Giovanni non contraesse matrimonio. Compiuti gli studi per l'abilitazione a docente, si dedicò all'insegnamento universitario nella già fiorente Università di Siena e fece del magistero una vera missione e della cattedra un pulpito di educazione civile e morale.

Nella sua vita ci fu una profonda crisi religiosa, seguita da un'autentica conversione. Divenne allora membro della Confraternita dei Disciplinati – Santa Maria della Notte – presso l'Ospedale della Scala. S'innamorò della preghiera, donò gran parte del suo tempo libero all'assistenza dei malati dell'Ospedale, non esclusi quelli contagiosi, con grande rischio della propria vita. "Non trascurava punto l'osservanza dei comandamenti di Dio ed era tanto circospetto nei suoi costumi che anzi pareva più monaco che cavaliere e dottore del secolo" (Lancellotti).

Ed ecco una svolta caratterizzante nella vita di Giovanni Tolomei, il momento preparato da Dio: la scelta monastica. Giovanni, con i suoi amici Patrizio e Ambrogio, lascia la città di Siena che, in preda alla violenza, ha bisogno di una forte testimonianza per svegliarsi dalla sua ebbrezza di odio

e di contese sanguinarie.

Abbandona tutte le sue ricchezze e va a vivere da povero e casto nel deserto di Accona, dando così inizio a quella sua grande opera di restaurazione monastica che prenderà il nome di "Monte Oliveto". In breve essa abbraccerà tutta l'Italia e più tardi anche l'estero.

Giovanni divenne Fratello Bernardo, un vero servo di Dio, un padre buono e santo di numerosissimi figli. Bernardo Tolomei ritornò a Siena solo per assistervi i malati della peste che colpì tragicamente la città nel 1348. Ivi morì, ostia di carità, assieme a ottantadue monaci della sua Congregazione.

Settecento anni dopo, mentre la Chiesa proclama santo il nobile senese, l'ansia della prima crisi globale segna il presente. «Sembra quasi che la missione di Bernardo Tolomei sia quella di parlare all'uomo toccato dall'incertezza e dalla preoccupazione per il futuro», spiega l'abate generale della Congregazione, dom Michelangelo Tiribilli.

Le radici del fondatore di Monte Oliveto affondano fra le contrade di Siena dove ancora oggi, a due passi da piazza del Campo, si trova Palazzo Tolomei, uno fra i più antichi edifici gotici. È il simbolo della famiglia aristocratica da cui nacque nel 1272 il santo che al fonte battesimale venne chiamato Giovanni. Un nome che, dopo una malattia agli occhi – fulcro della sua conversione –, lui stesso cambiò in Bernardo per l'ammirazione verso il grande cantore della Madonna, san Bernardo da Chiaravalle.

La croce e la Vergine sono stati i riferimenti del nobile senese la cui «via di Damasco» si era aperta già quando, maestro di diritto all'università, si riuniva di notte nell'ospedale della Scala per curare i malati.

«E qui emerge il valore attuale della sua testimonianza: **un servizio umile ai fratelli più infelici, unito alla contemplazione.** Una forma di 'volontariato' tanto simile a quello dei nostri giorni», scrive dom Stanislao Maria Avanzo, biografo del fondatore nel volume «Il senese Giovanni Bernardo Tolomei, uomo di pace e di comunione». Quasi che il nuovo santo possa essere preso a modello per il no profit. E

la sua «carità verso tutti» che è stata una costante di Bernardo – definito da dom Avanzo «martire della carità» – lo portò a morire a Siena per assistere i confratelli colpiti dalla «Peste nera» che stava devastando l'Europa. Era tornato nella sua città da Monte Oliveto che da «deserto» aveva trasformato in un'oasi di silenzio e di preghiera con il primo nucleo della Congregazione olivetana la cui «Charta foundationis» porta la data del 26 marzo 1319. Abbracciando la Regola di san Benedetto e coltivando una marcata spiritualità mariana – di cui l'abito bianco dei monaci ne rappresenta l'eredità –, il nobile di Siena è stato un «apostolo» che ha dato vita a una storia capace di superare, nel corso dei secoli, i confini fino a portare gli Olivetani in Francia, Inghilterra, Stati Uniti, Israele, isole Hawaii, America Latina, Corea del Sud e Ghana. Una presenza che si affianca a quella delle Oblate fondate da santa Francesca Romana (1384-1440) che fu «figlia» della Congregazione voluta da Bernardo. Figlio della nobiltà senese lasciò il potere, le ricchezze e gli agi della vita urbana per il «deserto» di Accona. Così iniziò il cammino di una realtà monastica modellata sulla «Regola» benedettina.



“Come c'è uno zelo maligno e amaro che allontana da Dio e conduce all'inferno, così c'è uno zelo buono che allontana dai vizi e conduce a Dio e alla vita eterna.

Questo zelo, dunque, esercitino i monaci con ardentissimo amore, cioè «gli uni prevengano gli altri nel rendersi onore», sopportino con grande pazienza le proprie infermità fisiche e morali, facciano a gara nel prestarsi reciproca obbedienza; nessuno cerchi ciò che giudica utile per sé, ma piuttosto quello che lo è agli altri; pratichino un casto amore fraterno, temano Dio amandolo, amino il loro abate con un affetto sincero e umile, non antepongano assolutamente nulla a Cristo. Ci conduca egli tutti insieme alla vita eterna! “

RB LXXII