

31 gennaio 2004



I diversi generi di monaci **RB 1**

Ci addentriamo nella Regola, e in questo primo capitolo, persuasi che si tratti non tanto di un aggiornamento culturale, quanto di **una questione coinvolgente**. Infatti, come si trova scritto nella voce “Monachisme” del *Dictionnaire de Spiritualité*, “Il fenomeno monastico è universale. Esiste, in certo modo, un *homo monasticus* accanto all’*homo sapiens* e all’*homo faber* o all’*homo oeconomicus*. E lì si specificano i tratti di questo *homo monasticus* inteso come “ricerca di un Assoluto o di un Io profondo” (su cui forse avrei qualche cosa da obiettare...).

Per capire il senso di questo capitolo introduttivo, occorre dare un pur **rapido sguardo al contesto** in cui nasce la regola, per poi volgersi più attentamente alle sollecitazioni della quadripartizione per l’oggi, per la questione dell’umano oggi.

Nel dibattito sull’*homo monasticus* delle generazioni precedenti a Benedetto da Norcia, la tendenza di una certa mentalità era di stabilire **gerarchie e carte d’identità**, o autentiche che dir si voglia. Benedetto invece (che, come già abbiamo avuto modo di accennare, si muove in un contesto storico ed ecclesiale in movimento, per certi versi “post” e per altri importanti aspetti nuovo) mette in evidenza che esistono paradigmi e modelli fluidi, e soprattutto destituisce di significato le gerarchie, assorbendo i due modelli spuri entro la descrizione del “genere monastico”. Questa sua lettura, che non è materialmente un’innovazione perché il testo di RB 1 è derivato da RM, in modo molto *souple* ribalta la prospettiva del monachesimo egiziano, o per lo meno le sue inflessioni gnostiche, ponendo a figura originaria del fenomeno monastico il cenobita – quale paradigma dell’*uomo-checomincia*.

In Italia nel IV-V secolo molte espressioni di eremitismo (nelle isole e in Umbria). Ma anche il cenobitismo (metà V secolo: Farfa, Lorenzo).

Regula orientalis, è di origine italica. Eugippo a Napoli.

Nell’Italia del VI secolo il monastero è uno dei luoghi in cui l’umano minacciato può trovare custodia e il segno della salvezza. Qui veramente, nella koinonia, sembra possa essere salvato l’uomo spirituale minacciato dalla fine di un’epoca, dalla barbarie armata non più che dalla decadenza di una società corrotta.

Il monaco paradigmatico è il principiante.

C’era già un prodromo a questa figura, nella finale del prologo: “Nella dottrina di Dio fino alla morte in monastero perseverando, per la pazienza partecipando alla passione di Cristo, perché anche del regno suo riceviamo grazia di essere consorti”, e ne possiamo individuare molte riprese lungo il corpo della regola. Tutti quei passi in cui l’essere insieme in un atto, o in un atteggiamento, appare propiziare e anzi prefigurare l’approfondimento spirituale della persona. La *koinonia* luogo del

sorgere del singolo spirituale, dell'*homo monasticus*, in un orizzonte sfilacciato e privo di lineamenti.

Già nel Prologo lo avevamo trovato annunciato: l'orizzonte entro il quale si dispone la regola di Benedetto è quella dell'uomo inerte che si volge all'ascolto, cioè alla ricerca di un'esistenza nuova perché decentrata, uscita dalle secche dell'auto referenzialità. L'individuo spossato dalle avventure della disobbedienza ritrova nella koinonia il luogo del ritorno in sé, del ritorno al Padre.

Da questo capitolo “inizia” la regola (“che dispone i costumi di coloro che obbediscono”).

“*Manifestum est*”. Inizia rimandando a **un'evidenza**. È un dato di fatto, non una posizione di diritto. Quattro generi di monaci. Gerolamo, un secolo e mezzo prima, dichiarava: “In Egitto vi sono tre categorie di monaci”. (Lettera 22), e parlando dei cenobiti descrive sicuramente i pacomiani. Cassiano, qualche decennio più tardi, nella XVIII Conferenza, raccoglie e sviluppa la medesima partizione. Sulla base della tesi presentata come storiografica e in realtà teologica così sintetizzabile: nella vita cenobitica s'incarna una forma di comprensione pratica del messaggio apostolico.

Vengono così insieme **connumerati generi autentici e generi “spuri”**. Significa, mi pare, che un germe d'inautenticità, di contraffazione del nome, è insito nella scelta; la possibilità dell'inautentico appartiene all'autenticità del “monasticus” che è una dimensione non garantita da nessuno “status” – non avallata da alcun “ex opere operato”. Non è un sacramento, eppure fa parte integrante della figura della chiesa, della sua pinezza.

Cenobiti e anacoreti: un'alternativa o un'insopprimibile tensione feconda?

“**Primum**”. Il primo è definito in modo molto asciutto, e si va in ordine di lunghezza al procedere.

“Primum”, in che senso?

Il “primato” dei cenobiti è definito in riferimento a tre cardini, che non sono in sé conclusi: vita comune in monastero, regola e abate. I tre sono elementi caratterizzanti la forma di vita che in altre regole antiche è chiamata la **koinonia**, la libera scelta del singolo – della persona nativamente gettata nel mondo in solitudine - di vivere in comunità, dove la relazione con l'altro è strutturalmente implicata nella maturazione spirituale della persona.

Io penso al primato anzitutto in senso antropologico, o meglio ancora cristologico.

Il senso antropologico, ci aiuta a intenderlo Basilio, quando scrive, nella sua terza “regola ampia”: “Chi non sa che l'uomo è un essere socievole e non solitario e selvaggio? Nulla è così specifico della nostra natura quanto l'entrare in rapporto gli uni con gli altri, l'aver bisogno gli uni degli altri, e l'amare il nostro simile”.

Il senso antropologico viene precisato, indirettamente, nella descrizione del secondo tipo di monaci (gli anacoreti), di cui si dice: “*monasterii probatione diuturna.... Multorum solacio.. ... et bene extructi fraterna ex acie*”, hanno vissuto nel cenobio la quotidianità come prova, e il sostegno rappresentato dagli altri, e hanno sperimentato come si viene costruiti da una compagine fraterna. C'è una forza umanizzante insita nella sfida di vivere insieme 24 ore su 24, in nome della ricerca di Dio (“se veramente cerca Dio”, è il requisito fondamentale per l'aggregazione di un fratello alla comunità, RB 58).

Ma è il senso cristologico che rivela la portata di questa forma di vita. Il riferimento implicito (Cassiano e Gerolamo, e Agostino, lo citavano esplicitamente) è agli inizi, all'esperienza dei

discepoli di Gesù, all'indomani della risurrezione, alla koinonia apostolica, alle origini della chiesa: "quelli che credevano stavano insieme". La fede in Gesù, il Signore crocifisso e risorto e lo stare insieme stabilmente, fedelmente, sono due facce del medesimo mistero di libertà umana che prende forma. Questa unità è decisiva per intendere il fenomeno del monachesimo cristiano.

Ma già l'antica tradizione apoftegmatica apre a strada a questo senso della vita cenobitica: Antonio 9, dice "è dal prossimo che ci vengono la vita e la morte. Perché, se guadagniamo il fratello, è Dio che guadagniamo; e se scandalizziamo il fratello, è contro Cristo che pecciamo".

Primo perché "mai senza l'altro" può edificarsi l'uomo spirituale. Il monachesimo ha rigorizzato un'intuizione fondamentale del cristianesimo, che lo differenzia da ogni gnosi. Pacomio, amava molto un testo – Pr 6,3 – che nella sua traduzione recita così: "incita tuo fratello, giacché ti sei fatto garante per lui". Che è come dire: la *koinonia* implica una relazione di reciprocità per la quale ci si fa ciascuno garante dell'altro.

Entro questo fondamentale orizzonte la regola e l'abate rappresentano due punti di riferimento imprescindibili ma non esclusivi, non in sé stessi compiuti. Fondamentale, originario, è questo auto-comprendersi in relazione, e vivere la relazione con l'altro come dimensione intrascendibile, fondante della propria identità. Per un legame di amore originato dalla fede nel Dio di Gesù. Gratuità e fraternità nello stare insieme, in nome di Gesù e della sua parola.

"Militare". Definito dal "sub", piuttosto che dal "contra". Definisce un servizio e una lotta. Il monachesimo assume la dimensione agonica della vita umana facendone la forma di un "servizio". È un altro modo per dire la matrice cristologica della scelta cenobitica.

In che senso "regola", e in che rapporto con "abate"? I precedenti in rapporto a questa definizione di cenobiti sono: Gerolamo, Lettera 22; Cassiano, Conferenza 18. Qui il riferimento unico è al "padre" del monastero. La regola, a questo stadio, è semplice espressione dell'abate. Qui siamo a uno stadio ulteriore. "Regula" dice il riferimento a una tradizione che precede, e più profondamente a una forma ecclesiale. Sia per Pacomio, sia per Basilio, che per Agostino – i grandi riferimenti della Regola di san Benedetto – l'unica norma del monaco è la Scrittura, anzi l'Evangelo, o (per Agostino) la "regola apostolica" (in Benedetto, l'abbiamo già visto leggendo il Prologo). Che funzione ha la regola nel determinare la figura del cenobita?

Pericolosamente riduttiva mi sembra la interpretazione di De Vogué, *La Comunità...*, p. 49 ss. Il senso di "*minima inchoationis*" che egli afferma corrisponde a considerare la regola come "rimedio". Il genere della regola, omogeneo in questo a tutta la letteratura apoftegmatica, non è giuridico, è quello sapienziale-simbolico. A me pare perciò che in senso di questa espressione alluda alla forza simbolica della regola, destinata per sé a suscitare nel monaco la tonalità costantemente "aurorale" della vita. Secondo l'antica sapienza monastica attestata nell'Apoftegma

Si riferisce a quel complesso di aspetti che dispongono lo spazio/tempo del monastero come dimora comune di crescita spirituale. Questa *dispositio* è delineata entro il grande fiume della tradizione spirituale monastica. E sono ritmi della quotidianità, e sono luoghi, situazioni, atti, assenze – tutti elementi dotati di intensa forza simbolica, intessuta di una storia di generazioni che si sono susseguite, lasciando l'una all'altra il testimone (ritmi di celebrazione del mistero, ritmi di memorizzazione della parola, ritmi di *ruminatio* e gesti della reciproca cura, luoghi in cui l'umano viene accolto e accudito; e ci si dispone alla divina Presenza).

I precedenti riguardo all'affermazione del primato sono:

- Pacomio (Subiaco è figurata sul modello pacomiano). Cfr. Vita copta, 126-27. Anche n. 104.
- Basilio R.A., 7.
- Agostino (Confessioni, libro VIII). Ma non sono assunti senza a rilettura legata all'epoca. Che vuol dire: è raccolto il valore di una forma di vita, sono ridisegnati i contorni della sua presenza ecclesiale.

Potremmo cercare di impostare la questione di tale forma, problematizzando le definizioni di monachesimo che si trovano nei dizionari o nelle opere di sintesi. Accenno solo qualche esempio.

Pricoco: Monachesimo: "La universale ricerca di un Assoluto o di un Io profondo da realizzare con i mezzi dell'asceti". Monaco: "Un individuo che si è staccato dal gruppo sociale avendo come scopo principale della sua condizione non quello di offrire un servizio agli altri, ma di perseguire il proprio perfezionamento, applicandosi a una serie di esercizi spirituali e di pratiche ascetiche." "Nella misura in cui distinguono il monaco dall'uomo comune, queste forme di vita si costituiscono in *élites* e si pongono fuori del gruppo o anche contro di esso. Quantunque prevedano pressoché immancabilmente un rito di 'professione' che per lo più ha significato solenne, mantengono generalmente carattere laico. Tutti i legislatori si sono esercitati a definire le varie specie di monaci.

Gli antichi scrittori cristiani, più sensibili al pensiero filosofico greco, svilupparono la **componente ascetica** della dottrina evangelica., il cui ruolo viene accentuato come strumento per purificare lo spirito che anela a comunicare con Dio. Isolamento dal gruppo, fuga mundi associata al tema dell'imminenza della fine. Cenobio come rifugio. Sono tutti tratti insufficienti a definire il monachesimo cristiano, e perfino ambigui se assolutizzati.

I Padri delle prime generazioni s'immunizzano da questo germe di ambiguità (nel senso di rimando a "opere" di religione) ricorrendo per definire il proprio del monaco a modelli attenti alle Sacre Scritture. Ciò che in ogni caso è centrale nella identificazione del fenomeno monastico è la ricerca di Dio. La ricerca credente di una relazione – pura grazia accolta - con il Trascendente.

"Deinde secundum genus". Anche il secondo genere è definito da una lotta, e dalle condizioni di questa lotta. Ed è definito per riferimento al primo: presuppone comunque il primo, torna in fondo a parlare del primo, della "*probatio diuturna*", del "*solacium multorum*", della "*fraterna acies*", della "*consolatio alterius*" (sì, proprio a consolazione dell'altro, proprio e soprattutto quando si fa "crogiuolo" di verità), e della e dei loro esiti. Dobbiamo trarre a conseguenza che la vita è comunque solo guerra?

Anachoresis. Fuggire nella *chora*. Il ritiro inverante che ha ancora in Gesù la sua sorgente, che dirime l'ambiguità del movimento di fuga, che già troviamo espressa nei salmi, ad esempio nel Sal 54,8. In Gesù viene a rivelazione il senso autentico dell'anacoresi, come movimento spirituale corrispondente al rivelarsi di Dio. Questa "distanza", questo "togliersi" da ogni protagonismo, è il fondamento di ogni vera relazione interumana.

* * *

I due generi puri non sono certo istituzionalizzati come tali. Sembra piuttosto che sia descritta una tendenza che si può annidare nel cuore dei primi due generi, autentici. Sono i "virus" principali dei due generi di monaci.

Sono disegnati a partire dal referente "dimora" che in ciascuno dei due viene sconvolto. Spazio disordinato.

“Nulla regula adprobati”: l’assenza di fatica, inautenticità dell’umano

Il terzo e il quarto tipo di monaci non lottano, hanno perso la dimensione agonica. Ma quale pace riflettono?

Sono caratterizzati dall’**auto referenzialità**. Mancano della “probatio” dell’alterità. Sono anch’essi in negativo (su di loro in realtà, pur nominandoli, Benedetto “silet”, perché parlandone descrive in realtà il rischio cui sono esposti i cenobiti) funzionali alla delineazione della forma de “primum genus”.

Terzo: “tetterimus”: esprime un superlativo assoluto di negatività, anche se poi sono i girovaghi ad essere definiti peggiori. In che senso?

Regola ed esperienza. “Experientia magistra”: l’autorità dell’esperienza, propria e altrui, connota in negativo la forma cenobitica, la cui regola è proprio una mediazione sintetica di esperienza vissuta.

Occorre prestare molta attenzione a questa discriminante: la *probatio*. La prova dell’alterità. La prova della quotidianità (“*diuturna*”). Che è tutt’altro dalla dipendenza, dall’infantilismo, dall’abitudine ripetitiva: è definirsi come persona spirituale attraverso la prova della relazione e del tempo.

Caratteristica fondamentale, rivelante, sono gli atti “operibus” – con le opere è professata la “fede al secolo”. La prassi e non le dichiarazioni programmatiche identificano i sarabaiti, che pertanto più che uno “stato” (infatti ‘mentono’ con i segni del loro stato) sono un modo di vivere, anche dentro gli altri “generi”. La descrizione dei sarabaiti potrebbe equivalere al manifesto della volontà di auto determinazione. Che è completamente diversa dall’esercizio di una sana adultità, capacità di discernimento e criterio (cfr. Rb c. 3 e c. 68).. Sarabaita è chi vive per se stesso, non riconoscendo che l’altro è l’insuperabile presenza di fronte al quale la persona si edifica.

Oro o piombo. La preziosità della vita umana è legata alla prova/crogiolo, la mollezza all’affidamento al “saeculo”.

Per Benedetto il test dell’autenticità del monaco è la “*probatio*” (cfr Pr 27,21). La prova come situazione in cui si conosce la “stoffa” della persona umana, è già criterio ben noto nella Scrittura.

Ma già prima di lui, i padri del deserto avevano acquisito come fondamento tale persuasione: la prova è il sapore umano della vita. “Molta fatica è necessaria, se non c’è fatica, non si può avere Dio con sé; egli infatti per noi è stato crocifisso” (Elia, 7). “Attendarsi la prova fino all’ultimo respiro”, è secondo Antonio l’opera grande dell’uomo (A., 4). E Giovanni Nano, a chi gli chiedeva: Che cos’è un monaco? Rispondeva: “Fatica” (n. 37). E ancora più sconcertante è l’apoftegma in cui si racconta di Isidoro, presbitero di Scete, che disse una volta: “Fratelli, non siamo venuti forse in questo luogo per la fatica? E ora, qui non vi è più fatica. Perciò io ho preparato il mio mantello e me ne vado dove ci sia fatica: là troverò quiete” (Poemen 44). La madre del deserto Sincretica esplicita questo carattere di fatica come segno proprio degli inizi (ma sappiamo che il tono degli inizi connota la vita cenobitica come tale), come del resto fa Benedetto alla fine del Prologo: “Per coloro che si avvicinano a Dio, all’inizio vi è lotta e grande fatica, ma poi gioia indicibile. Come quelli che vogliono accendere il fuoco: all’inizio sono disturbati dal fumo e lacrimano, poi raggiungono ciò che cercano. Perché – dice – “il nostro Dio è fuoco che consuma”. Così anche noi dobbiamo accendere il fuoco divino con lacrime e stenti”. La fatica, la prova, è una fibra di questo fuoco che s’accende, di questa quieta passione per Dio, dunque, e non c’è ombra alcuna di dolorismo in

questo tratto del cenobita. Del resto non è già Paolo a sottolineare e rendere grazie per la “fatica dell’amore” della giovane comunità dei discepoli di Tessalonica (1,3, cfr Eb 10,6)?

L’esperienza della *probatio*, che è l’anima dell’aspetto agonistico della vita monastica, riguarda la lotta contro le passioni, cioè l’esercizio della vigilanza sul cuore per la quale si conoscono le forze negative che ostacolano il cammino verso l’unificazione del cuore, cioè verso la verità dell’adesione al Signore. Questa “*probatio*” è messa in primo piano nella vita monastica, ma è già una caratteristica fondamentale della vita di fede. Basta pensare ad Abramo (sul piano personale dell’avventura della fede), a Dt 8 (sul piano dell’esperienza di popolo), a Pr 2 (sul piano sapienziale di una qualità di vita). A Gc 1; al Sal 65, 10-12).

Le modalità concrete della prova emergeranno lungo la Regola, ma già se ne abbozzano le linee generali, in negativo, nella descrizione che subito segue, delle due forme monastiche spurie.

“*Sine pastore*”.

“*Suis inclusi ovilibus*”: la nascita del “privato” che è una contraffazione dello spirituale”, tutt’altro dall’interiorità. Dall’altra parte c’è una connotazione del monastero come “ovile” che lo contraddistingue radicalmente da ogni rifugio settario. Ed è la connotazione di “dominici oviles”. Gli ovili del Signore, come precisa l’Evangelo (Gv 10), sono connotati da alcuni tratti inconfondibili: la libertà, l’apertura ad “altri che non sono di questo ovile” ma devono essere radunati. Negli ovili del Signore non ci si sta “inclusi”, ma si esce e si entra, e si trova pascolo.

La *voluptas desideriorum* come legge, si contrappone radicalmente alla regola e al suo modo di imporsi alla volontà del monaco. C’è tutta un’antropologia del desiderio sottesa a queste diverse specie di monaci, profondamente significativa per ogni esperienza umana.

Quarto genere: “*vagi, ... per diversorum cellas*”. Senza dimora. Non necessariamente in senso geografico, ma come geografia interiore: il cuore è di soggezione alla passione dell’*akedia*. L’*acedia*, come disgusto del presente, ansia di andare altrove (un altrove immaginario inteso come salvezza dal proprio limite, fragilità, finitezza di cui si è smarrito il peso simbolico), fuga dalla pesantezza dei giorni, è la passione che non solo caratterizza il “quarto genere”, ma anche insidia ogni esistenza umana, di tutti i tempi.

“*Numquam stabiles*”. L’instabilità è l’antitesi dell’anima monastica. L’essere costantemente “altrove” è l’atteggiamento tipico. Questa mania di futuro che rende indisponibili al presente e alla sua carica di futuro.

Il girovago che è in noi

La stigmatizzazione della dimensione itinerante del monaco, fu lungamente problematizzata nel monachesimo antico, ma oggi fa ancora più problema, parendo che non si possa dare autentica vita spirituale senza il viaggio verso altre plaghe. Questa apparenza di turismo religioso, che pare essere appannaggio della post modernità, quale spazio lascia alla regola benedettina? L’assunzione di una forma, umile ma stabile, della quotidianità, dell’appartenenza indissolubile e rischiosa a una comunità concreta, non appare un’inaccettabile limitazione all’ansia di innovazione dell’*homo monasticus* di oggi, ormai smalzato per la conoscenza delle grandi tradizioni religiose? Non sono forse divenuti, anche i monasteri benedettini, un rincorrersi di anniversari

“*Miserrima conversatio*”. Diventare monaci richiede di seguire un ritmo non deciso in proprio, una “*conversatio*” che fa uscire fuori dalle proprie immaginazioni per cercare nel “qui e adesso” i segni dell’oggi della salvezza.

Divagare, rimandare al “dopo” il compimento del piccolo compito richiesto verso il momento concreto presente – la *lectio*, anzitutto: il c. 48, 18 individua questo tipo di *evagatio*; oppure il servizio liturgico, la cura dei malati, l’attenzione agli anziani... - , per seguire il proprio programma, una presunta “libertà” del desiderio che in realtà è nient’altro che *voluptas*.

La RM si diffonde molto di più nella descrizione di questo quarto genere.

Melius est silere.

Domandiamoci, in sintesi: come è identificata la “forza” del “*fortissimus genus*”? sarà anche l’elemento che ci renderà intelleggibile la portata del monachesimo al di fuori della sua stetta concretizzazione istituzionale, a suggerire una dimensione dell’umano, un “paradigma dell’*homo monasticus* che vive in ciascuno.

“*Adiuvante Domino*” di RB 1,13, corrisponde all’ “*adiuvante Christo*” di RB 73,8: è la grande inclusione della Regola di san Benedetto che scalza ogni prometeico eroismo spirituale. Il monaco è un principiante, un povero che ha bisogno di altri per edificarsi come “uno”. Che nella relazione di appartenenza a una *koinonia* sperimenta l’aiuto dell’Altissimo, proprio come è detto nell’Evangelo. Il monaco cristiano – come ben ha intuito Basilio – dialettizza a radicale tensione il paradigma monastico, per sé volto all’esclusiva attenzione alla edificazione dell’uomo spirituale, quasi ignorando il mistero costitutivo del suo essere in relazione. L’aiuto del Signore è il grande abbraccio della regola, e dà segno di sé nell’aiuto che i fratelli si prestano a vicenda, nella lotta contro i pensieri e nella configurazione dell’uomo nuovo.