

EVOLUZIONE DELLA VITA RELIGIOSA NEL SUO CONTESTO STORICO-SPIRITUALE

A. Veilleux, o.c.s.o.

Radicata nel mondo, per il quale deve essere un segno della grazia salvifica del Cristo, la Chiesa, pur vivendo del suo proprio dinamismo, ha una storia intimamente legata a quella dell'umanità in generale. La sua evoluzione è sempre condizionata dai fattori di ordine sociologico, spirituale e culturale che influiscono sulla marcia dell'umanità. Sotto questo aspetto, la vita religiosa è solo una delle svariate espressioni della Chiesa nel suo divenire storico. La sua storia dunque non può essere dissociata da quella della Chiesa in generale; è questa che le dà il significato suo peculiare.

Questa storia è soggetta alle grandi leggi della vita dei gruppi; i periodi di prosperità si alternano a quelli di decadenza. Non basta constatare il succedersi di questi periodi, bisogna afferrare il senso del loro movimento. La storia è una sinfonia che rivela il suo segreto solo a coloro che ne scoprono il ritmo interno.

Nelle pagine che seguono, non vogliamo tracciare, neppure schematicamente, la storia della vita religiosa. Supponendola già conosciuta, ci limiteremo a ricordarne le grandi linee e ci sforzeremo soprattutto di afferrarne il ritmo vitale.

Speriamo di potervi scoprire delle luci, che ci permettano di comprendere meglio la situazione attuale della vita religiosa e ci aiutino a vedere più chiaramente come debba inserirsi nella Chiesa e nel mondo attuale.

I. LE PRINCIPALI LINEE DI SVILUPPO

1. Origine e prime ramificazioni della vita religiosa (I - VII s.)

Fonte della vita religiosa cristiana è unicamente il Vangelo. Tuttavia, essa risponde a tendenze profonde dell'anima umana. Assistiamo perciò al fiorire di forme analoghe di vita nelle civiltà

antiche, ogniqualvolta esse raggiungono un livello sufficientemente alto di spiritualizzazione.

Nel mondo greco, per esempio, nel VI secolo prima dell'era nostra, quando si registrò il passaggio dalla spiegazione mitica del mondo alla spiegazione filosofica e teologica, Pitagora di Samo iniziava a Crotona un gruppo di discepoli alla ricerca di Dio e alla contemplazione dei suoi misteri, in una fraterna vita di ascesi e di contemplazione che annuncia quella degli asceti cristiani.¹ E nel popolo ebreo, le fraternità o *habûroth* farisaiche spuntarono quando, sotto l'influsso della predicazione spiritualizzante dei profeti e sotto lo stimolo della dominazione straniera e della deportazione, l'anima ebraica, in atteggiamento religioso, si volse verso il Messia atteso.² Evidentemente, la forma più vicina a quella delle prime comunità cristiane, la troviamo nelle comunità essenite, dove tutta la vita spirituale si fondava sulla fedeltà al Dio dell'Alleanza.³ Queste somiglianze si spiegano non tanto con ipotetici influssi diretti, quanto per il fatto che l'ascetismo cristiano e l'essenismo sono nati entrambi da un medesimo fondo spirituale giudeo-cristiano.

Ogni vocazione cristiana è un appello personale del Cristo. Fin dall'inizio della vita pubblica, il Signore chiama a seguirlo alcuni discepoli, ai quali presenta esigenze molto radicali di vita perfetta. Però, sarebbe illusoria la pretesa di trovare in questo o quel passo del Nuovo Testamento una specie di *istituzione* della vita religiosa ad opera del Cristo. La vita religiosa non si fonda su un testo determinato del Vangelo, ma si sprigiona dalla totalità del messaggio evangelico.

Noi siamo abituati a una teologia della vita religiosa fondata su una rigida distinzione tra precetti e consigli. Benché la nozione di « consigli » evangelici sia ancora attuale ed abbia solide basi

¹ Cfr. P. JORDAN, *Pythagoras and Monachism*, in *Traditio* (1960) 432-441.

² Cfr. J. NEUSNER, *The fellowship (« chabourah ») in the second Jewish Commonwealth*, in *The Harvard theol. review* (1960) 125-142.

³ Cfr. J. CARMIGNAC et P. GUILBERT, *Les textes de Qumrân traduits et annotés*, T. I, *La Règle de la Communauté, la Règle de la guerre, les hymnes*, Paris 1961.

nella Tradizione, l'esegesi biblica di questi ultimi anni ci orienta verso una sua nuova valutazione. È chiaro, infatti, che questa nozione non sgorga direttamente e immediatamente dal Vangelo, essa è frutto piuttosto di uno sforzo di comprensione della vita cristiana perfetta.⁴

Innanzitutto, come ricorda il Concilio Vaticano II (LG nn. 40a e 42e), il Cristo ha chiamato tutti i cristiani indistintamente alla perfezione della carità, senza stabilire gradi in questo ideale. Inoltre, il Vangelo non ci presenta alcuna teoria della vita cristiana, ma casi da cui traspaiono chiaramente le esigenze radicali della *sequela Christi*.

La chiamata di Cristo è sempre un appello che impegna l'uomo nella sua totalità ed esige un'obbedienza radicale. Ogni volta che, in un modo o nell'altro, l'unità profonda del cristiano rischia di rompersi, il suo cuore di essere diviso, si esigono da lui (non soltanto si consigliano) gesti radicali: strappa il tuo occhio, taglia la tua mano, vendi i tuoi beni. A poco a poco, non attraverso una riflessione astratta ma attraverso la propria esperienza spirituale, la Chiesa ha attinto dall'insieme della dottrina evangelica ed ha messo in risalto le grandi linee di una vita cristiana in cui questi atteggiamenti radicali sono liberamente adottati come una situazione permanente. In questo senso, e in questo soltanto, possiamo parlare di « consigli » evangelici.

Dai suoi discepoli, Cristo aveva voluto una vita così radicale.⁵ Le sintesi del Libro degli Atti ci dicono che i primi cristiani, a Gerusalemme, subito dopo la Pentecoste, cercarono d'introdurre nella loro nuova situazione la vita di *Koinonia* che avevano condotto gli Apostoli con il loro Maestro, e che implicava una vita di comunione fraterna, la partecipazione alla stessa tavola del Signore e la messa in comune dei beni. Attualmente, noi sappiamo che queste descrizioni non rispecchiavano esattamente la realtà sto-

⁴ Cfr. K. VL. TRUHLAR, *Laïcs et conseils*, in *Laïcs et vie chrétienne parfaite*, T. I, Roma 1963, 163-195; ; e soprattutto S. LEGASSE, *L'appel du riche, contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux*, Paris 1966.

⁵ H. SCHÜRMAN, *Le groupe des disciples de Jésus, signe pour Israël et prototype de la vie selon les conseils*, in *Christus* 13 (1966) 184-209.

rica, sicuramente più sfumata, ma esprimevano piuttosto un ideale. Tuttavia, è significativo il fatto che l'ideale di ogni comunità sia stato visto in questa maniera radicale di vivere il Vangelo. A ragione, dunque, ogniquale volta la vita religiosa ha avuto inizio o è stata riformata, si è ispirata a questo esempio.

Fin dalla prima generazione cristiana, noi possiamo costatare la presenza di vergini e di asceti nelle varie Chiese locali. *Atti* 21, 8-9, per esempio, ci parlano delle quattro figlie di « Filippo l'evangelista », vergini e profetesse, che abitavano nella casa paterna. Sappiamo con quale straordinaria rapidità, approfittando della *Pax romana* e dei mezzi di comunicazione forniti dall'Impero, il cristianesimo si diffonda allora in tutto l'Impero romano, superandone anzi i confini, verso la Siria orientale, verso il regno di Edessa o Osroene, e verso la Persia. Orbene, dappertutto noi troviamo questi *parthénoi* dei due sessi, che vivono in seno alla comunità ecclesiale e praticano non solo il celibato, ma una rigorosa asceti. Essi danno prova di uguale assiduità sia nel celebrare il culto che nel visitare i poveri, gli ammalati e gli orfani. Attraverso i molteplici scritti del II e del III secolo che ne parlano, sappiamo che appartengono a tutte le classi della società e a tutte le professioni. In quei secoli di generale corruzione dei costumi, essi sono la gloria delle Chiese, che li considerano un gruppo a parte, e godono di particolari riguardi nelle assemblee cristiane. Il loro proposito di vivere nella continenza è riconosciuto dalla Chiesa e, ancor prima che si faccia parola di promessa esplicita, questo proposito è generalmente considerato tale da non ammettere alcuna riforma.

Nei primi secoli, una certa tendenza ascetica e rigoristica caratterizzò le Chiese giudeo-cristiane.⁶ Simili tendenze affiorano in numerosi scritti come, per esempio, nel *Liber Graduum* e nei Vangeli apocrifi. Abbiamo l'impressione che, nel loro insieme, queste comunità ecclesiali vivessero una vita che noi oggi definiremmo « monastica ». In ogni caso, in seno a queste comunità e da questo fondo giudeo-cristiano sono spuntati i primi gruppi di vergini e di asceti, i Figli e le Figlie del Patto, di cui ci parlano,

⁶ J. GRIBOMONT, *Le monachisme au sein de l'Eglise en Syrie et en Cappadoce*, in *Studia Monastica* 7 (1965) 7-24.

un po' più tardi, S. Efrem a Nisibi e a Edessa ed Afraate in Persia. In questa linea, e in conseguenza di un'evoluzione omogenea di questi gruppi, alla fine del III secolo, è nato quel grande movimento così vario, così diverso, così sconcertante per la molteplicità delle sue manifestazioni, designato con un nome che fu sempre equivoco: il *monachesimo*.

Questo incremento del monachesimo era stato preparato dal rapido sviluppo della Chiesa durante tutto il III secolo. Mentre l'Impero romano, diventato una specie di dittatura militare, perdeva la propria vitalità e dava sintomi di una profonda decadenza sia nel campo artistico, morale e letterario sia in politica, la Chiesa continuava a crescere e ad irrobustirsi attraverso le persecuzioni. Rapidamente si è propagata e si è impiantata nelle contrade più lontane dell'Impero: l'Egitto, la Spagna, l'Italia, la Gallia, i paesi bagnati dal Danubio. Quando l'editto di Milano venne a confermare questo trionfo, il monachesimo era già vivo dappertutto.

Il fenomeno monastico non è un prodotto esportato dall'Egitto in tutti gli altri paesi: è nato in essi nello stesso periodo di tempo dalla vitalità propria di ogni Chiesa. È questo che ne spiega l'estrema varietà delle forme.

Quando, nel 271, Antonio si ritirò nella sua prima solitudine, in Egitto, esisteva già una comunità di vergini nel suo villaggio, ed egli vi condusse sua sorella. Atanasio ha scritto un *De Virginitate* ad uso delle vergini di Alessandria, e parecchi documenti, in particolare le vite di S. Pacomio, confermano l'esistenza di comunità di monaci ecclesiastici ad Alessandria. Nel deserto propriamente detto, alcuni monaci avevano preceduto Antonio e legioni intere l'avrebbero seguito. Mentre, a Pispìro, egli formava i suoi discepoli, altri anacoreti si riunivano attorno ad Ammonio e ai due Macario, per formare i grandi centri semianacoretici di Nitria, di Scete e delle Cellule, a sud di Alessandria. All'altra estremità dell'Egitto, alla foce del Nilo, Pacomio gettava le basi della sua grande Congregazione cenobitica.

Poco dopo, in Cappadocia, Basilio organizzava una forma analoga di cenobitismo, ma nel cuore stesso della grande Cesarea. Sotto la direzione di Eustachio di Sebaste, egli aveva già fatto parte di un gruppo di asceti rigoristi molto vicini, nell'ispirazione fondamentale, ai Figli del Patto della Siria e della Persia. Eletto

vescovo ed usufruendo dell'esperienza acquisita in un viaggio attraverso i grandi centri monastici del Basso Egitto, della Palestina, della Siria e della Mesopotamia, Basilio canalizzò le energie di questo movimento, organizzò i suoi asceti in fraternità che sarebbero diventate la forma di monachesimo più diffusa in Oriente. Queste fraternità, dedicate alla ricerca di Dio e alla preghiera contemplativa, vivevano nell'ambito della Chiesa locale, pur non abdicando alla solitudine. Nella grande Basilide, una specie di *Città della carità* fondata da Basilio, i monaci e le monache si dedicavano alla cura dei malati, dei poveri e dei pellegrini. Essi erano inoltre, in qualche modo, gli animatori della vita liturgica della comunità locale.

Anche se Basilio, a differenza di Pacomio, non istituì alcuna Congregazione, la sua forma di vita monastica si diffuse non solo nelle fondazioni da lui create nel Ponto, nella Cappadocia e nell'Armenia romana, ma nella Siria del Nord, nei paesi del Caucaso e nell'Asia Minore occidentale. Sotto l'influsso di Gregorio di Nissa, che fu il grande teologo del monachesimo basiliano, la dottrina di Basilio si diffonderà in tutto il mondo monastico, anche in Occidente, attraverso lo Pseudo-Macario, Evagrio del Ponto, Cassiano, Giovanni Climaco, lo Pseudo-Dionigi, Massimo il Confessore, ecc...

Il movimento monastico attraversa tutta la Palestina e la Siria orientale e occidentale. In Palestina, senza contare il monachesimo latino che si era stabilito a Gerusalemme e a Betlemme, Ilarione e Caritone avevano impiantato su solide basi il loro sistema di laure già fin dall'inizio del IV secolo. Alla fine di questo stesso secolo, Saba, discepolo del grande Eutimio, vi aveva fondato parecchie laure, cenobi, ospizi, ecc. Gli eremiti — che si permettevano ogni sorta di stranezze — vi abitavano numerosissimi. Nell'Alta Siria, la pianura di Dana era coperta di monasteri, e alla foce dell'Eufrate, attorno a Edessa, Giuliano Saba e Giacomo di Edessa moltiplicavano le laure e i monasteri. In regioni più lontane, a Ninive e in Persia, i monaci erano altrettanto numerosi. Anche l'Armenia, la Georgia, Costantinopoli avevano le proprie tradizioni monastiche.

In Occidente, dove ben presto si fa sentire l'influsso dell'Oriente, il fenomeno monastico presenta la medesima sponta-

neità e la stessa vitalità. In Gallia, già nella prima metà del IV secolo, la vita monastica si propaga in tutte le classi sociali, ma soprattutto nelle campagne. Dopo una leggera flessione nel V secolo, che coincide con le invasioni dei Vandali, degli Unni e dei Visigoti, essa rifiorisce nel VI secolo. I santi merovingi hanno spesso una carriera molto movimentata, essendo di volta in volta eremiti, cenobiti, predicatori, vescovi... Tra i grandi centri che emergono, è doveroso ricordare Marmoutiers, Lérins, Marsiglia. Una delle fondazioni più originali è indubbiamente quella di Marmoutiers, dove coesistono tutte le forme di monachesimo, dal monaco ecclesiastico impegnato nel servizio pastorale con il suo vescovo, al monaco laico occupato a copiare manoscritti.

In Italia, S. Atanasio, durante il suo esilio, aveva destato nelle anime la tendenza ascetica propria a tutta la vita cristiana, e S. Gerolamo ravnivò questo ideale. Già verso il 340, Costantina, figlia di Costantino il Grande, aveva fondato a Roma una comunità di vergini presso la basilica di S. Agnese, e al tempo di Gerolamo, le patrizie romane conducevano nei loro palazzi dell'Aventino una vita di preghiera, di ritiratezza e di penitenza tutta monastica. A Vercelli, nel 363, il vescovo Eusebio organizza in comunità monastica gli ecclesiastici della sua chiesa cattedrale. Altrettanto fa Ambrogio a Milano. Un po' più tardi, nel VI secolo, in un'Italia estenuata dalla lotta contro i Barbari e nel momento in cui, a Roma, il papato attraversa una crisi profonda, S. Benedetto getta le basi di una tradizione monastica destinata a dominare tutto l'Occidente monastico fino ai nostri giorni.

In Africa, Agostino fonda un monastero laico presso la sua cattedrale, organizza i suoi ecclesiastici in comunità monastica, e riunisce le vergini in comunità. Parallelamente ai gruppi di asceti che già esistevano prima di Agostino, questo monachesimo rimarrà in vita finché l'invasione araba distruggerà praticamente ogni vita cristiana.

Lo spettacolo è identico nel lontano paese dei Celti. Sono molto simpatici questi monaci celti, innamorati della solitudine ed eterni pellegrini di Dio, ora rifugiati su un'isola deserta, ora in giro per il mondo a evangelizzare i pagani! Essi saranno raggiunti nelle loro lontane contrade del Nord da S. Agostino e dai suoi monaci, di cui però non apprezzeranno le vedute allineate su

quelle di Roma. Da questi paesi nordici partirà il focoso e instancabile Colombano, alla fine del VI secolo, per seminare il cristianesimo e il monachesimo nella Gallia del nord e dell'est, come farà poco dopo Willibrordo nella Frigia e Bonifacio in Germania.

Questa rapida espansione del monachesimo in tutto il mondo cristiano è veramente un'epopea straordinaria. Solo un intervento dello Spirito può spiegare un movimento così generale, forte, spontaneo, che scaturisce contemporaneamente dappertutto e si diffonde come un lampo.

Dunque, nei primi sei o sette secoli della storia della Chiesa, sia in Oriente che in Occidente, la vita cristiana è vissuta in tutte le sue esigenze radicali, secondo i consigli evangelici, da persone di tutti gli ambienti e di tutte le condizioni, dell'uno e dell'altro sesso. Nell'ambito delle Chiese locali, vi sono vergini e asceti, che abbracciano la vita di celibato e di ascesi senza rinunciare alla loro normale condizione sociale. Altri si consacrano alle opere di misericordia. Alcuni si riuniscono in comunità, pur continuando a vivere in seno alla Chiesa locale. Altri invece si ritirano in disparte, per dar vita a fraternità di asceti o per vivere nella solitudine più assoluta. Certi vescovi esortano i loro ecclesiastici a vivere con loro questa vita di comunità e di ascesi. Sono così vari i modi di vivere i « consigli evangelici » che fin da questo momento possiamo trovare nella Chiesa tutte le forme di vita religiosa oggi conosciute.

Però, a partire dal III secolo, questo movimento ascetico si è sviluppato soprattutto in una direzione determinata, quella che sarà poi chiamata la *vita monastica* propriamente detta. Benché la terminologia sia molto vaga, fin dall'inizio del IV secolo, la parola *monaco*, nonostante il suo senso etimologico, è già utilizzata per indicare tutte le forme di vita secondo i consigli evangelici. Il termine monaco, cioè, ha allora un significato vasto quanto il termine « religioso » oggi. L'equivoco è indubbiamente increscioso, ma effettivamente esiste. Ed anche ai nostri giorni, benché la parola abbia riacquistato un significato più preciso, più conforme al suo contenuto etimologico, chi può vantarsi di possedere un criterio sicuro per definire quali forme di vita consacrata possano essere considerate « monastiche » e quali non possano essere considerate tali?

L'espansione straordinaria del movimento di vita strettamente monastico avrebbe avuto indirettamente ripercussioni molto importanti su tutta la storia della vita religiosa. Fino a quel momento, infatti, gli asceti, indipendentemente dalla loro forma di vita, erano soggetti ai vescovi locali, come tutti gli altri cristiani, ed al medesimo titolo. I vescovi non intervenivano nella vita interna delle comunità, a meno che non fosse interessato il bene comune dei fedeli. Tuttavia, a mano a mano che il movimento monastico si sviluppava, doveva strutturarsi. Ed ecco moltiplicarsi gli interventi dell'autorità gerarchica per precisare queste strutture, e, se necessario, per condannare gli abusi. La nascente legislazione « religiosa », quindi, in pratica si occupò solo dei monaci propriamente detti. La legislazione si sviluppa e continua a fare astrazione dalle altre forme di vita consacrata; queste, che non sono riconosciute, vengono gradatamente relegate ai margini, fino al giorno in cui, con la riforma carolingia, una sola forma di vita « religiosa » sarà riconosciuta nella Chiesa, almeno in Occidente: la vita monastica condotta in un chiostro, nella solitudine. Anche le vergini, che per tradizione erano vissute nell'ambito delle Chiese locali, saranno sempre più caldamente invitate a chiudersi in un chiostro.

Ma non anticipiamo i fatti. Notiamo ancora che una tendenza analoga si manifestò in Oriente. Già il Concilio di Calcedonia aveva emanato leggi che mettevano esplicitamente i monaci sotto la giurisdizione dei vescovi locali (canone 3). Qualche tempo dopo, anche l'imperatore teocratico Giustiniano, nelle sue *Novelle* (5, 123, 133), si occupò dei monaci: erano riconosciuti solo i *cenobi* in cui si conduceva una totale vita comune, alle dipendenze di un igumene, che godeva di un potere quasi assoluto. I solitari erano solo tollerati e il loro numero doveva essere ristretto. Il controllo dei monasteri e della loro osservanza era affidato a funzionari del patriarcato.

2. Dalla riforma carolingia al Concilio di Trento

Il grande movimento monastico più sopra descritto si è realizzato quando l'Europa stava entrando in un'era di tenebre e di barbarie: è questo il suo aspetto più straordinario. A partire dal-

l'inizio del V secolo, infatti, assistiamo a un ripiegamento preoccupante della civiltà, ripiegamento che si manifestò nella degradazione dei costumi e in un calo spaventoso della cultura. Nella Chiesa stessa, si assisteva ad una certa contaminazione della fede e dei costumi ad opera delle usanze pagane. I monaci fecero molto per salvaguardare la cultura e mantenere i valori morali, ma anch'essi finirono per essere intaccati. I monasteri erano gremiti di « neoconvertiti » che avevano appena ricevuto una leggera verniciatura di cristianesimo, il fervore e i costumi monastici, come i costumi clericali, si deteriorarono progressivamente.

Se la decadenza della vita degli ecclesiastici era stata più rapida, la loro riforma venne prima. Ricordiamo che alcuni vescovi — Agostino a Ippona e Eusebio a Vercelli, per esempio — avevano cercato di far condurre al loro clero un'autentica vita « monastica ». Ovviamente, non fu possibile imporla dappertutto, ma l'ideale di vita comune pura e semplice era più accessibile alla maggior parte degli ecclesiastici. Nell'VIII secolo, S. Crodegango (766) fu il promotore di questo rinnovamento di vita comune (*vita canonica*) tra il clero. Si trattava di semplice vita comune in cui ciascuno conservava i suoi beni privati, e non di una pratica integrale dei consigli evangelici. Crodegango redasse per i suoi « canonici » una Regola profondamente influenzata da quella di S. Benedetto ed a cui la riforma carolingia avrebbe dato un'importanza abbastanza grande.

Come aveva fatto Giustiniano in Oriente, Carlomagno pose mano alla riforma di tutta l'organizzazione ecclesiastica del suo regno, iniziativa questa che s'inseriva perfettamente nelle sue vedute politiche. Egli ebbe una cura tutta particolare dei canonici e dei monaci. Presso le chiese, vivevano ecclesiastici che conducevano vita veramente monastica o semplice vita comune. Carlomagno ordinò che si mettesse fine a questo equivoco e si adottasse o la vita monastica tra le mura di un chiostro e secondo la Regola di S. Benedetto, oppure la vita comune dei canonici secondo la Regola di S. Crodegango.

Questa decisione avrebbe avuto gravi conseguenze per il futuro della vita religiosa. Innanzi tutto, l'unica forma di vita religiosa ormai ammessa, cioè l'unica maniera riconosciuta di praticare i consigli evangelici, è la vita monastica propriamente detta.

I canonici di quel tempo (da non confondere con i canonici regolari che appartengono a un'epoca posteriore) non sono veri « religiosi »; potremmo assimilarli piuttosto alle nostre comunità di vita comune senza voti. Inoltre, la stessa vita religiosa è livellata. Essa aveva conosciuto fino a quel momento una grande varietà di forme. Certo, alcune grandi Regole si erano imposte nella pratica, in particolare quelle di S. Benedetto e di S. Colombano; ma non vi era in questo nulla di rigido. Venivano applicate con libertà, e il monachesimo non cessava di evolversi e di adattarsi alle circostanze di luogo e di tempo. Con la riforma carolingia, s'inaugura un regime più severo ed affiora un nuovo concetto di « Regola ». Prima si era soliti considerare la Regola monastica come un documento spirituale di cui si riteneva l'ispirazione profonda. Tutte le grandi Regole costituivano il patrimonio comune dei monasteri, di modo che una stessa comunità poteva considerare due o tre Regole come base della propria vita spirituale.

Era impensabile che si potesse applicare alla lettera l'organizzazione materiale prevista da una Regola scritta per un altro secolo. D'ora in poi, la Regola monastica, quella di S. Benedetto, non è più semplicemente considerata un documento spirituale a cui la vita deve fondamentalmente ispirarsi, ma il codice giuridico che precisa fin nei particolari che cosa sia *la* vita monastica. È questa l'origine di un certo giuridismo insinuatosi nella tradizione religiosa occidentale e di cui essa non è più riuscita a liberarsi completamente.⁷

Forte dell'appoggio di Carlomagno e del suo successore, Ludovico il Pio, Benedetto d'Aniane si dedicò a promuovere questa riforma. Un *Capitulaire monasticum* destinato a precisare l'interpretazione e l'applicazione della Regola di S. Benedetto fu redatto nel Sinodo di Aix-la-Chapelle dell'817. Venne perfino fondato una specie di monastero modello (Indem). Quando la necessità lo richiedeva, i funzionari imperiali vigilavano sull'applicazione dei decreti riformatori nei monasteri. Finché fu in vita l'energico

⁷ Cfr. A. VEILLEUX, *The Interpretation of a Monastic Rule*, in *The Cistercian Spirit: A Symposium in Memory of Thomas Merton* (Cistercian Studies Series, 3), Spencer 1969 (in stampa).

Benedetto d'Aniane, questa riforma ottenne un certo successo, crollò però dopo la sua morte. Si era sperimentato una volta per sempre che una riforma della vita religiosa fondata soprattutto sulla riforma delle istituzioni era destinata a fallire. La riforma della vita monastica ebbe la stessa sorte del « rinascimento carolingio » nel suo insieme. Infatti, questo primo tentativo di fondare la pace, la prosperità e la civiltà sulle rovine dell'Impero romano fallì, e l'Impero di Carlomagno si disgregò. Nuove orde di Barbari invasero l'Europa: i Vichinghi dal nord, i Saraceni dal sud, gli Ungari dall'est. Un altro periodo oscuro incominciava per l'Occidente.

In Oriente, il cenobitismo, un po' indebolito dalla crisi iconoclastica, conobbe un grande sviluppo alla fine dell'VIII secolo e all'inizio del IX, con la riforma attuata da Teodoro Studita, nella linea dell'ideale monastico di Basilio e di Doroteo di Gaza.

Fortunatamente per l'Occidente, il soffio spirituale che era mancato alla riforma carolingia suscitò, circa un secolo dopo il Sinodo di Aix-la-Chapelle, una grande riforma monastica, quella di Cluny.⁸ All'interno dei quadri giuridici creati da Benedetto d'Aniane, questa riforma avrebbe segnato un ritorno alle esigenze monastiche fondamentali: silenzio, lavoro, stabilità, preghiera. I monasteri cluniacensi furono e rimasero per molto tempo centri di intensa vita di preghiera e di unione con Dio, in un mondo che si abbandonava più che mai alla violenza, alla dissolutezza, all'ingiustizia. La centralizzazione ad oltranza di Cluny aveva lo scopo di liberare i singoli monasteri dalla dipendenza che li legava ai signori feudali, in un mondo in cui il sistema feudale, di cui la politica carolingia aveva gettato le basi, diventava sempre più forte. Paradossalmente, la « Congregazione » di Cluny diventò così un ingranaggio importante di questo mondo feudale e si trovò largamente implicata nella vita politica e sociale di tutta l'Europa.⁹

⁸ Cfr. R. MORGHEN, *Riforma monastica e spiritualità cluniacense*, in *Spiritualità cluniacense*, Convegni del centro di studi sulla spiritualità medievale, II, Todi 1960, 31-56.

⁹ Cfr. C. VIOLANTE, *Il monachesimo cluniacense di fronte al mondo politico ed ecclesiastico (X e XI secolo)*, in *Ibid.* 153-242.

Nell'XI secolo, quando le istituzioni feudali raggiungevano il loro più alto grado di sviluppo, e si assisteva, nell'ambito del nuovo impero ottoniano, ad una compenetrazione sempre maggiore della Chiesa e dello Stato, cominciò a delinearsi in seno alla Chiesa un grande movimento verso una riforma fondamentale che avrebbe dato nuove basi alla Cristianità. Questa riforma che si manifestò in primo luogo attraverso la lotta per le Investiture e la lotta contro la Simonia e il Nicolaitismo, raggiunse l'apice durante il pontificato di Gregorio VII (1073-1085): giustamente perciò si può parlare di *riforma gregoriana*. Con essa incominciano per la Chiesa d'Occidente tre secoli grandiosi di cui l'arte gotica è una pura espressione. Periodo straordinariamente ricco di uomini illustri e di spirito creatore, in cui abbondano i santi e i mistici. Sventuratamente proprio allora Bisanzio cade sotto i colpi dei Crociati! Ma già nel 961, quindi poco dopo la riforma occidentale di Cluny, il monaco Atanasio, ispirandosi alla riforma studita, aveva posto la prima pietra del monastero di Lavra, sul monte Athos, dando così inizio ad una tradizione che, grazie ad una esistenza millenaria caratterizzata da periodi alterni di grandezza e di decadenza, sarebbe giunta fino a noi.

Nell'ambito del significativo movimento della riforma gregoriana si fece sentire ben presto la necessità di una riforma della vita monastica.¹⁰ Essa non era richiesta dalla rilassatezza dei monasteri; la riforma di Cluny aveva anzi portato frutti eccellenti. Ma in un mondo in via di evoluzione, in cui la Chiesa si dava nuove basi per i suoi rapporti con la società profana, tutti gli elementi della vita della Chiesa erano rimessi in causa, ed in primo luogo la vita monastica. Di fronte ai grandi monasteri tradizionali, che possedevano vaste proprietà terriere ed erano profondamente implicati in tutti gli ingranaggi della vita economica, politica ed ecclesiastica, prese forma un movimento molto forte orientato verso la povertà, la solitudine e l'ideale di vita fraterna della primitiva comunità di Gerusalemme. Nel 1012 S. Romualdo avvia

¹⁰ L. J. LEKAI, *Motives and Ideals of the Eleventh Century Monastic Renewal*, in *The Cistercian Spirit: A Symposium in Memory of Thomas Merton* (Cistercian Studies Series, 3), Spencer 1969 (in stampa).

una istituzione eremitico-cenobitica a Camaldoli. Giovanni Gualberto fonda verso il 1038 Vallombrosa. Si susseguono poi le fondazioni di Stefano di Thiers a Muret nel 1076 (fondazione trasferita in seguito a Grandmont, da cui prese il nome); di S. Brunone a La Chartreuse presso Grenoble nel 1084; di Roberto di Molesme a Citeaux nel 1098 e di Roberto d'Arbrissel a Fontevrault verso il 1100.

La riforma gregoriana è un punto importante di transizione nella storia della vita religiosa. Nel IX secolo, infatti, si era giunti, con la riforma carolingia, ad un livellamento totale della vita religiosa. A partire dalla riforma gregoriana e dalle numerose fondazioni da essa suscitate, si assiste ad una specie di « riconquista » durata fino ai giorni nostri. Gradatamente, i vari modi di vivere i consigli evangelici riacquistano il diritto all'esistenza. E la prima riconquista è appunto quella di far riconoscere di nuovo il carattere carismatico del monachesimo, che ritrova così una certa spontaneità e capacità creativa. Infrangendo i quadri giuridici, esso si sviluppa sotto tutte le forme: monachesimo urbano e monachesimo del deserto, cenobitismo ed eremitismo, dosaggi differenti di solitudine e di vita comunitaria.

Parallelamente a questa prima riconquista del pluralismo monastico, gli ecclesiastici dediti al ministero pastorale riacquistavano essi pure il diritto di vivere i consigli evangelici pubblicamente e in una maniera riconosciuta dalla Chiesa. Appaiono allora i *canonici regolari*. Il termine *canonicus* che, nei primi secoli, era stato utilizzato per designare gli ecclesiastici che figuravano nei registri o nel canone di una Chiesa, verso la fine del VI secolo tende ad essere riservato agli ecclesiastici che conducono vita comune. Abbiamo visto che questa vita comune poteva essere una autentica vita monastica, oppure — soprattutto dopo S. Crodegango — una vita comune senza rinuncia alla proprietà e senza l'obbligo di mettere in comune i propri beni. Dopo la riforma carolingia, i canonici di vita comune semplice erano nettamente distinti dai monaci. Nel X secolo appare già l'espressione *canonicus regularis*, ma non con il senso che noi le diamo oggi. Si vuol distinguere il *canonicus saecularis* (che vive indipendente, nel mondo) dal *canonicus regularis* (fedele all'antico ideale di vita comunitaria della Regola di S. Crodegango). Nell'XI secolo, parecchi

riformatori, in particolare S. Pier Damiani, si sforzeranno d'imporre la vita comune a tutti i canonici, ma le due forme sussisteranno.

Tuttavia, nello stesso periodo di tempo, un nuovo movimento si fa strada tra il clero ed appare una nuova forma di vita clericale. Pullulano allora i gruppi di canonici regolari (in senso stretto): tutti si riallacciano alla Regola attribuita a S. Agostino, praticano integralmente — pur non essendo monaci — i consigli evangelici, non solo osservano il celibato e la vita comune, ma rinunciano totalmente ai beni materiali. Nel 1039, nella chiesetta del quartiere S. Rufo, ad Avignone, quattro canonici della cattedrale fondano quello che diventerà l'Ordine di S. Rufo, destinato ad un rapido sviluppo (nel 1151 conterà 1.100 case). Tra le numerose fondazioni analoghe, è doveroso menzionare almeno i canonici di S. Vittore (a. 1113) e quelli di Prémontré (a. 1120).

La vita secondo i consigli evangelici è quindi di nuovo possibile non soltanto alle varie categorie di monaci che vivono fuori del mondo, ma anche agli ecclesiastici che attendono al servizio delle Chiese locali. Sarà pure alla portata dei laici che vivono nel mondo? Si ha l'impressione che costoro siano un po' trascurati in questo contesto religioso in cui la religione tende a diventare un'incombenza propria del clero e dei monaci.

Il caso delle « vergini » è caratteristico. Nei primi tempi della Chiesa, erano state numerose le vergini che vivevano in seno alle comunità ecclesiali, dove erano riconosciute e rispettate. Durante la grande espansione del monachesimo, però, esse erano state assorbite dal movimento: ovunque si sviluppava il monachesimo maschile, la vita monastica femminile si stabiliva alla sua ombra. Tuttavia le Chiese locali non furono completamente private dell'ornamento delle loro vergini, ed alcune di esse continuarono a vivere nel mondo. Ben presto si giunse alla distinzione tra le *virgines velatae* (che conducevano la vita monastica) e le *virgines non velatae* (che vivevano nel mondo). Queste ultime erano fonte di preoccupazione per le autorità sia ecclesiastiche che imperiali; i Concili, i Papi e i vescovi cercarono di riunire queste donne devote in gruppi di vita comune, imponendo loro la stessa regola dei canonici: di qui il nome di *canonichesse*. Nel X secolo, con la decadenza dell'istituzione canonica, venne loro applicata la stessa distinzione stabilita per i canonici: vennero

distinte in canonichesse regolari e in canonichesse secolari. Queste ultime, semplici gruppi di pie donne, generalmente nobili di origine, scomparvero completamente con la Rivoluzione francese; le prime, invece, diventate vere religiose, esistono ancora ai nostri giorni. Nel Medioevo, gruppi di moniali erano affiliati a ciascuno dei grandi Ordini religiosi.

In pratica, a partire dal X e XI secolo, non è più possibile ad una donna abbracciare la vita di celibato per il Regno senza murarsi, in un modo o nell'altro, dietro la clausura di un monastero. Sarà necessario attendere parecchi secoli prima che si ammetta che una donna può essere religiosa senza rinchiudersi in un chiostro. In quei secoli di rozzi costumi, non si riusciva ad immaginare che una donna potesse mantenersi onesta senza essere protetta da un marito o da un muro: *aut maritus aut murus!*

All'inizio del secolo XIII, un fattore nuovo di portata straordinaria interviene nell'evoluzione della vita religiosa. In tutta la storia della vita religiosa, nulla è più poetico, più delizioso e mistico insieme dell'origine dei Frati minori. Nel secolo precedente avevamo assistito a profonde riforme della vita monastica e all'istituzione di austere comunità di canonici regolari. Or ecco che un aitante giovane di Assisi, mosso dalla grazia di Dio e colpito da una frase del Vangelo, decide di abbandonare allegramente tutte le sue ricchezze per consacrarsi a madonna povertà e alla cura dei poveri, senza per questo — ecco la novità — pensare di chiudersi in un monastero! D'altronde, quale clausura avrebbe potuto fermare questo vagabondo di Dio e che limiti si potevano mettere alla libertà dei figli di Dio così pienamente assunta? Qualche anno dopo, nel febbraio del 1200, un'altra frase del Vangelo gli tocca il cuore: « Andate e predicate! Dite: il regno dei Cieli è vicino! ». Senza porsi problemi, senza pensare minimamente a diventare *ecclesiastico*, senza neppure sognarsi di « fondare » qualche cosa di nuovo, Francesco, semplice laico, incomincia a predicare con tanta naturalezza, ma in modo così sublime! Ben presto dodici giovani lo seguono e ne condividono l'originale vita di apostolo. Il grande Papa riformatore Innocenzo III li incoraggia. Nel 1210, un'incantevole ragazza di Assisi si ritira nella solitudine e va ad abitare presso il convento in cui Francesco e i suoi frati vivono

nella fraternità, non tardando a diventare la fondatrice delle Povere Donne. Inoltre, uomini e donne che vivono nel mondo trattenuti dai loro doveri, mossi dalla predicazione e dall'esempio dei Frati minori, si raggruppano per rinnovare e vivere in profondità la vita cristiana. È la formula dei Terzi-Ordini: nei secoli seguenti, essi saranno un fattore importantissimo nel lento sforzo di declericizzazione della religione cristiana.

Francesco aveva voluto che i suoi discepoli fossero semplici cristiani che vivevano, nel mondo e per i cristiani del mondo, la vita del Cristo povero, nella penitenza, nella preghiera e nella predicazione. Istituzionalizzandosi, la sua comunità diventò rapidamente un ordine clericale. La sua fondazione, però, occupa un posto di estrema importanza nella dinamica della vita religiosa, poiché la pratica dei consigli evangelici aveva nuovamente varcato la soglia dei monasteri e dei conventi di canonici, per calcare le grandi strade, nella piena libertà dei figli di Dio.

Nel 1215, il Concilio Lateranense IV, preoccupato della proliferazione un po' anarchica delle Famiglie religiose, decretò che nessun nuovo Ordine fosse autorizzato e che chiunque volesse fondare un'associazione religiosa adottasse una regola già approvata. Questa legge infelice, che arrestava ancora una volta l'evoluzione della vita religiosa, non fu applicata ai Frati minori per espressa volontà di Innocenzo III.

Mentre il Poverello dava inizio alla sua vita di trovatore di Dio, un giovane canonico regolare premonstratense, di nome Domenico, intraprendeva, insieme al suo vescovo, un corso di predicazione nella Linguadoca cristiana, desolata dall'eresia albigea. Da questa esperienza sarebbe nata un'associazione che avrebbe alleato la testimonianza della fraternità e di una vita povera e penitente ad una totale dedizione all'insegnamento e alla predicazione sotto tutte le latitudini del globo. Non avendo avuto la fortuna, che ebbe Francesco, di fare approvare la sua Regola di vita prima della decisione restrittiva del 1215, Domenico dovette adottare una Regola già esistente, e scelse quella dei canonici regolari, attribuita a S. Agostino. Era nato un nuovo ordine, simile sotto molti aspetti a quello di Francesco: sintesi felice di un'esistenza apostolica che accetta l'austerità e lo spogliamento di una

vita monastica, ed è organizzata secondo le regole della vita dei canonici regolari.

Altre comunità di Mendicanti nacquero nella seconda metà di questo stesso secolo, in particolare i Carmelitani e gli Eremiti di S. Agostino. La fondazione degli Ordini mendicanti è importante perché, con essa, viene riconosciuto il principio di una vita consacrata, in cui la pratica integrale dei consigli evangelici è inserita in una vita di laici o di ecclesiastici impegnati per vocazione nell'apostolato attivo in mezzo al mondo. Anche la creazione dei Terzi-Ordini ha la sua importanza nella storia della promozione lenta del laicato nella Chiesa. Però, la decisione del 1215 avrebbe notevolmente frenato l'evoluzione successiva, obbligando le nuove fondazioni suscitate dallo Spirito ad entrare nei quadri che avrebbero rallentato il pieno sviluppo del loro carisma proprio.

Tuttavia, il XII secolo aveva dato vita ad alcuni Ordini di un genere un po' particolare. Anch'essi, a modo loro, concorrevano alla riconquista del pluralismo delle forme della vita religiosa. È inutile che ci fermiamo sul fenomeno tipicamente medievale degli Ordini militari e cavallereschi. Più conformi all'ideale della vita religiosa sono certamente gli Ordini ospedalieri: gli Antoniani, i Fratelli dello Spirito Santo, i Fratelli di S. Lazzaro, i Crocigeri, ecc. In generale, questi assunsero la struttura dei canonici regolari, o furono assimilati ad essi in epoca posteriore: è il caso degli Antoniani, fondati nel 1095 e riorganizzati da Bonifacio VIII nel 1297 in Congregazione di canonici regolari. Un'altra iniziativa che esula un poco dal comune fu quella degli Ordini redentori: i Trinitari fondati nel 1198 e i Mercedari fondati nel 1223. Queste fondazioni, pur dovendosi adattare a quadri per nulla appropriati, anticipano quello che saranno le nostre comunità religiose consacrate ad un'opera concreta di misericordia corporale.

In Oriente non vi fu questa fioritura di Ordini religiosi perché esso non conobbe il livellamento imposto alla vita religiosa occidentale dalla riforma carolingia, ed il monachesimo si conservò quindi più duttile, venato di pluralismo. Alcuni « monaci » sanno eventualmente compiere tutti i servizi (predicazione, assistenza dei malati, insegnamento), per i quali in Occidente sono fondate nuove istituzioni.

In Occidente, i secoli XII e XIII sono « epoche d'oro » sia

per i grandi Ordini tradizionali sia per gli Ordini nuovi. La linfa vitale è dappertutto abbondante. Gli Ordini monastici moltiplicano i loro monasteri e conservano il fervore; gli Ordini mendicanti portano la Parola di Dio non solo in Europa, ma nelle più remote terre di missione.

Questo grande movimento di espansione fu alla base di uno sforzo di riflessione teologica e di una certa sistematizzazione della vita religiosa. Questa sistematizzazione però, in sé necessaria e utile, ebbe i suoi inconvenienti. Finora, l'impegno nella vita religiosa comportava solo una promessa, una *professio*, con cui si accettava un determinato tenore di vita. L'impegno al celibato, o « voto di verginità », era spesso menzionato esplicitamente. Negli Ordini nuovi, ed innanzitutto tra i Francescani, la formula di professione rende espliciti i tre voti diventati tradizionali, povertà, castità e obbedienza. Contemporaneamente, la distinzione già nota in precedenza tra il « semplice voto » — o voto semplice — di castità (non ufficialmente riconosciuto dalla Chiesa) e il voto solenne (riconosciuto e consacrato dalla Chiesa con gesto rituale) si accentua. Questa distinzione si allarga poi agli altri due voti. Siccome tutti i grandi Ordini monastici avevano la professione *solenne*, ben presto si fece strada l'idea che senza i tre voti solenni (alcuni dei quali potevano anche essere espressi implicitamente) non ci fosse consacrazione religiosa, e che questi tre voti — chiamati d'ora innanzi i tre « voti essenziali » dello stato religioso — fossero una condizione *sine qua non* di questo « stato ». Per le religiose, la situazione fu ancor più restrittiva a partire dal XIII secolo, poiché i voti solenni (costitutivi dello stato religioso) furono indissolubilmente legati all'obbligo della clausura papale stretta.

Questa sistematizzazione e i quadri legislativi rigidi da essa scaturiti non ci sorprenderanno, se ricordiamo che questo nuovo incremento della vita religiosa affonda le sue radici nella riforma gregoriana che fu per la Chiesa un periodo d'istituzionalizzazione e di centralizzazione, caratterizzato da uno sviluppo molto forte del diritto canonico. Sulla nuova concezione giuridica dei voti si innestò una nuova teologia della vita religiosa fondata sulla nozione dei « tre consigli evangelici », teologia che ha dominato fino ai nostri giorni. Tuttavia, essa sta cedendo il passo ad una visione più globale del dato evangelico sulla vita perfetta.

La vita religiosa è ormai considerata molto più come uno *stato* che come una *vita*, e questo fatto tradisce una preoccupazione tutta medievale. Sono riconosciuti come religiosi solo coloro che soddisfano le esigenze richieste per far parte di questo « stato »; e non è riconosciuta la possibilità di vivere i consigli evangelici fuori di questi rigidi quadri. Però, la vita, quando è abbastanza forte, è in grado di rompere gli schemi troppo rigidi e sa crearsi le *proprie* leggi. Accanto alla vita religiosa ufficiale si sviluppa tutto un movimento, che annuncia le forme di vita di molte nostre Congregazioni moderne. I Terziari di S. Francesco e di S. Domenico sono i primi a dar vita a questo movimento. Alcuni di essi, in numero sempre maggiore, non tardarono ad adottare la vita comune, con legami giuridici più o meno stretti. Accadeva perfino che facessero voto di celibato. L'organizzazione di questi movimenti fu molto favorita dall'approvazione concessa nel 1289 da Niccolò IV alla Regola dei Terziari dell'Ordine di S. Francesco. Queste comunità praticarono spesso i « tre voti », anche se essi non erano « solennemente riconosciuti ».

Nei secoli XIV e XV una profonda crisi di civiltà investe l'Occidente cristiano. L'ideale unitario della « cristianità » medievale perde mordente in favore di un nuovo ordinamento, quello delle unità politiche a raggio nazionale, territoriale (principati, ducati, repubbliche) o cittadino (città libere dell'impero). Questi cambi non avvengono generalmente senza lotte. Per colmo di sventura in questo « autunno del Medioevo », la peste nera si aggiunge alle guerre e ad altre calamità e uccide, da sola, un terzo della popolazione europea. Turbata e colpita da queste sventure, nonché dallo scisma (1378-1417) e dall'affermarsi delle idee conciliari, la Chiesa, non meno della società civile, attraversa un nuovo tormentoso periodo di travaglio e di decadimento. Anche gli Ordini religiosi (ad eccezione dei Certosini e in parte dei Cistercensi) subiscono un deplorabile declino nel campo della disciplina religiosa, della ricerca scientifica e dello zelo apostolico.

Tuttavia già verso la fine del XIV secolo e lungo il XV secolo cominciano a formarsi in diversi Ordini religiosi « *attive cellule di autoriforma* », dette « Osservanze », le quali richiamano l'atten-

zione sul dissidio esistente fra l'ideale evangelico professato e il languore od anche l'infedeltà della vita vissuta.

Questo limitato slancio di rinnovamento fa sorgere nell'Ordine benedettino le congregazioni per la riforma di S. Giustina a Padova, di Valladolid, di Chézal-Benoit, di Melk e di Bursfeld; presso gli Eremitani agostiniani, quelle di Lecceto, di S. Giovanni a Carbonara, di Perugia, di Genova, di Zamponi, la lombarda e la sassone in Germania; tra i Serviti, quella di monte Senario.

Anche gli Ordini mendicanti dei Domenicani, dei Francescani e dei Carmelitani sono scossi da impulsi rinnovatori. La riforma del Savonarola, che non ha successo duraturo in Italia, si afferma tra i Domenicani della Spagna. All'interno del francescanesimo, il movimento dell'Osservanza, iniziato nel 1378 da Paolo Trinci da Foligno e guidato nel XV secolo da S. Bernardino da Siena, da S. Giovanni da Capestrano e da Giacomo della Marca, raggiunge un tale sviluppo che Leone X con la bolla *Ite vos in vineam* (29 maggio 1517) lo separa dai Conventuali e lo eleva a dignità di ramo autonomo del vecchio tronco francescano.

Gli autori di questi moti di riforma non elaborano grandi progetti. Essi insistono sulla necessità di un maggior impegno nella santificazione personale attraverso il ripristino di una ordinata vita di comunità secondo lo spirito delle regole, le quali esprimono ciascuna, a suo modo, una particolare maniera di imitare l'esempio di Cristo e di sintonizzarsi con la volontà del Padre celeste.

Tra le nuove fondazioni di famiglie religiose va ricordata l'associazione dei *Fratelli della vita comune*, affiancata dal ramo femminile delle *Sorelle della vita comune*, sorti ad opera del diacono Gerardo Groote († 1384), coadiuvato dal canonico di S. Pietro a Utrecht, Fiorenzo Radewijns. I Soci, mentre si propongono di attendere al loro perfezionamento spirituale, si dedicano pure all'apostolato dell'esempio, della scuola e della predicazione, e alla trascrizione e miniatura di libri. Alcuni discepoli del Groote fondano a Windesheim una Congregazione di canonici regolari, la quale verso la fine del Quattrocento contava 84 conventi maschili e 13 femminili.

I Fratelli della vita comune e i canonici di Windesheim diffondono nei Paesi Bassi, nella Germania meridionale e altrove un nuovo slancio di vita cristiana, noto col nome di *Devotio*

moderna. Il termine indica un moto di rinnovamento spirituale, proteso a favorire un più conscio impegno personale nella vita cristiana per mezzo della scelta di Gesù Cristo a modello. ,

Movimenti simili a quello « devoto » si sviluppano pure nell'Europa meridionale. Due gruppi inizialmente laici, si trasformano poi in veri Ordini religiosi: i *Gerolamiti*, originatisi da quattro Congregazioni di eremiti, sorte in Spagna e in Italia nei secoli XIV e XV, e orientatesi alla recita dell'ufficio corale, allo studio e all'apostolato; e i *Gesuati*, fondati a Siena verso il 360 dal beato Giovanni Colombini e dediti all'esercizio della penitenza e dell'assistenza agli infermi.

Verso il 1460 S. Francesco da Paola, che impressiona i contemporanei per la sua vita austera e penitente, fonda l'ordine dei *Minimi* cui lascia una regola assai rigida di ispirazione francescana.

Contemporaneamente nel campo femminile si moltiplicano le società di « suore grigie » o di « suore nere », nel nord della Francia e nel Belgio. Sono Congregazioni ospedaliere i cui membri si impegnano perfino a curare gli ammalati a domicilio. Esse emettono, e pubblicamente, i tre voti di religione; ma non sono considerate « religiose », perché i voti non sono solenni e manca la clausura papale. Questo fatto, peraltro, le preserva dalle esigenze dei canonisti!

3. Dal XVI al XX secolo

All'inizio del XVI secolo, da ogni parte, i mistici e i profeti invocano una riforma, finché, non giungendo la riforma ufficiale, Lutero pone mano alla sua propria. Ma anche in seno alla Chiesa, in vari ambienti, molto prima della riforma ufficiale di Trento, alcune anime fervorose non si sono limitate a sentire e a proclamare la necessità di una riforma, ma si sono messe esse stesse all'opera. All'inizio del secolo, proprio mentre stava maturando la Riforma protestante, sussulti di fervore scuotevano qua e là la Chiesa. È significativo il fatto che pii cristiani si riunissero un po' dappertutto per leggere la Scrittura, discutere di teologia e di mistica e affrontare tutti i problemi della Chiesa. La più celebre di queste associazioni fu l'*Oratorio del divino Amore*, creatasi verso il 1510-1520 in una piccola chiesa di Trastevere a Roma: essa fu

alla base di parecchie fondazioni religiose propriamente dette. Contemporaneamente, il movimento di riforma che scuoteva la maggior parte degli Ordini antichi, si estende. Questa riforma segue un po' dovunque lo stesso processo. I grandi Ordini sono corpi immensi che non hanno più sufficiente linfa vitale per rinnovarsi. Allora Dio suscita uomini carismatici che riformano una comunità, una casa, e attorno a questa cellula iniziale raggruppano poi altre case, fino a creare a poco a poco una Congregazione. Un esempio caratteristico all'inizio del XVI secolo lo abbiamo nella riforma dei Camaldolesi ad opera del beato Giustiniani.

Già prima del Concilio, questo vento di riforma fu accompagnato dalla fondazione di nuove comunità, ed in particolare dalla creazione dei *chierici regolari*. Sia gli Ordini mendicanti che i canonici regolari, pur consacrando all'apostolato attivo, avevano conservato un tenore di vita abbastanza vicino a quello dei monaci. Il clero secolare quindi, quello delle parrocchie, era sempre stato appena sfiorato da questi movimenti di riforma della vita clericale. Le nuove comunità di chierici regolari raggruppavano in fraternità i sacerdoti che si consacravano al ministero ordinario e che volevano vivere i consigli evangelici, pur rimanendo nel clero parrocchiale e condividendone la vita. Nacquero così, gli uni dopo gli altri, i *Teatini* di S. Gaetano da Thiene e di Giovanni Pietro Carafa, i *Barnabiti* di S. Antonio Maria Zaccaria, i *Somaschi* di Gerolamo Emiliani, ed altri ancora. Parecchie di queste nuove Congregazioni ebbero una fondazione femminile parallela alla loro. Queste comunità femminili realizzavano già ciò che S. Francesco di Sales non sarebbe riuscito ad attuare con le sue *Visitandine*: vivere non un'esistenza chiusa in un chiostro, come era sempre avvenuto per le religiose, ma impegnarsi ad affiancare il clero in opere di carità, d'insegnamento e di apostolato. Dobbiamo ammettere però che acquistarono una certa importanza solo quelle comunità che accettarono ben presto il genere di vita degli Ordini antichi, a cominciare dalla clausura papale, come avvenne in Francia per le *Orsoline*.

La più importante fondazione di questo periodo fu ovviamente quella della *Compagnia di Gesù*. Con la sua milizia messa al servizio del Papa per lavorare in tutta la Chiesa, con i suoi religiosi che in nulla si distinguevano dai sacerdoti secolari, con la

grande libertà d'azione lasciata ai singoli membri in seno ad un Ordine fortemente strutturato, per la prima volta la vita religiosa si liberava totalmente dalle strutture monastiche in cui si muoveva da quando la riforma carolingia aveva ristretto la pratica riconosciuta dei consigli evangelici alla sola forma monastica. Come tutte le grandi fondazioni di questo genere, la fondazione di Ignazio di Loyola era frutto di una lunga evoluzione. Era preparata da tutto il movimento di riforma che animava la Chiesa già da qualche decennio.

Nella XXV sessione, il Concilio di Trento trattò unicamente di coloro che erano considerati religiosi di diritto: *De Regularibus et Monialibus*, cioè dei religiosi e delle religiose a voti solenni. Elaborò tutto un arsenale di regolamenti, di prescrizioni e di sanzioni per riformare la vita religiosa. Benché lo stesso grande Papa riformatore Pio V si sia consacrato a questa missione, non pare che questa riforma di carattere giuridico ed istituzionale, simile a quella di Aix-la-Chapelle, abbia avuto, in sé, grandi risultati. Se, effettivamente, la riforma della vita religiosa venne attuata, ciò è legato al fatto che, già prima del Concilio, gli Ordini religiosi erano stati permeati da un soffio di rinnovamento e questo soffio andava intensificandosi. La riforma più clamorosa fu certamente quella del Carmelo, realizzata dall'infaticabile ed attiva mistica Teresa d'Avila e dal suo fedele amico e collaboratore Giovanni della Croce.

In questo stesso periodo, assistiamo ancora ad alcune nuove fondazioni. Notiamo, tra le altre, quella dell'*Oratorio* di Filippo Neri, così simpatico, così allegro e così sconcertante. Questo *Oratorio* è la prima realizzazione di ciò che oggi chiameremmo una Società di vita comune senza voti. Ecclesiastici e laici pii, soggetti alla medesima semplicissima regola, vivono in unione di preghiera e di azione, senza nessuna disciplina esteriore imposta, senza un rigido regolamento, senza altro vincolo oltre quello che nasce dal vicendevole affetto e dal contatto quotidiano.

La riforma di Pio V ebbe come effetto di centralizzare ancor più la vita religiosa che d'ora in poi dipenderà sempre più dall'autorità ecclesiastica ed in particolare dalla Congregazione dei Vescovi e Regolari, la cui azione avrebbe ottenuto un livellamento sempre maggiore delle Congregazioni e degli Ordini reli-

giosi. Questa riforma rese di nuovo molto precaria la vita delle comunità di Terziarie o di religiose « secolari » che si erano andate creando nei secoli precedenti, affiancando la vita religiosa propriamente detta. A causa di certi abusi, il Papa prese una misura radicale e, con la costituzione *Circa Pastoralis* del 1566, ordinò innanzi tutto che la clausura fosse strettamente osservata in tutti i monasteri, poi fece invitare le Terziarie od altre comunità analoghe, che non avevano i voti solenni, a pronunciarli e quindi ad adottare la clausura papale. In casi particolari, i vescovi erano autorizzati a permettere che queste comunità continuassero nel loro tenore di vita, ma con la proibizione di accettare novizie... Fortunatamente questa disposizione non fu applicata alla lettera, ed alcune comunità perseverarono sempre, benché in numero ridotto. Ma le resistenze furono lunghe e numerose. Nel 1572, Gregorio XIII confermava le disposizioni adottate da Pio V riguardo alle religiose, e nel 1592 la Congregazione dei Vescovi e Regolari permetteva ai vescovi di proibire perfino la vita comune alle Terziarie che non volessero accettare la clausura papale.

La fondazione della Compagnia di Gesù aveva introdotto una novità importante in questo ordine di cose.¹¹ Non soltanto gli scolastici e i fratelli coadiutori, per un periodo abbastanza lungo di prova, dovevano limitarsi a fare i voti semplici, ma la Compagnia era composta da due categorie di professi, gli uni legati dalla professione solenne dei quattro voti, gli altri da una professione di voti semplici. Nel 1584, una solenne dichiarazione di Gregorio XIII fece cadere l'obiezione secondo la quale tutti i professi a voti semplici non erano « veri » religiosi; ma per quasi tre secoli i canonisti continuarono a vedere in questo uno specialissimo privilegio.

Quando, all'inizio del XVII secolo, S. Francesco di Sales ebbe l'idea di una comunità di religiose che non vivessero dietro le mura di un chiostro, ma che si dedicassero all'esercizio della carità nel mondo, l'opposizione all'apostolato delle religiose fuori della clausura e senza voti solenni era ancora così viva che le sue

¹¹ Cfr. il recente studio di E. OLIVARES, *Les vœux des premiers étudiants jésuites*, in *Vie cons.* 41 (1969) 233-238.

Visitandine dovettero accettare la vita di suore di clausura. Ciò che non era riuscito ad ottenere S. Francesco di Sales, l'ottennero S. Vincenzo de' Paoli e Luisa de Marillac con la fondazione delle *Figlie della Carità*. Essi trovarono la soluzione giusta: ignorando le distinzioni dei canonisti e rassegnandosi ad essere private del nome di « religiose », le Figlie della carità si limitarono ad emettere voti privati e così, sotto forma di una Società di pie donne senza voti pubblici, poterono godere della libertà dei figli di Dio e integrare il servizio dei poveri ad un'autentica pratica dei consigli evangelici. L'avvio era stato dato, e sia in Francia che in Germania parecchie Congregazioni analoghe assicurarono, soprattutto nell'insegnamento e nella cura dei malati, l'esercizio della carità cristiana, a maggior gloria della Chiesa... e dello stato religioso da cui erano ufficialmente rigettate.

Per tutto il XVII secolo, le comunità sia maschili che femminili si moltiplicarono a tal punto che sarebbe temerario cercare di enumerarle. In generale, non si tratta di religiosi o di religiose in senso stretto, ma sono approvati dai vescovi e spesso perfino la Santa Sede ratifica i loro *Statuti*, pur non approvando gli Istituti in quanto tali... Si sarebbe contravvenuta la decisione di Pio V!

Con la Rivoluzione francese, l'Europa corse il rischio di cadere in una nuova notte, e, almeno in Francia, si ebbe la scomparsa quasi totale della vita religiosa organizzata. In questa situazione particolarissima nacque una fondazione originale, che è, nel passato, l'esempio più bello di ciò che oggi sono gli Istituti secolari.¹² Il Padre de Clorivière, per le circostanze che rendevano impossibile in Francia la vita religiosa ordinaria, pensò di fondare comunità i cui membri non portassero alcun segno distintivo, nessun abito, vivessero in seno alle loro famiglie, assolvessero la loro normale funzione nella società, ma che in questo modo, senza essere conosciuti da nessuno, continuassero l'opera dei religiosi e delle religiose espulse.

Dopo la Rivoluzione, i vescovi e i Papi dovettero aprire gli occhi all'evidenza e riconoscere l'utilità e la necessità delle comunità

¹² Cfr. M. PARODI, *Le charisme du Père de Clorivière*, in *Vie cons.* 41 (1969) 95-112.

senza clausura che, con vero zelo, si dedicavano alle opere di misericordia, all'insegnamento e alla evangelizzazione, specialmente in terra di missione. Il movimento di rinascita religiosa, che seguì la Rivoluzione, favorì il loro moltiplicarsi. Mentre il diritto riconosceva come religiosi unicamente gli Ordini a voti solenni e con clausura, i vescovi e la Santa Sede, per tutto il XIX secolo, approvano a dozzine le Congregazioni religiose a voti semplici, continuando però ad affermare che non sono « Congregazioni religiose propriamente dette ». Ricordiamo, a modo di esemplificazione, la Congregazione di Santa Croce, fondata nel 1837 ed approvata definitivamente dalla Sede Apostolica il 18 giugno 1855; i Missionari del Cuore Immacolato di Maria (Claretiani), istituiti il 16 luglio 1849 ed approvati l'11 febbraio 1870; e la Società di S. Francesco di Sales (Salesiani), fondata da S. Giovanni Bosco il 18 dicembre 1859 ed approvata il 1° marzo 1869. Finalmente, la costituzione *Conditae a Christo* di Leone XIII del 1900 e le *Normae* della Congregazione dei vescovi e regolari del 1901 adattarono il diritto alla vita, riconoscendo come religiose le Congregazioni a voti semplici.

D'altra parte, queste *Normae* sistematizzavano al massimo il concetto di vita religiosa; entravano nei particolari dell'organizzazione delle Congregazioni e degli Ordini, e presentavano un modello preciso di Costituzioni. Nelle revisioni delle Costituzioni eseguite allora, parecchi Ordini e Congregazioni perdettero quasi totalmente l'originalità del loro carisma proprio.

Contemporaneamente, il laicato acquistava una coscienza sempre più profonda di sé e della sua vocazione in seno al Popolo di Dio. Il cattolicesimo sociale si sviluppò unitamente all'Azione cattolica. Questo inserimento dello spirito evangelico in tutte le classi della società prepara il riconoscimento ufficiale di una forma di vita evangelica che esisteva da molto tempo e che si andava lentamente organizzando: gli Istituti secolari. Nella Chiesa vi sono sempre stati fedeli desiderosi di vivere integralmente le esigenze più radicali della vita evangelica, ma che, per un concorso di circostanze particolari o per una vocazione personale del Signore, dovevano rimanere nel mondo e continuare ad assolvere la loro funzione nella società. È comprensibile che essi abbiano sempre cercato di riunirsi in pie associazioni o società. A partire dal XIX

secolo, parecchie di esse cercarono di ottenere da Roma un'approvazione che riconoscesse il loro valore morale e religioso e che fosse una garanzia per quelli e per quelle che desideravano aderirvi. Sventuratamente, il loro tenore di vita non quadrava con le nozioni canoniche della vita religiosa né con la nuova nozione che la vita si sforzava d'imporre tra mille difficoltà ai canonisti della curia: quella di « Congregazione a voti semplici ». Un decreto del 1889, della Congregazione dei Vescovi e Regolari, si limita a lodare il fine di simili associazioni e a dichiarare che al massimo si potrà conferire loro il titolo di « pie associazioni ». Solo nel 1947, Pio XII, con la costituzione *Provida Mater Ecclesia*, riconoscerà ufficialmente gli Istituti secolari come stato di perfezione e darà loro uno statuto giuridico.

I teologi hanno molto discusso per sapere se i membri di questi Istituti secolari fossero « religiosi » o « laici ». Fu somma cura degli stessi membri conservare il loro carattere laico e riuscirono di stretta misura a fare inserire nel n. 11 del decreto *Perfectae Caritatis* un inciso in cui si afferma esplicitamente che essi non sono Istituti religiosi benché permettano un'autentica e completa professione dei consigli evangelici nel mondo, professione riconosciuta dalla Chiesa.¹³

4. Insegnamento della storia e compito attuale

Gettando uno sguardo d'insieme sull'evoluzione della vita religiosa, si possono distinguere con facilità due grandi periodi, uno che va dalle origini fino al X secolo e l'altro che va dalla riforma gregoriana fino ai nostri giorni.

Il primo periodo, dopo qualche tempo di rapida e vasta espansione, è caratterizzato dalla riduzione del ventaglio delle forme di vita religiosa. Nei primi secoli, cristiani di tutte le classi sociali si applicano a vivere radicalmente la loro vita cristiana in conformità ai consigli evangelici. Essi continuano a rimanere nella società oppure si ritirano nella solitudine; si riuniscono in fraternità

¹³ Cfr. J. BEYER, *Gli Istituti secolari*, in *Il rinnovamento della vita religiosa* a cura di G. M. R. TILLARD e Y. M. G. CONGAR (trad. it.), Vallecchi, Firenze 1968, 325-333.

oppure vivono da eremiti; sono ecclesiastici oppure laici. La vita religiosa non è assente da nessuna forma di vita sociale, anzi, assume essa stessa tutte le forme. A poco a poco, il monachesimo si sviluppa straordinariamente e questo sviluppo suscita uno sforzo legislativo, che gradatamente fa della vita religiosa uno « stato di vita » ufficialmente riconosciuto, e finisce col ricusare questo riconoscimento alle forme non monastiche della vita religiosa. Infine, con la riforma carolingia, il monachesimo stesso, almeno in Occidente, è ridotto ad un comune denominatore.

Questo movimento di « riduzione » non è dovuto al semplice fatto dello sviluppo straordinario del monachesimo. È legato innanzitutto ad un raffreddamento del carisma, il quale non è certamente estraneo ad uno sviluppo numerico troppo vasto e troppo rapido. Neppure la legislazione, in sé, è stata causa di questo raffreddamento e di questa riduzione del ventaglio delle forme di vita religiosa. I grandi movimenti monastici, come quelli di Pacomio e di Basilio, infatti, avevano saputo strutturarsi saggiamente per favorire l'espansione e la sopravvivenza del loro carisma. La sclerosi sopraggiunge quando, per mancanza di vitalità spirituale e per la degradazione dell'istituzione, si deve imporre dall'esterno una legislazione per salvaguardare ciò che S. Benedetto definisce una certa « *honestas morum* » (RB c. 73).

A partire dall'XI secolo, affiora un movimento in senso inverso che dura fino ai nostri giorni. Per esigenze interne, e nel quadro della grande riforma gregoriana, il monachesimo riprende a differenziarsi. Poi, al suo fianco, riappaiono nuove forme di vita religiosa, e si assiste quindi ad una specie di graduale « riconquista » del diritto all'esistenza nell'ambito della Chiesa istituzionale per ogni forma di vita consacrata, riconquista che si è protratta fino ad oggi. I canonici regolari hanno per primi unito la pratica dei consigli evangelici al servizio di una Chiesa locale; gli Ordini mendicanti la uniranno poi all'apostolato nella Chiesa universale; infine, innumerevoli forme di vita religiosa non di clausura si inseriranno di fatto nella cerchia della Chiesa e finiranno con l'essere da essa riconosciute di diritto, in capo a parecchi secoli. Finalmente, con gli Istituti secolari, abbiamo il riconoscimento ufficiale di uno stato di perfezione evangelica nel mondo, fuori dei quadri della vita religiosa canonica.

Questo periodo ha avuto inizio con le riforme monastiche dell'XI secolo; esse, a loro volta, sono nate dalla grande riforma gregoriana. Orbene, noi conosciamo la spiccata tendenza di questa riforma verso la centralizzazione e l'istituzionalizzazione. Nell'ambito di uno Stato civile accaparratore, la Chiesa poteva conservare la propria libertà — o riacquistarla — solo istituzionalizzando fortemente se stessa. Anche la vita religiosa dovette adattarsi ai rigidi quadri dello *stato* religioso, rinunciando così, come prima conseguenza, alla sua spontaneità carismatica. Questa nozione di stato religioso e questi quadri si sono mantenuti fino ai nostri giorni; invece, la riconquista del pluralismo delle forme obbligò a creare periodicamente nuove « dimore » in questo edificio, e nuove specie all'interno del genere, per dissezione del concetto. Dopo aver distinto lo stato di vita contemplativa dallo stato di vita attiva (e lo stato di vita mista, per coloro che non entravano in alcuna di queste categorie), si distinsero gli Ordini dalle Congregazioni, e queste furono ancora distinte in base alla diversità dei loro fini « secondari ». Ogniqualvolta una nuova forma di vita religiosa veniva imposta dalla vita, si richiedeva ai canonisti un'autentica ginnastica per trovarle un posto all'interno di queste strutture. E siccome la duttilità non sembra essere la peculiarità propria degli uomini di legge, questa ginnastica è sempre stata laboriosa e lenta.

I teologi furono facilmente portati a considerare questi quadri come costitutivi dello stato religioso. E poiché la tendenza medievale esigea che ogni dato storico fosse considerato acquisito una volta per sempre, ogni evoluzione della vita religiosa era destinata ad aggiungere forme nuove alle antiche. Infatti, chi avrebbe osato rimettere in causa forme già ufficialmente approvate dalla più alta autorità ecclesiastica? Inoltre, tolto il caso della repressione di abusi evidenti, ogni riforma poteva sfociare in una scissione dell'Ordine in due o parecchie osservanze: antica o nuova osservanza, calzati o scalzi, con o senza barba, ecc.

È nella vita religiosa che la Chiesa ha vissuto in maniera più acuta la tensione — naturale nel suo ambito — tra il carisma e l'istituzione. Il carisma della vita religiosa, come ogni carisma, doveva istituzionalizzarsi per sopravvivere. Poiché la perfetta armonia tra il carisma e l'istituzione è impossibile su questa terra,

si assiste nella storia ad una specie di va e vieni, di avvicinamento tra l'asfissia del carisma ad opera delle istituzioni diventate troppo pesanti, e l'esplosione delle istituzioni sotto la spinta vitale del carisma, per arrivare a nuove istituzioni — il tutto intersecato da periodi di relativo equilibrio.

Il carattere carismatico della vita religiosa traspare molto chiaramente da questa evoluzione. Mai l'autorità gerarchica ha creato una nuova forma di vita religiosa, e sempre la riforma decretata per via di autorità si è limitata ad impedire il peggio. Ogni volta che nella Chiesa la vita religiosa nasce o viene riformata, sempre troviamo alla base di questa nascita o di questo rinnovamento una persona carismatica o più persone carismatiche mosse irresistibilmente dallo Spirito. Le vere riforme, quelle che portano frutti ed aprono nuove vie, sono le riforme spirituali. Il cuore della riforma è la riforma del cuore.

Il compito che si presenta oggi ai religiosi è immenso. Gli Ordini e le Congregazioni che, essendosi affrettati a rivedere il testo delle Costituzioni o dei costumieri, credono di aver compiuto il loro sforzo di rinnovamento, rischiano seriamente di aver fatto un buco nell'acqua. È necessario, innanzi tutto, suscitare un rinnovamento spirituale il quale genererà, a poco a poco, le strutture indispensabili alla vita. Cominciare con la riforma delle strutture, senza preoccuparsi sufficientemente della riforma spirituale, significa mettere l'aratro davanti ai buoi.

Come al tempo di Gregorio VII, noi ci troviamo ad una svolta importante nella storia della civiltà. Sono mutate le basi su cui la società si fondava, e la Chiesa, a partire dal Concilio Vaticano II, ha incominciato ad interrogarsi sulla sua identità, per crearsi nuove basi in questo mondo in evoluzione. Un'identica ricerca della loro identità s'impone agli Ordini religiosi. Non si tratta di continuare a moltiplicare le forme di vita religiosa e le « osservanze » in seno ad uno stesso Ordine. In fin dei conti l'immaginazione umana è limitata, e le nuove fondazioni sarebbero destinate a copiare dalle comunità esistenti. Piuttosto, occorrerebbe fare il punto sulla grande evoluzione da noi descritta, ritornando ad una maggiore unità nell'ambito di un pluralismo coscientemente riscoperto. Si giungerà necessariamente a domandarsi se vi sia posto per parecchi Ordini giuridicamente distinti in seno alla grande fami-

glia monastica; se sia opportuno conservare tanti Istituti di suore addette agli ospedali o insegnanti, Istituti che hanno la stessa forma di vita e Costituzioni praticamente intercambiabili, e che devono assicurare tutti il mantenimento di un'importante curia generalizia, ecc.

Oggi, dai canonisti, non ci attendiamo più un adattamento tardivo della situazione giuridica allo stato di fatto imposto dalla vita, ma l'elaborazione di quadri non troppo rigidi da permettere alla vita di svilupparsi in essi liberamente sotto la direzione dello Spirito. In definitiva, lo *stato* religioso è solo un concetto, anche se significativo. Ciò che esiste, concretamente, sono i religiosi, uomini e donne che sono stati personalmente chiamati dal Cristo e che devono dare a questa vocazione una risposta personale. Lo Spirito non parla alle istituzioni, ma agli uomini. La preoccupazione maggiore non deve essere quella di conservare o di adattare uno stato, ma di promuovere una vita.

Sotto il pontificato di Paolo III, la « Commissione di Riforma », incaricata di preparare il Concilio di Trento, propose la soppressione pura e semplice di tutti gli Ordini esistenti! Misura radicale che non fu adottata dal Concilio — ed a ragione — perché ogni evoluzione reale deve realizzare la sintesi di una continuazione e di una rottura. Però è vero che qualche cosa deve sempre morire, perché la vita risorga. Se il chicco di grano non muore... Il dramma e le sofferenze di molti Ordini religiosi ai nostri giorni, ci permettono d'intravedere i segni di una vita nuova.

II. PER UN RITORNO ALLE ORIGINI DELLA VITA RELIGIOSA: CONTRIBUTI DEL MONACHESIMO ANTICO

O. Rousseau, o.s.b.

In una raccolta di studi sul rinnovamento della vita religiosa, che voglia tener conto del monachesimo orientale e delle sue tendenze di fondo, bisogna subito fare un'osservazione. Il monachesimo orientale sta alla base di tutte le forme della vita religiosa sia in Occidente che nelle altre parti del mondo almeno attraverso l'influsso esercitato dalla vita di S. Antonio del deserto, il padre dei monaci. A questa vita ci si deve sempre riferire quando si vuol parlare dell'origine della vita religiosa. Difatti S. Antonio è il prototipo di tutti coloro (uomini e donne) che hanno sentito la chiamata evangelica a « seguire il Cristo » in una forma diversa dal ministero degli Apostoli continuato attraverso la gerarchia.

È dunque giusto cominciare dallo studio di *questo* monachesimo.

Spesso però, quando si vuol parlare delle origini della vita religiosa, si accenna anche agli asceti ed alle vergini che, nei primi tempi del cristianesimo, vivevano appoggiandosi a gruppi di « fratelli ». Ma questi gruppi non hanno lasciato tracce durature e sono stati assorbiti dal monachesimo in sviluppo, sicché il punto di partenza resta sempre il monachesimo stesso. Già Pio XII lo aveva ricordato nel 1958 alla conclusione di un Congresso: « Il monachesimo orientale, anche se ha conservato delle preziose caratteristiche tutte sue, è all'origine delle altre forme di monachesimo cristiano e la sua influenza si sente più o meno in tutti i grandi Ordini religiosi ». ¹ E le stesse idee sono state riprese dal Vaticano II che parla dell'Oriente in questi termini: « Ivi, infatti, fin dai gloriosi tempi dei Santi Padri fiorì quella spiritualità monastica, che si estese poi all'Occidente, e dalla quale, come da sua fonte, trasse origine la regola monastica dei latini e in seguito ricevette di tanto in tanto nuovo vigore ». ²

¹ Citato nel volume *Il monachesimo orientale* (Orientalia Christiana Analecta, 153), Roma 1958, 13-14.

² Decreto *Unitatis Redintegratio*, n. 15.

Bisogna notare però che la vita ritirata di tipo orientale è stata solo uno dei poli di attrazione per la pratica della vita evangelica « perfetta ». Ben presto l'esempio della prima comunità di Gerusalemme (che viene descritta negli *Atti* degli Apostoli) si è venuta ad aggiungere come secondo polo che agiva contemporaneamente al primo. Nella storia e nello sviluppo del monachesimo, si può così constatare un alternarsi dialettico delle due tendenze col prevalere ora dell'uno ora dell'altro modello di vita secondo le diverse necessità della Chiesa e delle anime, oppure secondo che ci fosse bisogno di rinnovare la vita dei monaci o di adattarla ai tempi.

Anche nella fondazione degli Ordini religiosi (o nella riforma di quelli esistenti) talvolta si attribuiva grande importanza alla vita di solitudine con Dio (monachesimo orientale) e tal'altra alla pratica della carità comunitaria (tendenza apostolica) o verso i bisognosi del momento. In ogni caso sia all'una che all'altra tendenza veniva dato tutto il suo valore. Da questo alternarsi di tendenze è nata la distinzione (utile anche se discutibile) tra vita attiva e vita contemplativa all'interno dell'unica vita religiosa. Oggi poi i problemi suscitati dai « rapporti tra Chiesa-mondo » stanno introducendo delle complicazioni nuove in questa duplice tendenza di fondo della vita religiosa.

1. Dai deserti dell'Egitto a S. Benedetto

In questo studio, come punto di riferimento, mi servirò della regola di S. Benedetto e della vita benedettina, perché il soggetto mi è più familiare. Del resto esse, nella loro storia, hanno rivelato e rivelano ancora oggi, accanto ad una tendenza contemplativa che è tradizionale, un'altra tendenza verso l'attività e tutte e due le tendenze, in qualche modo almeno, sono non dirò rifiutate ma almeno discusse dai nostri contemporanei.

La regola benedettina è fatta per dei monaci che desiderano inserirsi nella tradizione primitiva del monachesimo, le cui idee fondamentali sono: la solitudine, la preghiera e la pratica della mortificazione. Ma le circostanze storiche hanno condotto spesso (e conducono ancora oggi) i discepoli di S. Benedetto in direzioni

diverse, in quanto l'azione — anche se non è accettata per principio come prevalente — è riconosciuta legittima per il bene della Chiesa. È certo però che attraverso Cassiano, le *Vitae Patrum*, gli Apoftegmi ed altri documenti classici, la regola benedettina si situa nella tradizione del vecchio monachesimo che deriva da S. Antonio e da quelli che lo hanno seguito. Perciò quando essa si vuol rifare alle sue vere origini è là che deve tornare per « rifornirsi ».

Si deve notare subito però che la regola si collega con la tradizione del deserto, ma vi apporta alcune precisazioni. Ne faremo rilevare una che è d'importanza capitale, anche se non le si è sempre prestata tutta quell'attenzione che le si deve invece dare oggi nel momento in cui si operano molti cambiamenti che toccano non soltanto i monaci, ma tutta la vita religiosa. La regola benedettina fa parte di tutta quella corrente di regole monastiche che in Occidente hanno reagito con dinamismo straordinario contro la dissoluzione e la decadenza delle generazioni monastiche anteriori.³ Questi mali gli Orientali li avevano sperimentati già molto prima del Concilio di Calcedonia ed i Romani stessi — al tempo di S. Gerolamo — li avevano stigmatizzati col loro disprezzo e sarcasmo.⁴

Contro i cattivi monaci S. Gerolamo usa il vocabolario di Cassiano, quello stesso che S. Benedetto adopererà nel primo capitolo della sua regola: prova evidente che ai suoi tempi bisognava ancora reagire contro la cattiva fama dell'istituzione monastica e che non la si poteva presentare degnamente senza purificarla dai suoi abusi o circondarla di precauzioni.

La prima di queste precauzioni sarà una *regola*, « la Regola » e la seconda un *Abate*, « l'Abate », un po' diverso dall'abate del deserto e con un potere centralizzato ben preciso. Bisognava inoltre anatematizzare i monaci decaduti, quelli cioè che venivano chiamati « sarabaiti », perché vivevano a modo loro secondo i capricci del momento (*pro lege eis est desideriorum voluptas*),

³ Queste regole si possono trovare nel *Codex Regularum* di S. Benedetto d'Aniane, Holstein, in PL 103,730ss.

⁴ S. GEROLAMO, *Epist. ad Paulam*, in PL 22,472.

perché erano « girovagli » da un posto all'altro (*semper vagi et numquam stabiles*), falsi eremiti non formati all'ascesi dalla scuola del monastero (*probatione diuturna*): insomma monaci falsi che negavano nella vita il significato della « tonsura » che avevano ricevuto.

Non si può ammettere che S. Benedetto abbia introdotto nella sua regola questo primo capitolo veramente duro⁵ contro le falsificazioni della vita monastica semplicemente perché così si soleva fare d'abitudine, cioè senza che se ne sentisse la necessità e l'urgenza. Egli viveva, è vero, molto tempo dopo S. Gerolamo, ma — come racconta S. Gregorio — aveva conosciuto per esperienza una scellerata specie di monaci che avevano tentato di avvelenarlo e che egli aveva abbandonato. Bisogna dunque pensare che è per una reazione voluta che la regola oppone nuovamente ai travisamenti molteplici del monachesimo il solo vero modo di essere monaci in quel momento: il cenobitismo.

Il cenobitismo previsto dalla regola non soltanto reagisce contro le forme decadenti della vita monastica, ma crea tra i monaci un'emulazione nella carità e nello zelo per mantenere una organizzata e servizievole vita comune. Questa carità si oppone alle tendenze egoistiche della natura, accresce la gioia tra i fratelli e realizza l'ideale evangelico.

Perché il cenobitismo sia possibile, secondo S. Benedetto occorrono una regola ed un Abate: *sub regula vel Abbate*.

2. La regola e l'Abate

I primi monaci non avevano voluto che ci fosse una regola, perché temevano che nella pratica dello spirito evangelico si introducesse il legalismo, i cui abusi erano stati condannati dal Cristo stesso e che parevano contrari all'« eroismo cristiano ». I primi legislatori, soprattutto in Occidente, introdussero la regola non tanto per spirito legalistico, quanto perché consideravano che il ritorno alla vita cenobitica era il solo mezzo in quel momento

⁵ La descrizione che ne fa la *Regula Magistri* (S. Ch., T. 105,329-345) è molto più ampia e fosca (la discussione sull'antiorità o meno della *Regula Magistri* rispetto a quella di S. Benedetto è ancora aperta).

per attuare una riforma che esige la stabilizzazione della vita monastica. L'Abate diventava la garanzia della vita religiosa, colui che doveva farla osservare e perciò il legislatore parla di lui al primo posto. Ma sia la regola che l'Abate dovranno vigilare soprattutto sulla restaurazione e sul mantenimento degli elementi essenziali del vecchio monachesimo: vita di ritiro e di silenzio (se non assoluto, almeno rigoroso), stabilità, residenza nel monastero, esclusione delle abitudini secolaresche, digiuno, ricerca continua della perfezione, cosa che suppone una preghiera continua ed il raccoglimento, la pratica diligente delle virtù specialmente della carità fraterna e la lotta contro i vizi. Insomma vigilanza e difesa su tutto ciò che costituisce l'essenziale della vita di un monaco e che costituisce ancora oggi l'eredità del monachesimo orientale.⁶ Per innalzarsi il più in alto possibile verso Dio — *conversatio* — l'ascesi viene presentata nella sua forma classica come una scala, la scala dell'umiltà, di cui bisogna salire i gradini senza fermarsi mai ed alla cui sommità si trova il Signore.

La regola benedettina rende tutto questo possibile attraverso pratiche semplici e discrete, che non sono riservate ai giganti dell'ascetismo, ma che sono alla portata di chiunque abbia buona volontà. In questo senso essa rappresenta un ritorno alla tradizione del primo monachesimo (chiamato monachesimo orientale) per riprendere vitalità, bevendo alle sue sorgenti.

Si noti però che sia l'Abate che la regola, per poter mantenere in piedi tutta l'opera riformatrice, hanno un carattere diverso da quello che queste due istituzioni avevano avuto in Oriente. Dopo gli studi (basati su nuovi documenti) che hanno permesso di situarla nel suo contesto eminentemente spirituale, si sa che la regola di S. Pacomio non era affatto così legalistica come per molto tempo si è sostenuto,⁷ di modo che oggi essa potrebbe benissimo

⁶ « L'ideale della *Vita Antonii* nella Chiesa greca è rimasto immutato nei secoli come *l'ideale del vero monaco* ». K. HEUSSI, *Gesammelte Aufsätze*, II. *Ueber das griechische Mönchtum*, 272.

⁷ Cfr. A. VEILLEUX, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au IV^e siècle*, in *Studia Anselmiana* 5 (1968); specialmente i capitoli sulla *koinonia* pacomiana; dello stesso cfr. *La théologie de l'abbatit cénobitique et ses implications liturgiques*, in *Vie spirit. Supplém.* 86 (1968) 351-393.

fornire le basi per un ritorno alle fonti di un cenobitismo autentico ed equilibrato come reazione a forme decadenti della vita religiosa.

La regola detta di S. Basilio è soprattutto un centone di massime evangeliche scelte però con arte psicologica che rivela una perspicacia sottile e perfino geniale. Insomma tra gli Orientali non è mai esistita una regola in senso proprio, paragonabile alle regole scritte in Occidente. Tuttavia in Occidente, proprio perché si resta nella vera tradizione monastica, regola e Abate sono soltanto dei mezzi per mantenere una disciplina capace di impedire la decadenza del monachesimo e di favorirne invece lo sviluppo.

La fisionomia dell'Abate « padre spirituale » — che è propria della tradizione orientale e che si è conservata nella sua forma classica nello *staretz* russo — non scompare dalla regola di S. Benedetto, ma è modificata o almeno temperata dalla preoccupazione di avere un Abate buon organizzatore di tutti gli elementi che occorrono alla vita del *coenobium* e abile equilibratore delle sue varie componenti. Non bisogna dimenticare però che lo scopo finale resta sempre la santificazione dei monaci sulla linea dell'insegnamento dei grandi « asceti ».

S. Benedetto ricorre al principio d'autorità, seguendo una tradizione giuridica ben nota a Roma, ma lo fa con una delicatezza tutta evangelica che ha qualcosa di carismatico e di cui si vedono le tracce in tutte le pagine della regola. Si noti però che se questi vari elementi (Abate, regola e ricerca della perfezione) non sono ben armonizzati e gerarchizzati tra loro, l'esercizio dell'autorità (regola ed Abate) per abuso di potere, per stilizzazione romantica o per cieco legalismo alla lunga può diventare nocivo forse quanto il sarabaitismo ed il girovagare. Potranno impedire questa degenerazione la continua attenzione allo spirito del Vangelo e la ricerca della vita perfetta, ispirandosi alle tradizioni degli antichi, che devono restare sempre vive, grazie ad un contatto ininterrotto con le fonti.⁸

⁸ Si è accusata talvolta la regola benedettina di essere troppo esigente sulle doti richieste all'Abate e che molto raramente si possono incontrare in un uomo solo. Si tratta di una critica che non è priva di fondamento e l'esperienza lo dimostra soprattutto in questo periodo postconciliare, in

Colui che vorrà rifarsi alla regola benedettina nei momenti difficili per la vita del monachesimo o in periodi di crisi, proprio perché la considera una « fonte », dovrà — seguendola — rimontare più in su di essa, alle origini, alla sapienza dei Padri del deserto che la regola stessa cita subito dopo la Scrittura, perché gli scritti di questi Padri ci faranno giungere « *recto cursu ad Creatorem nostrum* ». Si tratta soprattutto delle *Collationes Patrum* e degli *Instituta* di Cassiano e delle *Vitae eorum sed et Regula sancti Basilii Patris nostri* di cui si dice: « *Quid aliud sunt nisi bene viventium et oboedientium monachorum instrumenta virtutum?* » (c. 73). Nei loro riguardi la regola si considera soltanto un modesto *initium conversationis*.

Ma occorre che questo ritorno alle fonti non si trasformi in una imitazione servile, come alcuni integristi sono tentati di fare anche oggi. Le dottrine degli antichi, spesso concretizzate in esempi eroici difficilmente imitabili, devono essere « interpretate » e tradotte in pratica per mezzo di un lungo lavoro spirituale, talvolta addirittura *in sudore vultus*. Per capirle ci vuole uno studio laborioso ed una direzione prudente, proprio come per tutte le altre ricerche sui testi antichi.

3. Ordini più recenti

Merita poi attenzione il fatto che la maggior parte degli Ordini antichi, anche quelli più attivi, ed i loro fondatori hanno bevuto alle stesse sorgenti, che consideravano le migliori fonti per imparare la virtù, dopo il Vangelo. S. Agostino, per esempio — a cui tante famiglie religiose professano di ispirarsi —, fu conquistato alla vita religiosa dalla lettura di una pagina in cui S. Atanasio descriveva la vocazione di S. Antonio: « Attraverso la storia di S. Antonio, Agostino ha avuto la rivelazione dell'asceti-

cui tutto è in trasformazione. Finché esistevano le Costituzioni, il Diritto Canonico, le visite canoniche e gli altri mezzi esterni di vigilanza e quando l'autorità e la sottomissione non erano in crisi nella Chiesa, era relativamente facile governare una comunità. Oggi in cui tutti questi mezzi hanno perduto molto della loro efficacia, è estremamente difficile farlo e ben pochi riescono a ricoprire a lungo questo ufficio.

smo, considerato come la forma ideale della vita cristiana », scrive P. Monceaux, che è certo uno dei migliori specialisti del monachismo africano.⁹

Si potrebbe credere che per gli Ordini mendicanti le cose si siano svolte in modo diverso; ma non è vero. S. Francesco è partito da un testo del Vangelo, proprio come aveva fatto S. Antonio. Non era più il « Va', prendi quello che hai e poi vieni e seguimi », era invece il « Non portate con voi né oro, né argento, né denaro »; però Francesco, come Antonio, per qualche tempo almeno si ritirò nella solitudine prima di dar inizio alla sua opera, ed i suoi discepoli nei loro scritti si ispirano largamente alle *Vitae Patrum*. S. Bonaventura per esempio le cita molte volte nelle sue opere.¹⁰ Un francescano che ha studiato attentamente questo problema ha scritto: « I primi testi francescani sullo Spirito Santo, quando sono studiati da vicino e confrontati tra loro, rivelano una tal conoscenza dei gradi dell'orazione e della pratica della preghiera che pongono il francescanesimo nella grande tradizione spirituale, molto vicino ai Padri orientali. Può meravigliare, ma è la verità ». Ed ancora: « S. Francesco vuole che i suoi discepoli trasportino le loro abitudini claustrali e soprattutto lo spirito eremitico nella predicazione apostolica ».¹¹

Qualche secolo dopo, nei discepoli di S. Ignazio, anch'essi orientati verso l'azione, si ritrova un desiderio vivissimo di riferirsi ai Padri del deserto come ai grandi maestri, alle *Auctoritates* per eccellenza. Si pensi soprattutto al Rodriguez che attingeva i suoi esempi alle *Vite* del P. Surio, certosino amico di S. Pietro Canisio, nella cui opera i Padri del deserto occupano il primo posto. Del resto proprio in quel tempo il gesuita Rosweyde stava preparando le *Vitae Patrum*. Insomma l'esempio dei Padri antichi ritornava di moda. Il trattato *Della Perfezione cristiana* del Rodriguez è tutto pieno di esempi ricavati dall'antica letteratura mo-

⁹ P. MONCEAUX, *Saint Augustin et saint Antoine*, in *Miscellanea augustiniana* (1931) 88.

¹⁰ Per esempio nell'*Epistola de imitatione Christi* (op. 22), Quaracchi, T. VIII, 500ss.

¹¹ Da una conferenza ciclostilata del P. POL DE LEON ROLLAND, o.f.m., specialista di questo problema.

nastica quali la *Storia Lausiaca* di Palladio, le *Conferenze* di Casiano, *Il Prato spirituale* di Giovanni Mosco. Tutti i personaggi che l'agiografia ha « eroicizzato » in quelle opere, sono citati nel Rodriguez ad ogni pagina, accanto a S. Basilio, a S. Giovanni Climaco, ad Evagrio ed alle *Vitae Patrum* ed hanno formato generazioni intere di gesuiti e di santi sacerdoti, di cui oggi si dimenticano troppo gli esempi.

Il Concilio¹² ha chiesto che il rinnovamento degli Istituti religiosi si faccia attraverso un adattamento alle nuove condizioni di vita, ma esige prima che ciò avvenga secondo le tradizioni proprie di ogni Istituto e quasi tutti hanno nel loro patrimonio tradizionale le *Vite* dei Padri antichi. Ritorrerà certo il momento in cui queste grandi ricchezze saranno nuovamente esumate o tirate fuori da sotto il moggio. Tutto non può avvenire di colpo ed il Concilio ha posto nelle casseforti della Chiesa delle ricchezze che saranno tirate fuori un po' per volta. Ora ci si è soltanto buttati su quello che sembrava più nuovo.

Del resto se ci si allontana dalle sorgenti primitive, le leggi della storia ci dimostrano che prima o poi vi ci si ritorna. È già accaduto con S. Benedetto nel VI secolo; con S. Benedetto d'Aniane nell'VIII ed ai tempi dei primi cistercensi a cui veniva raccomandato di imitare gli esempi di S. Antonio, di S. Macario e di Pacomio.¹³ Lo stesso avvenne tra i monaci di St. Thierry di Reims quando Guglielmo si augurava con una punta di malizia che tra il freddo della Gallia e le tenebre dell'Occidente fossero introdotti lo *Oriente lumen* e l'antico fervore con cui la vita religiosa era stata vissuta in Egitto.¹⁴ Ed avvenne ancora lo stesso, come abbiamo accennato, anche in secoli a noi più vicini. Negli asceti dell'antichità il desiderio della perfezione è esistito ad uno stato talmente puro che non desta meraviglia il fatto che in tutti i tempi si sia guardato a loro come ai modelli a cui bisogna riferirsi, come ai « classici ».

¹² PC n. 2.

¹³ J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957, 88.

¹⁴ Cfr. J. M. DECHANET, *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de St. Thierry*, Bruges 1940, 60ss.

4. Conclusione

Come conclusione, cercheremo di sintetizzare i principi essenziali della ricerca della perfezione che si possono ricavare (enunciati chiaramente o presupposti) dalla tradizione monastica antica.

Il primo di tutti questi elementi (di cui in queste pagine non si è avuto occasione di parlare, ma che negli autori citati è illustrato con moltissimi esempi) è *la castità*. Il cristiano che vuole consacrarsi al Signore, rinuncia alle gioie della famiglia per essere completamente di Dio. La teologia monastica fondata sull'evangelico *neque nubent neque nubentur sicut angeli in coelo* ha dato un sapore escatologico alla dottrina sulla verginità e sul celibato che ha lasciato larghe tracce in tutta la tradizione.

Dai Padri del deserto in poi (anche se in alcune religioni pagane è esistito qualcosa di equivalente) questa scelta è stata considerata l'elemento base di ogni aspirazione alla vita religiosa. Talvolta¹⁵ — ed anche oggi — è stata messa in discussione, ma questo resta il modo unico di seguire il Cristo dovunque egli andrà (*Apoc* 14,4), ed anche dovunque egli è andato, perché anch'egli fu vergine. La tradizione orientale non esita a mettere davanti agli occhi dei fedeli sposati un certo ideale di vita monastica, invitando a trasformare la vita di qualunque cristiano innamorato della perfezione in una specie di « monachesimo interiore ».¹⁶ Non volerlo riconoscere o non volerne tener conto significa bendarsi gli occhi ed illudersi.

Secondo elemento è il « *ritirarsi dal mondo* », cosa anch'essa contestata oggi. Il Medioevo occidentale ha conosciuto una vasta letteratura piena di disprezzo per il mondo, per « il secolo ». Anche tra i monaci orientali si trovano delle espressioni dure nei suoi riguardi, ma io non credo che derivino da quel pessimismo radicale che si diffuse in Occidente a causa di un'interpretazione unilaterale del pensiero di S. Agostino. In Oriente si tratta soprat-

¹⁵ Cfr. le risposte di S. Gerolamo agli attacchi di Elvidio, in *PL* 23,185ss.

¹⁶ Cfr. P. EVDOKIMOV, *Le monachisme intériorisé*, in *Le Millénaire du Mont Athos*, T. I, Chevetogne 1963, 331ss.

tutto di uscire da « questo » mondo per entrare in un « altro », nel mondo dei « misteri ». È questo il « fuori del mondo » proprio dello stato monastico. Grazie alla sua consacrazione, il monaco appartiene già alla Chiesa « celeste » e tutto il suo spirito è già come impregnato della visione di Dio. Per capirlo meglio si pensi all'iconografia bizantina tarda. È molto importante tener conto di queste idee che sono strettamente collegate con la « separazione dal mondo » che Pio XII, parlando ai religiosi, ha dichiarato « comune a tutti ». ¹⁷ Il non farlo porta ad avere una visione astratta, ristretta e pessimistica della vita religiosa. Lo Pseudo-Dionigi (assieme a molti altri autori antichi) chiamava la vita religiosa un mistero (*mysterion*) e proprio questo carattere sacro proteggeva l'istituzione monastica da un giuridismo ristretto. Insomma il monaco non è affatto fuori del mondo della « Chiesa in terra », cioè non è fuori del *cosmos* trasfigurato dalla venuta del Cristo.

Una terza caratteristica aveva un grande posto nella vita dell'asceta: *la purificazione del cuore*. Per ottenere questo egli si sottometteva al controllo del padre spirituale (l'*Abba*) che, nella tradizione orientale, ha sempre avuto un compito importante anche nella vita dei laici. « Dal cuore, difatti, escono pensieri cattivi, omicidi, adulteri, fornicazioni, furti, false testimonianze, bestemmie. Queste son le cose che contaminano l'uomo » (*Mt* 15, 19). Questo testo ha impressionato molto gli antichi che si sono impegnati ad evitare ogni « contaminazione », eliminando tutto ciò che può appannare l'anima dell'uomo. Le conferenze di Cassiano, che si rifanno alla tradizione del deserto, sono piene di consigli a proposito di questa purificazione e tutta la loro sostanza è condensata nel primo grado d'umiltà descritto da S. Benedetto. È questa una pagina essenzialmente orientale. Del resto si può dire che la purificazione del cuore, fino a renderlo translucido e disposto a ricevere le effusioni dell'amore di Dio, costituisce l'essenza della vita del monaco secondo la vera tradizione monastica. La liturgia stessa sarà o l'espressione di lode di un cuore che lavora a purificarsi per unirsi ai cori angelici o la preghiera di Gesù

¹⁷ « Chiunque tende verso la perfezione evangelica deve necessariamente ritirarsi e separarsi dal mondo » (Pio XII, *Allocuzione ai Superiori Maggiori*, 11 febbraio 1958: *AAS* 50 (1958) 156.

nel purificato che non smetterà tuttavia mai di intercalarvi la supplica del pubblicano. È quanto S. Benedetto vuole che faccia colui che è giunto al dodicesimo grado di umiltà e perciò è ormai totalmente docile tra le mani di Dio e può diventare strumento privilegiato della sua grazia.

Non si può negare che questa concezione del cristianesimo sia molto diversa da quella occidentale che, dal Concilio di Trento in poi (e soprattutto negli ultimi decenni), ha sempre più sottolineato l'appartenenza della Chiesa al mondo « presente ». Ma è una concezione complementare alla nostra e deve servire per richiamare e mantenere vivi i valori essenziali di qualunque vita interiore che il Concilio, in tutti i suoi documenti, ha posto come base per ogni rinascita cristiana. Questi valori, presenti nei testi del Vaticano II, non sono ancora stati tirati fuori da sotto il moggio,¹⁸ ma verrà il tempo — possiamo esserne sicuri — in cui saranno rimessi sul candelabro.

¹⁸ Eccetto il decreto sulle Chiese Orientali e le dichiarazioni sulla libertà religiosa e le religioni non-cristiane, tutti i documenti conciliari insistono in molti punti (direttamente o con allusioni) sulla necessità per tutti i fedeli di tendere alla perfezione cristiana. Si può dire che è veramente uno dei *leitmotivs* del Concilio.