

MONACHESIMO ORIENTALE E COMUNITÀ RELIGIOSE NELLE CHIESE DELLA RIFORMA

R. F. Esposito, s.s.p.

La vitalità che, sia pur con alterne vicende, ha dimostrato e continua a dimostrare il monachesimo orientale, e la riscoperta del valore della vita religiosa nel mondo dei fratelli separati protestanti costituisce un fatto consolante, che testimonia come la presenza operante dello Spirito Santo non conosca frontiere.

Un accostamento rispettoso al monachesimo orientale e alle comunità religiose sorte in seno alle Chiese della Riforma servirà a rivelarci non poche ricchezze spirituali.

I. MONACHESIMO ORIENTALE

1. IL DIVENIRE STORICO

Prescindendo da quanto fin qui è stato detto circa l'origine del monachesimo in generale, a proposito dell'Oriente monastico possiamo richiamare brevemente almeno tre ordini di considerazioni:

a) Il cristianesimo è debitore all'Oriente dell'istituzione monastica. Questa risale senza dubbio alla « vita apostolica » tramandataci dagli *Atti*, ma come fatto ecclesiale organizzato, il monachesimo fu inventato dai cristiani orientali, soprattutto in Egitto, in Siria, Asia Minore, Mesopotamia, donde irradiò poi il suo contagio nel bacino mediterraneo e negli entroterra.

b) Verso il tramonto del primo millennio il monachesimo di ispirazione antoniana o, più genericamente, egiziana va all'estinzione, ed una decadenza s'annuncia su più vasta scala. Il monachesimo sopravvissuto è quasi esclusivamente quello d'ispirazione basiliana, che fiorisce ancora lungamente nell'impero bizantino;

ma un vero pluralismo monastico non esiste più, salvo le particolari colorazioni di tendenze che restano però sempre nell'ambito unico. La mancanza di apporti differenziati rende difficili i rinnovamenti e facilita le decadenze.

c) L'avvio delle comunità orientali cattoliche, a partire dal XVII secolo, rende nuovamente possibile il pluralismo monastico. Ma il fenomeno è accompagnato dai disagi e dalle polemiche relative alla difficile integrazione fra la Chiesa Latina e le Chiese orientali; perciò la sua produttività appare mortificata, fino allo spuntare delle prime avvisaglie unionistiche ed ecumeniche in senso dialogico e paritetico (fine XIX secolo e decenni seguenti, progressivamente). Solo recentemente la situazione comincia a rivelarsi gradualmente normalizzata.

a. Due scuole fondamentali

1) Il monachesimo pratico

Ha il suo epicentro in Egitto. Ha fatto scuola a tutta la cristianità del primo millennio, con la tradizione dei Padri del deserto, della mistica della Tebaide, le leggendarie mortificazioni ed abnegazioni; anche in seguito l'ammirazione per questo monachesimo è stata costante. I suoi più venerabili documenti sono gli *Apophthegmata Patrum*, la *Vita di S. Antonio* scritta da S. Atanasio il Grande, e la *Storia Lausiaca* di Palladio. Nell'opera atanasiana troviamo molte delle linee basilari di questo monachesimo, che non è così rinunciatario e negatore come appare a prima vista, ma abbandona la città per vivificare e rinverdire il deserto: in considerazione che dopo l'editto di Milano-Nicomedia, il cristianesimo pullulava di opportunisti, i monaci, desiderosi di rivivere la « vita apostolica », si ritirano nel deserto. Vogliono dimostrare che il demonio non è affatto temibile.

Nella vita or ora citata, S. Antonio non cessa dal dimostrare ai suoi monaci che il demonio muore dalla paura, dinanzi alle penitenze e alla buona volontà dei monaci; per questo si traveste in mille fogge. I monaci lavorano, salmodiano, e in caso di necessità tornano nelle metropoli per incoraggiare e istruire i cristiani. Sul principio il monachesimo egiziano è *anacoretico*: ogni monaco

vive solitario. Poi si fa strada la vita *cenobitica*, con una certa struttura visibile: liturgia, gerarchia, vita comune. Dal ceppo egiziano, nelle due correnti, rispettivamente risalenti a S. Antonio e a S. Pacomio, sono sorti tutti gli altri monachesimi. Cassiano, dopo un lungo *stage* egiziano, fece conoscere in Occidente tale monachesimo; S. Basilio vi seguì il medesimo *curriculum* e poi trapiantò il monachesimo in Cappadocia.

2) *Il monachesimo contemplativo*

Nacque appunto in Cappadocia. Accentua l'importanza della contemplazione detta in greco *theoria*; fin dall'inizio è nettamente orientato verso il cenobitismo. I grandi nomi di questa scuola sono i tre Padri Cappadoci (S. Basilio, S. Gregorio di Nissa e S. Gregorio di Nazianzo), nonché Evagrio Pòntico. La base dell'ascesi basiliiana è costituita dall'attenzione a se stessi e dalla lotta contro le passioni, dalla pratica soprattutto dell'umiltà e delle mortificazioni. Iddio è fonte di pace e di luce: da lui s'irradia il mistero che deve gradualmente pervadere l'anima del monaco. L'itinerario del monaco a Dio è descritto dal Nisseno nella *Vita di Mosè* ed è modellato sull'esodo degli Ebrei dalla schiavitù d'Egitto, fino a raggiungere la sommità del Sinai, cioè del colloquio spirituale con il Signore. Nell'ascesa verso Dio si succedono tre fasi: ascesi purificatrice o distacco dal peccato; disprezzo delle cose terrene con la conseguente abitudine a vivere con Dio; e infine contemplazione in cui l'anima scopre la sua vera natura e raggiunge in un certo grado le realtà celesti. Nel corso dei secoli più volte codesto « itinerario » è stato riattualizzato: ci basti ricordare quello operato dall'*esicasmo* e poi quello della *Filocalia*; i frutti di tale rinnovamento si sono sempre rivelati magnifici. Raramente però è stato rinnovato l'aspetto sociologico e caritativo che per esempio S. Basilio aveva prodotto di slancio, fondando il prototipo delle città della carità, attorno alla sua residenza.

3) *Le principali scuole derivate*

Il messaggio basiliano si diffuse in primo luogo in Siria, dove già esisteva un monachesimo di tipo molto austero, che diede origine a numerosi monumenti letterari, fra cui si ricordano le

opere di Macario e di Isacco il Siro. S. Alessandro e i suoi compagni, che s'erano formati in Cappadocia, vi trapiantarono il monachesimo basiliano, reso forse più austero, ma molto impegnato nella predicazione e nella catechesi: è la direttiva più innovatrice e dialettica in ordine all'aggiornamento, che si possa scoprire nell'antico monachesimo basiliano anche a *Costantinopoli e in Bitinia*. Vi produsse frutti veramente eccellenti. Dal monachesimo del monte Olimpo in Bitinia, sbocciarono i Ss. fratelli Cirillo e Metodio, che avrebbero poi evangelizzato i popoli slavi. Da quello costantinopolitano sboccò S. Teodoro Studita († 826) e la sua scuola, che operò la più grande riforma del monachesimo orientale, introducendovi anche taluni elementi benedettini. Dalla scuola studita fu influenzato anche il monachesimo russo, soprattutto nella scuola più giuridica e sociologica, capitanata da S. Giuseppe di Volokolamsk.

In *Palestina* fu famoso il monastero di S. Saba, che mediante S. Giovanni Damasceno fu a capo del movimento iconografico bizantino che si diffuse in tutto l'impero: fu anche a capo della resistenza ortodossa all'epoca della crisi iconoclasta. Ancora una volta, dobbiamo quindi notare che nel monachesimo orientale non mancano davvero gli illustri precedenti, in ordine alla realizzazione della petizione evangelica: « Venga il tuo Regno! » — e venga visibilmente, nella politica e nelle lettere, nelle scuole e all'ippodromo.

Al *Monte Sinai* Giustiniano avviò fin dal 527 la fondazione di una specie di repubblica monastica, che irradiò il culto liturgico e scritturistico in tutto l'Oriente e che diede all'ascetica il capolavoro di S. Giovanni Climaco, *La scala del cielo*. Ancor oggi è mèta di numerosi pellegrinaggi.

Accennare a una repubblica monastica senza ricordare il *Monte Athos*, sarebbe un assurdo. Le sue origini vengono in genere fatte risalire al 963, allorché S. Atanasio, detto appunto l'Athonita, abbandonò il mondo e, con l'aiuto del suo amico, l'imperatore Focas, si ritirò nella lingua più settentrionale della penisola Calcidica. Da quell'anno nessun essere di sesso femminile vi ha mai più messo piede: solo i *caloyères* cioè i monaci, la cui vita

è bella e casta, vi possono abitare. In certe epoche la repubblica monastica ha raggiunto le sei-settemila unità; oggi ancora vi sono circa 1.200 monaci, dei 6.345 che contava nel 1913.

Tutte le varietà, le più belle e anche le più strambe, del monachesimo orientale vi hanno trovato cittadinanza lungo i secoli: tutte le correnti giuridiche e ascetiche vi hanno allignato. I movimenti politici ed ecumenici hanno sempre dovuto fare anch'essi i conti con questa decisiva lingua di terra lanciata nell'azzurro dell'Egeo, e se affermassimo che l'unione definitiva si farà quando questa repubblica lo giudicherà opportuno, non saremmo lontani dal vero. Alcuni maestri di spirito del Monte Athos continuano ad esercitare largo influsso nel mondo ortodosso.

In Etiopia il monachesimo fu sempre in onore: in genere i conventi sorgono sui cocuzzoli delle montagne e delle colline, e di fatto si chiamano *dabr*, parola che significa tanto « monte » che « convento ». Esso discende dalla tradizione egiziana, e vi ha prevalso di gran lunga la vita cenobitica. Solo che le limitazioni e le difficoltà culturali sono sempre state fortissime.

In Russia il monachesimo penetrò con S. Teodoro di Kiev, deceduto nel 1047: vi produsse grandi frutti di santità, tra cui bisogna ricordare in primo luogo S. Sergio di Radònesch (XIV secolo), la figura più popolare della santità russa, per molti versi paragonabile con il Poverello d'Assisi. Egli seguì i grandi canoni della spiritualità basiliana ed esicasta: fuga dal mondo, contemplazione silenziosa, anacoretismo che poi per forza di cose è costretto a diventare cenobitismo. Ma diede un larghissimo posto alla carità verso i cristiani che sono rimasti nel mondo e che hanno bisogno di pane e di consolazione. Vanno anche ricordati S. Stefano di Perm, S. Teodoro di Pecersk, S. Ticone di Zadonsk e S. Serafino di Sarov. Alcuni di questi santi, quelli vissuti anteriormente al XV secolo, sono festeggiati anche nella Liturgia cattolica. Come abbiamo già accennato, nel monachesimo russo esistono due correnti: abbiamo ricordato quella che fa capo a Giuseppe di Volokolamsk: è molto simile al monachesimo occidentale; il caso di questo austero e un po' violento monaco offre, meglio degli altri, la misura di quello che avrebbe potuto produrre una dialettica interna, un senso dell'aggiornamento che fosse stato

accettato in seno al monachesimo orientale. L'altra corrente, più fedele alla tradizione bizantina, fa capo a S. Nilo Sorskij: accentua la contemplazione, lo svuotamento della propria personalità, da sostituire con l'incessante invocazione del Nome di Gesù, il quale a un dato punto riempie talmente l'anima da portarla alla luce tabòrica.

In seno al monachesimo russo bisogna infine ricordare lo *stàrcestvo*, cioè l'impresa di virtù realizzata dagli Stàrtzy (al singolare: *Staretz*, che significa *vecchio*). Si tratta di monaci che avevano vissuto una vita di mortificazione e di rinuncia, la cui fama di santità si spandeva a macchia d'olio. I cristiani assetati di pace e di consiglio si muovevano dai quattro venti per venire a consultarli. Lo *staretz* Ambrogio e tutto lo *stàrcestvo* di Optina Pustiny è stato immortalato da Dostojevskij e da Tolstòj: il primo andava sovente ai suoi piedi per averne lumi, il secondo morì mentr'era in viaggio diretto a Optina. Abbiamo avuto anche il caso di una *stàritza*, Sophia Bolotova, discepola di Ambrogio, che rese famoso il suo monastero di Khamordino nel quale era moniale anche la sorella di Tolstòj.

Ancora una volta noi vediamo che l'esigenza di immischiarsi nella vita di questo mondo, benché non molto teorizzata nel monachesimo orientale, praticamente sovente s'imponeva di necessità.¹

Dopo l'avvento del comunismo anche il monachesimo russo fu soggetto a reiterate persecuzioni. Le notizie che oggi si hanno, sono frammentarie. Esistono tuttavia quattro monasteri maschili, centri di vita cristiana e di spiritualità: il monastero della Laura della Trinità di S. Sergio, vicino a Mosca, mèta di numerosi pellegrinaggi; il monastero di Pskov-Pecersky in prossimità di Novgorod; il monastero di Pociaiev nella Russia Bianca, e quello di Odessa. I Russi emigrati hanno fondato il monastero di Jordanville negli Stati Uniti. Nell'Essex in Inghilterra esiste il piccolo monastero di Toleshunt alle dipendenze del Patriarcato di Mosca. L'organizzazione interna di questi monasteri è varia: si va dall'eremitismo, sempre in auge, al cenobitismo ed anche a forme di marcata indipendenza dalla vita comune. Un primato nelle occu-

¹ R. F. ESPOSITO, *Il monachesimo orientale*, in *Via Verità e Vita* (1967) n. 12, 131-132.

pazioni dei monaci hanno la vita di preghiera personale e la vita liturgica.

2. LA FISIONOMIA INTERIORE

a. Segregato per Dio

Benché la tendenza profonda e costante del monachesimo orientale non possa non risentire di una certa unilateralità — più volte da noi affermata — dovuta alla mancanza di dialettica interna che avrebbe potuto nascere unicamente dal concorso di scuole differenti e divergenti, tuttavia la ricchezza, la genialità, l'elevatezza e la profondità degli apporti letterari, ascetici, mistici e sociologici di questo monachesimo sono talmente imponenti, che non è agevole indicarne con sicurezza e brevità i tratti basilari.

Il monachesimo rappresenta per gli Orientali l'espressione più pura e vibrante dell'anima della Chiesa. Nicolaj Berdiajev scrive:

« La Chiesa può esistere senza vescovi e senza sacerdoti, quali che siano le loro qualità umane; interiormente invece, essa vive e respira attraverso i santi ed i profeti, attraverso gli apostoli ed i genî religiosi, attraverso i martiri e gli asceti ».²

I monaci hanno dimostrato al mondo che l'avventura del tuffo in Dio è possibile: il loro coraggio e la loro abnegazione sono stati ripagati con una fiducia incondizionata da parte delle popolazioni. Giovanni d'Antiochia nel XII secolo così esprimeva questa constatazione ormai universale:

« Da quattrocento anni in qua, i fedeli hanno talmente esaltato ed onorato l'ordine dei monaci, che la confessione dei peccati, le *epitimè* (piccole penitenze irrogate in confessione) e l'assoluzione sono state trasferite ai monaci ».³

Il monaco è un cristiano che porta fino in fondo l'impegno battesimale, è « un teologo che sa pregare »; e per teologo non

² N. BERDIAJEV, *De la destination de l'homme*, Paris 1935, 111.

³ I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, in *Orientalia Christiana Analecta* (1955) 109.

s'intende affatto uno studioso di concetti, bensì un uomo che a forza di purificazioni è diventato « pratico » di Dio nell'accezione globale, vitale del termine. Il letterato russo Konstantin N. Leont'jev, che terminò la vita in un monastero, esaspera perfino quella che invece dovrebbe essere una reciproca compensazione fra il monaco ed il cristiano comune:

« Il cristianesimo non si realizza integralmente che nel monastero. La società cristiana, la famiglia cristiana, sono dei problemi. Il monachesimo è un fatto. Fuori del monastero il cristianesimo è caotico, non è che un nome ».⁴

Tanta dignità, tanta responsabilità, domandano a questo tratto d'unione fra l'umanità e la divinità qualcosa come una spersonalizzazione. Si tratta di persone che hanno il compito di vincere la forza d'attrazione terrestre, per entrare in orbita attorno al sole di giustizia, come fanno gli angeli. Il punto d'arrivo della vita monastica è quello di trasformare la vita umana in vita angelica. Nell'*Omelia sulla penitenza*, S. Giovanni Crisostomo abbozza per l'appunto un simile concetto:

« Vuoi comprendere quanto grande sia, quanto il digiuno doni in ornamento, in custodia ed in garanzia per gli uomini? Considera la beata e mirabile categoria dei monaci. Costoro fuggirono via dal tumulto del secolo, corsero fin sui cocuzzoli dei monti, ed adottarono il digiuno come socio della vita e delle relazioni, trovando asilo nella quiete dell'eremo come in un porto tranquillo. Da uomini che sono, il digiuno li trasforma in angeli. E questo non si verifica unicamente per essi, ma anche per tutti coloro che ne accettano la scelta; anche se vivono nelle città, essi vengono condotti al culmine della sapienza. Così Mosè ed Elia, queste due torri fra i profeti dell'Antico Testamento, benché fossero considerati illustri e godessero di grande fiducia, allorché volevano accostarsi a Dio per dialogare con lui, per quanto è possibile ad un uomo, si dedicavano al digiuno, e condotti per mano da esso, pervenivano a Dio ».⁵

⁴ I. KOLOGRIVOF, *K. Leont'jev*, Brescia 1952.

⁵ G. CRISOSTOMO, *Hom. De Penitentia*, in PG 49, col. 307.

Attraverso questo processo di macerazione, il monaco perviene alla trasfigurazione tabòrica; nella zona inferiore del mondo — per rifarci al capovaloro di Raffaello — l'umanità si agita in preda alle convulsioni dell'ossessione diabolica, mentre in alto sul monte la visione divina ha dato un raggio della sua luce, quanto basta per portare il monaco alla divinizzazione della vita. A questo punto tutti i tornanti del faticoso apprendistato ascetico-mistico vengono eliminati d'un balzo, la stessa progressione pedagogica delle Sacre Scritture viene superata, perché il monaco riceve la luce diretta, quasi in un anticipo del paolino « *videbimus Deum sicuti est* », faccia a faccia.

S. Gregorio Palamas fu il caposcuola dell'esicasmò, che formula la dottrina monastica proprio con questi riferimenti biblici; egli presenta in una magistrale pagina le complesse fasi di questo processo di sublimazione della vita:

« Quando i santi contemplanò questa luce divina nell'interno di se stessi — e la vedono mentre acquistano la divinizzante comunione dello Spirito con la frequenza delle illuminazioni perfette — essi vedono la veste della loro deificazione, essendo la loro intelligenza glorificata e riempita, grazie al Verbo, di uno splendore straordinario della sua bellezza, come la divinità del Verbo sul Tabor glorificò con la luce divina il corpo che ad essa era unito. La gloria datagli dal Padre egli concesse anche a quelli che sarebbero stati obbedienti secondo la parola del Vangelo, e volle che questi fossero con lui e contemplassero la sua gloria. Come potrebbe ciò avvenire fisicamente dal momento che egli non è più fisicamente presente dopo la sua ascensione al cielo? Ciò si compie necessariamente in maniera intellettuale, allorché lo spirito divino sopraceleste, come se divenisse il compagno di Colui che per voi è salito al di sopra dei cieli quando vi si unì a Dio in modo manifesto e misterioso e contempla le visioni soprannaturali e misteriose, ripieno di tutta la conoscenza immateriale di sublime luce.

Allora non sono più i sacri simboli, accessibili ai sensi, quelli ch'egli contempla, e non è più la varietà delle Sacre Scritture che egli conosce; allora egli è abbellito dalla Bel-

lezza di Dio. Allo stesso modo i più alti ordini degli spiriti sopracosmici, seguendo il rivelatore e l'interprete della loro Gerarchia, si riempiono gerarchicamente e in maniera analogica a ciascuno di essi, non soltanto della conoscenza ed esperienza primitive, ma anche della prima luce in vista della sublime iniziazione Trinitaria. Non solamente essi acquistano la partecipazione e la contemplazione della gloria Trinitaria, ma anche quella della gloria di Gesù, che fu rivelata sul Tabor anche agli Apostoli. Giudicati degni di questa visione, essi di fatto ricevono una iniziazione perché anche questa luce è deificante; le si avvicinano realmente e comunicano per primi i suoi splendori deificanti.

Ecco perché il beato Macario chiama questa luce cibo degli esseri sopracelesti. Ecco perché un altro teologo dice: " Tutto l'ordine intelligibile degli esseri sopracosmici, celebrando immaterialmente questa luce, ci dà una prova perfettamente evidente dell'amore che il Verbo ci porta ". S. Paolo, nel momento d'incontrare in Cristo le visioni invisibili e sopracelesti, fu rapito e divenne sopraceleste; senza che la sua intelligenza avesse bisogno di salire al disopra dei cieli cambiando realmente di luogo: questo *rapimento* denota un mistero totalmente differente, noto solo a quelli che l'hanno provato (...). Quello che è stato detto ci basterà per dimostrare assai facilmente a chi non ne fosse convinto che c'è un'illuminazione intellettuale, visibile a quelli che hanno purificato il loro cuore, ed è un'illuminazione totalmente differente dalla conoscenza intellettuale e che può procurare questa conoscenza ».⁶

Il richiamo paolino e patristico è costantemente presente: è come il pentagramma sul quale l'impresa di virtù del monachesimo viene dispiegata, perché esploda in virtuosismi melodici che trascendono il visibile ed il tangibile, essendo l'anima trasformata in arpa eolica, sensibile fino al più leggero spirar dell'afflato divino. Negli *Ambigua*, a questo proposito S. Massimo offre suggestioni particolarmente interessanti:

⁶ G. PALAMAS, *Défense des Saints Hésichastes*, Louvain 1959, 114-118.

« L'ammirabile S. Paolo negava la propria esistenza, né sapeva più se avesse ancora una vita personale: " Non vivo più io, ma Cristo vive in me " (*Gal 2,2*) (...). L'uomo, immagine di Dio, diventa Dio per la deificazione, gode pienamente dell'abbandono di quanto gli appartiene per natura (...) perché la grazia dello Spirito Santo trionfa in lui e Dio solo agisce manifestamente in lui: così Dio e quelli che sono degni di lui non hanno più in tutte le cose che una sola e medesima energia, o piuttosto questa comune energia è Dio solo, perché egli si comunica interamente a coloro che sono interamente degni di lui ».⁷

b. La via della Croce

Nell'Oriente molto più che in Occidente il monaco viene elevato ad una dignità altissima: mediatore fra le realtà visibili e le invisibili, fra il cielo e la terra. È in riferimento a questa concezione che possono spiegarsi le espressioni encomiastiche del laicato e delle letterature. Alla sublimità della funzione corrisponde però un impegno di purificazione e di macerazione proporzionato, cioè elevatissimo a sua volta.

La salita al monte Tabor — ancor più della salita al monte Carmelo del monachesimo occidentale — è cosparsa di tribolazioni incredibilmente forti, perché solo attraverso il Gethsemani si perviene all'unione con Dio, solo attraverso il Golgotha si perviene alla veramente beata notte pasquale. Si può osservare che codesta impresa di virtù rimane accentuatamente circoscritta al fatto personale, ed ha una troppo debole irradiazione sulla società circostante, sulle realtà terrestri. Bisogna anzi richiamare qui una scelta paradossale. Mentre nel cristianesimo orientale circostante la vita è impostata in chiave esplicitamente pasquale, e perciò trionfale, il monachesimo proprio da questo punto di vista compie la sua rinuncia più austera. Deliberatamente e integralmente rinuncia a questa impostazione della vita, per gettarsi ad occhi chiusi nell'abisso della Passione e della Morte di Cristo. L'illuminazione tabòrica è un fatto paradisiaco, che tuttavia non rinuncia alla

⁷ S. MASSIMO, *Ambigua*, in PG 91, col. 1076.

croce in nessun tornante dell'esistenza, e che getta a mare con la più affascinante noncuranza la personalizzazione umana; solo a prezzo dello svuotamento completo della personalità umana, il Cristo riempie l'anima del monaco; l'impegno sociologico, a questo punto, appare assai improbabile, a meno che non sia episodico, transeunte. Lo stesso abbigliamento esteriore è testimone permanente di questa scelta; le tappe dell'iniziazione monastica sono costantemente segnate dalla Croce.

Lo *stauroforato* — cioè il segno della Croce — rappresenta il grado della maturità monastica: emettere la professione significa appunto accogliere lo *stauròs*, la croce. Coloro che poi intendono proseguire nell'ascesa verso le vette della perfezione, dopo lunghe prove e mortificazioni, ricevono il *megaloschìma*, cioè il grande abito, detto eufemisticamente abito angelico, ma la cui apparenza è sempre più funerea. Su di esso sono ricamate le iniziali di affermazioni che esprimono in maniera inequivocabile la decisione del monaco di isolarsi dal mondo e di crocifiggersi. Eccone un esempio:

Ἰησοῦς Χριστὸς Νιχαί
Τετιμημένον Τρόπαιον Δαιμόνων
Φορέη

Gesù Cristo Vince.

Un preziosissimo trofeo di vittoria, per i demoni spaventoso

Ρητορικωτέρα Ρημάτων Δακρύων
Ροή

Fonte eloquente al di sopra di tutte le parole,

Χριστὸς Χριστιανοῖς Χαρίζεται
Χάριν

Donò il Cristo ai Cristiani come dimostrazione di grazia!

Θεὸς Ἑγήλασε Σταυροῦ Ἔθλον

Dio santificò il legno della Croce,

Ἐωσφόρος Ἐπεσεν Εὐρήκαμεν
Ἐδέμ

Lucifero precipitò, noi recuperammo l'Eden!

Φῶς Χριστοῦ Φαίνει Πᾶσι

La luce di Cristo illumina tutti,

Δύναμις Μοναχοῦ

Forza del monaco.

Τόπος Κρανίου Παράδεισος
Γέγονεν.

Il luogo del teschio divenne Paradiso! ⁸

⁸ Cfr. CH. DAHM e L. BERNHARD, *Athos, Berg der Verklärung*, Burda Verlag, Offenburg-Baden 1959, 225. Sull'abito sono ricamate a caratteri

Anche l'iconografia attesta questa visione austera e coraggiosa della vita monastica. Il monaco viene rappresentato inchiodato sulla croce, naturalmente alla maniera bizantina, cioè non realistica, ma stilizzata, senza spasimi e contrazioni, le braccia ad angolo retto. Ma egli è effettivamente un crocifisso; e contro di lui s'accaniscono numerosi demoni, ognuno dei quali lo attacca e colpisce con una lancia che rappresenta un vizio capitale o una cattiva inclinazione. Nelle mani sorregge due ceri, che sostituiscono i suoi occhi chiusi dalla sofferenza, e che rappresentano il lume della fede e della speranza che non tramontano. Il quadro è intitolato « la vita del monaco ».⁹ Ed effettivamente la media della vita monastica orientale è ben descritta in questo quadro.

In questa cornice che esteriormente non si presenta certo in maniera sorridente, il monaco realizza la sua faticosa ascesa:

« Il combattimento di Dio è una croce quotidiana, dichiara, dopo tanti altri, Isacco il Siro; e il monaco Teocrito gli fa eco ai nostri giorni: " Per divenire *senza passione*, impassibile, nel senso patristico e non in quello pagano, occorrono fatica e tempo, vita dura, digiuno, veglie, preghiere, sudori come di gocce di sangue (*Lc 22,44*), vita umile, disprezzo, crocifissione, trafittura del costato, fiele ed aceto, abbandono di tutti, oltraggi di rozzi compagni crocifissi con noi, bestemmie di chi passa... e poi la Risurrezione nel Signore, la Pasqua dell'incorruttibilità e della santità ".

« Questa ascesi, tutta incentrata sulla Croce, grazie all'esercizio delle virtù cristiane dell'umiltà, dell'obbedienza, della carità fraterna e della laboriosità, mezzo normale di mortificazione, è sostenuta ed animata da una preghiera continua: la sola attività del monaco dev'essere la preghiera mediante l'ufficio divino, la lettura della Scrittura e la preghiera personale. Con essa tutta la vita del monaco si permea gradatamente di unione intima con le cose celesti. Liturgia, lettura, preghiera pura si unificano nell'intimo, perché la lettura della Scrittura, anche se privata, è già inizio di cele-

grandi solo le lettere maiuscole, qualunque sia la loro posizione nelle parole: la scritta copre così tutta la schiena.

⁹ *Ibid.* plancia n. 204.

brazione liturgica e non può separarsi dalla preghiera interiore — interiorizzazione in noi del mistero — di cui è l'elemento normale... Questa ascesi, che crocifigge, tende ad un raccoglimento unificato in cui Dio si rivela all'anima verso una semplificazione di essa che nel battesimo ha ritrovato lo splendore dell'immagine divina in sé ed ha cominciato ad essere conformata a Cristo ».¹⁰

c. Crisi dell'impegno ecclesiale ed apostolico

È comune l'affermazione che il monachesimo orientale nel complesso si sia qualificato eccessivamente per le ragioni dell'ascesi personale e della rinuncia, giungendo così ad un'invadenza escatologica e ad una disincarnazione di tipo indù; che ha dato eccessivo peso all'*Ora* e troppo poco al *Labora*, trascurando di conseguenza le ragioni della carità verso il prossimo, il pungolo dell'evangelizzazione, lo sforzo dello studio e della ricerca teologica e scientifica, e in genere la promozione delle realtà terrestri. La lista degli addebiti potrebbe allungarsi ancora.

Un certo fondamento esiste. L'orientale si ritirava in monastero per provvedere alla propria salvezza, al contrario del latino che, a parte alcuni momenti, in genere l'ha fatto per temprarsi a fatiche aventi per oggetto il mondo esteriore. Se si pensa che a volte in un solo monastero — è il caso dello Studion — sono vissuti fino a mille monaci, raggruppando energie ed intelligenze a volte eccezionali, c'è da credere che un loro orientamento centrifugo avrebbe trasformato intere regioni. Ma tenendo conto che almeno per molti secoli la tradizione basiliana restò unica padrona del campo — le incidenze del monachesimo antoniano essendo trascurabili o inesistenti, e quelle dei movimenti riformistici, come quello studita, riducendosi a sfumature all'interno della tradizione basiliana — allora un eccesso di colorazione contemplativa e rinunciataria è innegabile. Perfino la Leggenda aurea le ha dato ampia accoglienza. In Oriente come in Occidente per lungo tempo si accettò la polarizzazione dei due mondi rispettivamente sugli Apo-

¹⁰ M. J. LE GUILLOU, *Lo spirito dell'Ortodossia greca e russa*, Catania 1962, 70-71.

stoli Giovanni e Pietro; anche Innocenzo III l'accetta nelle sue lettere ai Crociati. Nelle apparizioni a S. Sergio di Radònesch la Madonna ratificava il dualismo, ed ogni qualvolta appariva a S. Serafino di Sàrov, si faceva ugualmente accompagnare dai due Apostoli. Indicando l'Evangelista, una volta gli disse: « Quello lì è della nostra razza! ».¹¹

È però facile spingere troppo innanzi la schematizzazione, fino a realizzare eccessi storici che non reggono alla critica. Tipica in questo senso è la posizione del filosofo e poeta russo Vladimir Soloviëv, fondamentalmente obiettiva, ma troppo condizionata dalla visione ottocentesca d'un monachesimo manifestamente decaduto. Egli scrive:

« Il carattere fondamentale della vita monastica orientale fu una preferenza marcata per la vita contemplativa rispetto alla vita attiva. L'eminente superiorità della vita contemplativa s'appoggia sull'assioma, il truismo della morale ascetica che paragona la contemplazione a Maria e l'attività a Marta... L'ascetismo che ci presenta questa contemplazione come *lo scopo supremo e assoluto della vita* è l'espressione non più del Cristianesimo, ma di un'autentica concezione orientale, eminentemente indù... Se ci ricordiamo delle due direzioni principali dell'eresia cristologica: la divisione delle essenze naturali a opera dei Nestoriani, e l'assorbimento della natura umana nella divina a opera dei Monofisiti, noi potremmo dire che la società laica di Bizanzio soffriva di *Nestorianismo pratico*, e i monaci d'un *Monofisismo pratico*. Alla fin dei conti, tutti coloro che facevano della divinità un elemento

¹¹ Cfr. I. KOLOGRIVOF, *Essai sur la sainteté en Russie*, Bruges 1953, 113,420-423. Merita rileggere la testimonianza di Innocenzo III, che attesta autorevolmente una tradizione molto viva anche in Occidente nel Medioevo, ed alla quale gli orientali si sono sempre richiamati anche in seguito: « Per Petrum, qui ad Latinos est specialiter destinatus et apud nos Romae sepulturam accepit, populus intelligitur Latinorum; Graecorum populus per Joannem qui missus est ad Graecos Ephesi, ubi tandem in Domino requievit » (PL 215, col. 457B). « Quia vero Graecorum populo datus est beatus Joannes a quo et incepit perfectorum religio monachorum, bene typum gerit illius Spiritus qui quaerit et diligit spiritales » (*Ibid.* col. 458B).

esteriore... come pure coloro che ammettevano la fusione di tutto ciò che è umano nell'indifferenza d'una divinità assoluta, arrivano similmente, sia pure senza volerlo, all'antica idea orientale d'un Dio inumano ».¹²

Una tale presa di posizione non può urgersi che con molte messe a punto. Si può dire che *nel complesso* il monachesimo orientale tenda assai meno di quello occidentale a tener conto della legge dell'Incarnazione, vale a dire delle implicazioni miste, spirituali e temporali, nelle quali il popolo di Dio, la Chiesa, deve compiere il suo pellegrinaggio terrestre.

Ma gli aspetti patologici di questo scompenso, che raggiunge a volte forme fanatiche e strambe¹³ a noi pare che non possa addebitarsi all'Oriente *quatenus Oriente*, bensì a quei momenti storici nei quali questa gloriosa cristianità ha sofferto degli oscuramenti, degli abbassamenti di voce, delle decadenze.

Nei tempi floridi l'Oriente ci ha dato epopee caritative, missionarie, socio-politiche talmente pure e forti, da stare magnificamente a paragone con quelle occidentali. La crisi iconoclasta, che andava ben oltre alla questione delle immagini sacre, e coinvolgeva una crisi antireligiosa e anticlericale molto acuta, ha dimostrato che il monachesimo sa ergersi a scudo dell'ortodossia senza

¹² VL. SOLOVIEV, *La grande controversie*, Paris 1953, 80-81.

¹³ Diamo appena qualche cenno delle principali espressioni di quello che non possiamo che indicare come « innamoramento di Dio »: saremmo ingiusti se giudicassimo tali fenomeni a partire dai momenti della loro decadenza, venati di fanatismo e di monomania, dobbiamo invece considerarne la genesi e i momenti forti, che sono sempre frutto di virtù autentica e di testimonianza fiammeggiante. Gli *acemèti* si obbligavano a non dormire mai; i *reclusi* erano sepolti vivi; i *dendriti* trascorrevano la vita intera su un albero; gli *stiliti* su una colonna; i *sideròfori* portavano per tutta la vita delle catene enormi, il cui peso li costringeva ad andare sempre curvi; gli *stazionari* facevano il voto di stare sempre in piedi; i *brucatori* si nutrivano esclusivamente di erbe. Nella Chiesa russa abbiamo i *juròdivye* o *pazzi per Cristo*, la cui vita intera trascorrevano nel vagabondaggio e nello sforzo di suscitare disprezzo e maltrattamenti; vi erano poi moltissime altre varietà di autoflagellazione, le quali non possono essere tuttavia addebitate unicamente ai monaci: *dukhobory* (lottatori di Dio), *molokàni* (bevitori di latte), *durkovtsy* (scavatori del buco, emblema della libertà), *briegùmi* (corridori), *skakùmi* (saltatori), *klysty* (flagellanti) ed altri.

temere assolutamente nulla; di converso, nei momenti in cui l'unione con Roma stava per verificarsi — conciliarmente a Lione e a Firenze — fu proprio il monachesimo a rendere impossibile l'evento. I santi gerarchi, che provengono invariabilmente dal monachesimo, hanno scritto pagine gloriose anch'essi: la figura di S. Basilio troneggia come quella di Leone e Gregorio Magno, quella di S. Giosafat Kuncewich lo stesso; quella di Filippo metropolita di Mosca che tiene testa a Ivan Groznij e da lui viene fatto trucidare ci ricorda Tommaso di Becket; e ancora Nikon sempre di Mosca, Volokolamsk ed altri. I monaci della corte di Bisanzio hanno realizzato con mille anni d'anticipo l'influsso che i gesuiti esercitarono a Parigi, Lisbona, Madrid e altrove; le lotte per l'indipendenza e per la salvaguardia dei rispettivi popoli hanno sempre trovato nel monachesimo il loro motore. E non parliamo nemmeno della *leadership* del monachesimo nel dominio della direzione di coscienza (in passato i monaci praticamente erano gli esclusivisti della confessione: gli *pneumatikoi pateres*), dell'ascetica e dell'ecclesiologia. Grandi e piccoli movimenti spirituali in Oriente hanno la loro culla in un monastero. Di lì parte il sassolino che cade nell'acqua, e con cerchi decentrici raggiunge l'intera cristianità.

Tutto ciò deve imporre circospezione, allorché si parla dell'estraniamento dalla vita del Corpo Mistico, a proposito del monachesimo orientale.

Una rilettura della storia e della letteratura cristiana consentirà una più obiettiva valutazione sia dei meriti che delle debolezze di questo monachesimo. Troppa polvere s'è accumulata nelle biblioteche e negli archivi dei grandi focolari monastici, e solo un'esplorazione dell'Athos, del Sinai, dei monasteri egiziani, di Rabban Hormizd o della Troitso Serghievskaja Lavra, delle Metèore e dei deserti asiatici o delle colline del Vicino Oriente e dell'Etiopia potrà dirci fino a che punto l'affermata estraneità del monachesimo dalle dispute storiche e dalla costruzione d'un mondo migliore corrisponda effettivamente a verità.

In questo senso già la lettura di S. Giovanni Crisostomo di tanto in tanto suggerisce revisioni affascinanti. Ci basti qui accennarne solo una, quella dell'*Omelia XVI al popolo antiocheno, sulle statue*. Con la vivacità che caratterizza queste pagine, il giovane oratore presenta a tinte vibranti il contrasto fra il monache-

simo e l'intellettualità antiochena. Il popolo, come si sa, viveva nell'angoscia, nel timore di vedere messe in atto le minacce di Teodosio; i monaci, egli dice, sono scesi dalle montagne, hanno abbandonato le loro spelonche e si sono sguinzagliati a macchia d'olio per consolare gli sbigottiti cittadini. Hanno raggiunto i magistrati, hanno pregato, hanno esortato, si sono macerati fin tanto che non hanno impetrato il perdono. Al contrario i filosofi di questo mondo, nell'imminenza del pericolo hanno disertato l'*agora*, se ne sono andati sulle montagne, si sono rifugiati negli antri abbandonati da *caloyères*.¹⁴

3. PROSPETTIVE ATTUALI

a. L'influsso delle comunità unite con Roma

A partire dalle Crociate nell'Oriente s'avviarono comunità che accettarono l'unione con la Chiesa Cattolica; a parte l'unione dei Maroniti, che non subì più interruzioni, in tutti gli altri casi il processo decadde e solo col XVII secolo riprese in maniera molto limitata sempre, ma permanente. Questo movimento unionistico oggi è messo in discussione, ma non crediamo possa sfuggire ad una collocazione costruttiva; in ogni caso riteniamo che proprio ad esso debba ascrivere — per quello che qui entra in discussione — la faticosa ripresa della pluralizzazione e l'aggiornamento monastico.¹⁵ Anche l'attività delle famiglie religiose cattoliche in Oriente provocò salutari reazioni in gruppi che postulavano il rinnovamento cristiano al di là di preoccupazioni indubbiamente legittime, ma di solo livello sociologico ed etnologico; tali gruppi diedero vita ad innesti rinnovatori di provenienza latina, e qui si verificò nient'altro che un normale riflusso storico, nel senso che l'Occidente, che aveva mutuato dall'Oriente lo stato religioso, una volta mutate le condizioni storiche si trovò nella possibilità e

¹⁴ G. CRISOSTOMO, *Omilia XVI*, in PG 49, coll. 172-176.

¹⁵ Per il complesso della questione, cfr. R. F. ESPOSITO, *Il Decreto Conciliare sulle Chiese Orientali*, ed. Paoline, Roma 1966, 253-268.

sentì l'impegno di rifluire il dono. Un discorso del genere non è molto popolare forse, ma questo non è motivo sufficiente per sottrarvisi. L'influsso delle Famiglie religiose latine in Oriente non è ancora stato esplorato con mentalità sufficientemente illuminata, ma è visibile nei documenti costitutivi di molte Famiglie religiose e nel comportamento ecclesiale; così dicasi per quello domenicano nell'ambito caldeo ed armeno, per quello francescano e gesuita nell'ambito mediorientale in genere, per quello carmelitano nell'ambito malabarese, per quello lazzarista ed assunzionista nel mondo slavo, e per numerose Congregazioni femminili, per le quali può valere per tutte la citazione delle Figlie della Carità. Col trascorrere del tempo il fenomeno verrà senza dubbio rivalutato.

Ci contentiamo qui di richiamare la riforma dei Basiliani di Galizia, ordinata da Leone XIII col motu proprio *Singulare Praesidium* del 12 maggio 1882; essa fu affidata ai Gesuiti, come del resto già la loro prima riforma nel XVII secolo era stata voluta dal P. Velamino Rutskyi. I giudizi relativi alla riforma sono stati positivi; Mons. Buchko, prelato ordinante dei Ruteni in Roma, riconosce che il risveglio religioso moderno di quella Chiesa è da ascrivere proprio alla riforma leoniana: « L'intenso risveglio della vita religiosa che si è verificato nella provincia ecclesiastica di Halych (Galizia) era dovuto in gran parte al lavoro missionario dei benemeriti Padri Basiliani, riformati da Leone XIII ». Il giudizio personale da noi espresso altra volta, riconosce chiaramente un tal quale ibridismo, che tuttavia non ci pare presenti lati unicamente negativi:

« Non si può tacere, noi dicevamo, a proposito di questa pur necessaria e riuscitissima riforma, che essa non portò l'Ordine nell'alveo genuino della tradizione orientale, bensì in quello dei post-tridentini Chierici Regolari. Tutto considerato, non si poteva fare diversamente, anzi bisogna persino dire che non si doveva fare diversamente, poiché le particolari condizioni storiche e psicologiche rutene postulavano un apostolato più attivo di quello che il monachesimo di pretto timbro orientale avrebbe potuto fornire e perché in tal clima un po' di latinismo significava ancora una garanzia

di unità e di avversione allo scisma; inoltre, già dall'epoca del Rutskyi, l'Ordine si era avviato per codesta via ».¹⁶

La considerazione di una testimonianza coeva, sempre del mondo slavo, offre la possibilità di valutare con sufficiente obiettività la situazione. Parlando di un convento visitato nelle vicinanze di Mosca, William Palmer scriveva:

« La missione dei monaci non è né lo studio né il lavoro, qualunque esso sia. La loro missione è di cantare l'ufficio, di vivere per il bene delle loro anime, e di fare penitenza per il mondo ».¹⁷

La Granduchessa Elisabetta Fiodòrovna, sorella della Zarina Alessandra, perita tragicamente nel 1917, aveva fondato a Mosca un istituto femminile intitolato eloquentemente alle Ss. Marta e Maria. Nativa tedesca, di confessione luterana, educata nell'ambito inglese, la Granduchessa tentava praticamente di realizzare a suo modo un'integrazione nell'ambito della vita religiosa femminile: l'ispirazione al diaconato femminile protestante non può essere negata. Senonché l'ambito monastico femminile era ancor più chiuso di quello maschile. Il suo principio ispiratore era questo:

« Il lavoro deve costituire il fondo d'una vita consacrata a Dio, la preghiera e la meditazione devono costituire unicamente il momento densivo e la ricompensa di questo lavoro primordiale ».¹⁸

Il Santo Sinodo rifiutò l'autorizzazione d'erezione dell'istituto e quella di aggregazione ad un qualsiasi Ordine monastico, motivando la decisione con la mancanza di spirito monastico autentico, in quanto che le Costituzioni davano troppo spazio all'attività.

I rami orientali uniti agirono con coraggio, assumendo gl'impegni caritativi, missionari, pedagogici; anche le istituzioni contem-

¹⁶ R. F. ESPOSITO, *Leone XIII e l'Oriente cristiano*, ed. Paoline, Roma 1961, 165-166.

¹⁷ W. PALMER, *Notes of a Visit to the Russian Church*, London 1882, 201-202.

¹⁸ M. PALEOLOGUE, *Aux portes du jugement dernier. Elisabeth Féodòrovna, Gr. Duch. de Russie*, Paris 1940, 72.

plative non esclusero la considerazione delle ragioni della carità e dell'annuncio; rimandando all'elenco statistico per una valutazione globale del fenomeno (lo stesso nome frequentemente richiama l'attività missionaria o caritativa dell'istituzione), qui possiamo fare qualche esempio. Per le istituzioni maschili si possono ricordare i *Missionari libanesi di Kraim*, i *Missionari di S. Paolo di Harissa*, le istituzioni *malabaresi*, e gli aggiornamenti delle varie famiglie antiche, *antoniane*, *studite*, *basiliane*. Per gli istituti femminili in Oriente si verifica il medesimo fenomeno dell'Occidente: una varietà sbalorditiva di sfumature e di opzioni, per la realizzazione di un impegno che fonde ardentemente il carisma di Marta con quello di Maria. Tra gli Orientali cattolici, ricorderemo infine che gli Armeni hanno due monasteri di Mechitaristi, uno a Venezia e l'altro a Vienna. Nelle vicinanze di Roma esiste l'abbazia italogreca di Grottaferrata: tutti accettano impegni pastorali e culturali.

b. Il risveglio nel monachesimo non cattolico

Tra i movimenti rinnovatori del monachesimo orientale non cattolico, forse il più notevole è quello della « Filocalia », che risale alla fine del XVIII secolo. Tre monaci legati da antica amicizia, cioè Atanasio di Paros, Macario di Corinto e Nicodemo l'Aghiorita, si orientarono verso lo studio e la riattualizzazione della tradizione esicasta; raccolsero i più pregnanti testi patristici relativi alla preghiera, e ne prepararono un'antologia, che venne appunto intitolata *Filocalia dei santi neptici* (cioè temperanti) e fu stampata a Venezia nel 1782, per cura soprattutto di Nicodemo, che fu il capo del gruppo.

Una ripresa di contatto così improvvisa e forte con la più pura tradizione orientale suscitò violente reazioni, che rasentarono la persecuzione, nei circoli più chiusi e conservatori, ma provocò profondi ripensamenti in quelli più autenticamente rivolti alla ricostruzione dello spirito dell'Ortodossia; i tre filocalici si sparsero per la Grecia e predicarono il loro messaggio innovatore in molte regioni, ma furono banditi dalla S. Repubblica dell'Arthos, perché fra l'altro sostenevano la ripresa dell'uso della comunione frequente. Fondarono vari monasteri di orientamento filocalico, come

quello di Lipsia, un'isoletta non lontana da Patmos, quello di Icaro, di Skiatos, di Longovarda a Paros, ed altri ancora; al gruppo iniziale si aggiunse Nifone il Cristiano, anch'egli espulso dall'Athos e poi col trascorrere del tempo Filoteo Zervacos ed Amphiloichios che hanno avviato recentemente il rinnovamento esicasta a Patmos. Perfino l'Athos ha finito per accettare questa spiritualità, che fiorisce soprattutto nei monasteri di S. Gregorio, di S. Dionigi e di S. Paolo.

Il monastero dell'Annunciazione di Skiatos nel secolo scorso, animato da Nifone e da Gregorio Hatzistamatis, divenne un centro irraggiatore di rinnovamento ecclesiologico che suscitò entusiasmo anche presso il laicato, come lo dimostrano le reazioni degli scrittori ellenici Alessandro Papadiamandis ed Alessandro Moraitidis. Nell'ambito ellenico il movimento filocalico ha accentuato la spiritualizzazione del clero diocesano ed ha sensibilizzato il mondo consacrato femminile alla riscoperta della carità. Il Padre Amphiloichios di Patmos « ha creato una Congregazione di monache che dirigono un orfanotrofio di ragazze e prospetta per l'avvenire la fondazione di un ordine monastico internazionale al servizio dell'apostolato ».¹⁹

La *Filocalia* fu tradotta in russo dallo *staretz* Païssij Veličkovskij, che aveva trascorso lunghi anni di vita all'Athos ed in un convento della Moldavia; egli visitò ripetutamente molti monasteri russi, ovunque suscitando entusiasmo per il ritorno ai Ss. Padri, molte opere dei quali egli stesso aveva tradotte in russo; si fa risalire a lui il merito di aver avviato le quattro Accademie Ecclesiastiche della sua nazione allo studio patristico; esse infatti realizzarono poi la traduzione integrale di tutti i Padri greci. A proposito del suo influsso sulla vita russa, il Le Guillou nota:

« Fu soprattutto con la riorganizzazione della vita propriamente monastica che Païssij Veličkovskij trasformò la vita russa. Raccomanda difatti di scegliere direttori di coscienza tra i monaci più venerabili, al di sopra di ogni questione di funzioni o di situazioni ufficiali. Si trattava di

¹⁹ M. J. LE GUILLOU, *Lo spirito dell'Ortodossia greca e russa*, Catania 1962, 131.

sganciare la direzione spirituale dal controllo permanente delle autorità ecclesiastiche, legate allo Stato, o da quelle civili. Questo spiega la sorprendente rinascita del monachismo russo nel XIX secolo; la sua influenza si estese al di là delle mura dei monasteri per raggiungere la società laica, sulla quale la Chiesa ufficiale aveva perduto ogni autorità. Anzi la Chiesa russa si trovò ben presto rigenerata perché i vescovi che la dirigevano, sempre scelti tra i monaci, uscirono da quei conventi pieni di linfa spirituale. Cominciò allora a tentare di spezzare le catene che la legavano allo Stato... ».²⁰

In tempi molto più vicini a noi, questa tendenza si è estesa anche al Medio Oriente, nel Libano ed in Siria, e qui ha confluito più apertamente nel dialogo e nella reciproca permeazione con comunità di origine occidentale, come le Domenicane di Beirut, le Suore protestanti di Grandchamp, le Piccole Suore di Gesù, dando larga accoglienza alle istanze ecumeniche. Un moto di rinnovamento è pure in atto a Deir Souryani nell'Ouadi Natroun in Egitto.

Il risveglio monastico orientale in Grecia ha influito su larghi strati realizzando confraternite, fraternità, associazioni che si propongono di riportare il messaggio cristiano nell'attualità, sia nell'ambito della cultura che in quello della massa. Esso appare strettamente collegato con quello del laicato impegnato, e qualche volta persino animato da quest'ultimo. È così nata l'Unione dei Teologi Zoè, la Sorellanza delle Intellettuali *Eunice*, entrambe rivolte alla diffusione della verità e della cultura cristiana, assumendo la predicazione nelle chiese, nelle sale, sulle piazze, nell'insegnamento scolastico; ed ancora l'Associazione degli studenti, degli intellettuali, la Gioventù operaia, l'*Ellenikòs Phos*, l'*Apostoliki Diakonia*, il movimento delle Diaconesse, e molte altre associazioni, che tendono ad implicare profondamente il monachesimo maschile e femminile nella vita visibile della Chiesa.²¹

²⁰ *Ibid.* 131-132.

²¹ In proposito cfr., fra l'altro, L. PRÄGER, *Frei für Gott und die Menschen*, Stuttgart 1964, 470-475.

II. COMUNITÀ RELIGIOSE NELLE CHIESE DELLA RIFORMA

Uno sguardo, sia pur rapido e sintetico, alle comunità religiose delle Chiese anglo-protestanti non mancherà di essere utile, perché « anche i fratelli separati hanno qualcosa da offrirci, dallo spirito di testimonianza cristiana nel mondo al richiamo di una profonda vita di preghiera, dalle istanze ecumeniche alla tormentante fedeltà al Vangelo, da un maggior senso carismatico della propria vocazione ad una sensibilizzata disponibilità alla regola viva dello Spirito Santo ».¹

1. LA RISCOPERTA DELLA VITA COMUNITARIA

a. La consistenza statistica del fenomeno

La rinascita delle comunità religiose nell'ambito delle Chiese non cattoliche s'impone in primo luogo per le riflessioni storiche e teologiche che coinvolge. Ma, a distanza di circa 140 anni dal suo primo avvio, s'impone anche per la sua consistenza numerica.²

La carrellata statistica, riportata in nota, ci offre la possibilità di alcune osservazioni preliminari, che schematizziamo per ragioni di chiarezza; esse verranno poi variamente illuminate dal complesso del discorso seguente.

1) La mancanza di repertori e di informazioni esaurienti ed aggiornate impedisce un discorso definitivo.

2) Il contagio della rinascita comunitaria non conosce eccezioni né di luogo né di tradizioni: è presente nelle nazioni di recente evangelizzazione, come pure nei paesi nordici, dove a partire dal XVI secolo l'impermeabilità confessionale era stata costante ed invalicabile.

¹ G. DI AGRESTI, *Aspetti delle comunità religiose nelle Chiese anglo-protestanti*, in *Vita sociale* 26 (1969) 42.

² Prima di inoltrarci nell'analisi del fenomeno, diamo un panorama statistico della rinascita comunitaria protestante e anglicana (queste stati-

3) Il recupero monastico si verifica secondo le stesse leggi che — per quanto è possibile documentare — sono state seguite nell'origine stessa dello stato religioso e che è possibile indicare

stiche le ricaviamo da A. PERCHENET, *Renouveau communautaire et unité chrétienne. Regards sur les communautés anglicanes et protestantes*, Paris 1967, 474-475).

1. Diaconesse di vita comunitaria

a) Germania

Alleanza	N. Comunità	N. Membri
Kaiserwerth	50	21.973
Zehlendorf	12	6.754
Gemeinschaftsdiakonie	5	3.178
Gemeinschafts-Mütterhäuser	7	1.756
Evangelisch-Freikirchliche-Mütterhäuser	11	3.115
Union der Ev.-Freiberufliche Schwestern-Verbände	7	1.715
Diverse	13	1.075
Totale	105	39.566

b) Altre nazioni

Nazione	N. Comunità	N. Membri
Austria	1	210
Danimarca	3	675
Francia	6	316
Giappone	2	30
Inghilterra	1	40
Italia	1	24
Norvegia	4	1.507
Olanda	9	2.483
Surinam	1	25
Svezia	5	1.172
Svizzera	14	3.060
Totale	47	9.542

Nei paesi dell'Est europeo, nel 1911 esistevano 12 fondazioni con 1.944 diaconesse.

almeno in due costatazioni; a) *gradualità*, da stati di vita incerti sul principio, fino alla codificazione precisa ed impegnativa; b) *varietà* carismatica, comprendente la contemplazione, l'apostolato diretto, l'assistenza caritativa e l'educazione.

c) Diaconesse di vita non-comune

Tipo anglo-sassone: 500

Chiesa libera: 4.000

2. *Comunità religiose anglicane* negli anni 1842-1961: cfr. P. F. ANSON, *The call of the Cloister*, ed. rivista da A. W. Campbell, London 1964, 594-602.

Nazione	Comunità		Comunità estinte		Entrate nelle Ch. Catt.	
	Uomini	Donne	Uomini	Donne	Uomini	Donne
Gr. Bretagna e Irlanda	34	89	19	32	3	1
USA e Canada	21	40	9	21	1	2
Africa	—	5	—	3	—	—
		4	—	—	—	—
Australia	10	4	6	1	—	—
Nuova Zelanda	—	2	—	1	—	—
India e Pakistan	4	2	1	—	—	—
Giappone	—	2	—	—	—	—
Malesia	1	1	—	—	—	1
Totali parziali	70	149	35	58	4	4

3. *Alcune comunità religiose nelle Chiese della Riforma in Europa*: cfr. A. PERCHENET, o. c. *passim*; L. PRÄGER, *Frei für Gott*, cit., *passim*.

a) Paesi di lingua francese:

Maschili:

Comunità di Taizé - Seine-et-Loire (Francia).

Femminili:

Suore di Pomeyrol - St. Etienne-du-Grès, Gard (Francia).

Suore di Grandchamp - Areuse, presso Neuchâtel (Svizzera).

b) Germania:

Maschili:

Evangelischer Humiliaten-Orden (Ordine ev. degli Umiliati), Monaco di Baviera.

Ev. Michaelsbrüderschaft (Fratellanza ev. di S. Michele), Amburgo.

Johanniterorden (Ordine dei Giovanniti), Bonn.

4) Mobilità del fenomeno: ricchezza di nascite e di estinzioni, spostamenti tanto all'interno della confessione originaria che verso il cattolicesimo, o per lo meno costante apertura alle istanze ecumeniche.

5) A parte l'eccezione germanica, la presenza femminile è molto superiore a quella maschile.

b. Ripristino del diaconissato

Per ragioni di brevità sorvoliamo su quella che potremmo indicare come preistoria della restaurazione monastica acattolica. Il vero inizio e la causa prossima di essa è da ricercare nella restaura-

Pastoren-Gebetsbrüderschaft (Fraternità di preghiera dei pastori), Grossalmerode, presso Kessel.
Sydower Brüderschaft (Fratellanza di Sidow), Soest.

Misti:

Christusträger (Portatori di Cristo), Selbitz.
St. Jürgen-Orden (Ordine di S. Giorgio), Bad Münster am Stein.

Femminili:

Oekumenische Marienschwestern (Suore ecumeniche di Maria), Darmstadt.
Schwesternschaft der Inneren Mission (Sorellanza della Missione interna), B. Soanda.
Schwesternschaft von Casteller Ring (Sorellanza di C. R.), Ibid. (Francia).
Schwesternschaft von Imshausen, Ibid. (Assia).
Irenenring, Stuttgart. Etc. etc.

c) Scandinavia:

Maschili:

Heliga Korsets Bröderskap (Frat. del S. Cuore), Barkarö (Svezia).
Ordo Crucis, Oslo (Norvegia).
Sodalitium confessionis apostolicae (misto), Malmö (Svezia).
Società di S. Brigida (mista), Upsala (Svezia).

Femminili:

Jesu Moder Marias Systraskap (Sorell. di Maria Madre di Gesù), Malmö (Svezia).
Helgeandssystrarnas (Suore dello Spirito Santo), Knivtsa (Svezia).
Maria Döttrarna (Figlie di Maria), ora a Kollund (Danimarca).
Luter-Opisto, Järvenpää (Finlandia). Etc. etc.

zione del diaconato femminile o diaconissato. Le diaconesse ottocentesche non differiscono molto dalle omonime ministre paleocristiane e d'altronde s'avvicinano sensibilmente alle antiche comunità cenobitiche.

La culla di questo ripescaggio monastico è il complesso caritativo di *Kaiserwerth*, un sobborgo di Düsseldorf. Dopo aver compiuto un viaggio d'istruzione in Olanda ed in Inghilterra, il suo fondatore, parroco Theodor Fliedner, concepì appunto l'idea di restaurare il diaconissato nell'intento di venire in soccorso degli umili e dei sofferenti, in particolare i bambini, i malati ed i carcerati. Egli si riportava più o meno apertamente alle analoghe istituzioni cattoliche circostanti, e la confondatrice ha nei suoi Diari accenti di alta spiritualità con espliciti richiami alla mistica francescana. Nel 1836 il Fliedner cominciò a sensibilizzare un gruppo di ragazze a questi problemi, coadiuvato sul principio dalla moglie Friederike, ed in seguito da Gertrud Reichardt, la vera confondatrice delle diaconesse, perché celibe e interamente dedicata alla causa.

I membri di questa istituzione hanno i tre voti, che chiamano promesse, ma poiché conservano il *Taschengeld* o peculio, e ricevono un piccolo compenso mensile, non osano mettere il voto di povertà sul medesimo livello degli altri due. Il loro motto è *Jubilate!* Le diaconesse di Kaiserwerth ebbero un successo straordinario ed immediato; oggi sono 25.000 in Germania e 5.000 nelle altre nazioni.

Nel 1841 il pastore svizzero Louis Germond istituiva nella sua parrocchia di *Ellachens* una comunità diaconissale intendendo esplicitamente realizzare « il corrispettivo evangelico delle Suore di Carità » cattoliche. Identiche le motivazioni del pastore francese Antoine Vermeil, il quale in collaborazione con M.lle Malvesin fondò le diaconesse di Rue de *Reuilly* a Parigi; queste per la prima volta nella storia riformata moderna accettarono l'emissione di voti religiosi (*engagements*) perpetui. Nel 1854 il pastore Wilhelm Löhe, originario di Norimberga, avviò a sua volta un gruppo di ragazze al servizio dei poveri e dei malati: la comunità prese poi corpo ed è nota come la Comunità di *Neuendettelsau*. Le fondazioni diaconissali si susseguirono poi ovunque e pervennero anche a grossi raggruppamenti sia in Germania che altrove.

Sovente sul principio gli iniziatori di queste comunità non avevano le idee chiare sulle realtà che mettevano in moto, ma davano corpo agli eterni impulsi della carità evangelica e del servizio divino. In proposito il Pusey nel 1848 scriveva una nota-zione piena di fascino: « Gli uomini non avevano fatto nessun piano. Tutto si verificò sotto la guida provvidenziale di Dio. Fu lui che cominciò, fu lui che guidò, fu lui che diede la forza, è lui che farà crescere ».

c. Restaurazione dello stato religioso propriamente detto

1) *Nell'Anglicanesimo*

All'origine della restaurazione monastica anglicana ci sono due fatti: le diaconesse di Kaiserwerth ed il risveglio pietista attra-verso i movimenti di Oxford e di Cambridge.

Il primo tentativo di restauro fu avviato proprio dal *leader* del movimento di Oxford, J. Henri Newman, il quale nel 1842 con alcuni compagni si ritirò a *Littlemore* stabilendovi una certa vita comune. È noto che i motivi che indussero Enrico VIII a sopprimere il monachesimo furono soprattutto di carattere eco-nomico, tuttavia la lunga e polemica parentesi aveva talmente alienato gli animi dalla stessa ipotesi monastica, che il tentativo di Newman incontrò difficoltà tali da scoraggiarne la prosecuzione.

Nel 1845 nacque invece la prima *Sisterhood* che si ispirava a Newman e che stavolta superò le difficoltà della rottura storica: le suore della *Holy Cross* di Park Village a Londra, che nel 1856 si fusero poi con la *Società della SS. Trinità*. Dal 1845 al 1860 le comunità femminili di nuova fondazione furono quindici e negli anni seguenti si susseguirono col ritmo di una all'anno circa. Nel 1856 sopravvisse anche la prima comunità maschile, la Società di S. Giovanni Evangelista.

L'indirizzo di Oxford è caratterizzato soprattutto da quella che nell'antica letteratura spirituale veniva indicata come *fuga mundi* e come impegno contemplativo. Alcune di queste comunità si ispirarono alla regola di S. Benedetto, come la *St. Mary's Abbey* di West Malling, la *Holy Cross* di Hayward Heat, *S. Maria della*

Croce di Edgware e *Nashdom*. Le comunità femminili si ispirarono più variamente, ma ancora in senso contemplativo: le *Servitrici di Cristo* di Burnham si richiamarono ai Cisterciensi, la *Società del Prezioso Sangue* alla regola di S. Agostino, le *Suore di St. Mary* di Freeland e quelle della *SS. Trinità* alle Clarisse, mentre quelle dell'*Amore divino* si ispirarono alle Carmelitane.

Le comunità nate nell'ambito del movimento di Cambridge accentuano piuttosto il senso della testimonianza cristiana nel mondo, che volge alla secolarizzazione, e di quella ecclesiale nell'ambito dei rapporti fra cristiani. La *Società di S. Giovanni Evangelista* è la primogenita e una delle più illustri: in essa l'istanza di conoscenza e di animazione del mondo viene fortemente temperata da un forte impegno interiore che comporta fra l'altro un mese (ridotto poi a 15 giorni) di ritiro annuale, più una settimana dopo Natale. Tra le altre comunità di questa scuola ricordiamo quella della *Risurrezione* sorta nel 1892 ed avente lo scopo della formazione della gioventù e dei seminaristi; la *Società della sacra missione* ha finalità affini. Tra le comunità femminili si ricordano, per esempio, le *Suore della Chiesa* (The Children's Sisters), dedite all'educazione, e varie altre.

Alle due grandi correnti innovatrici in seguito se ne aggiunsero altre, che servirono da fonti d'ispirazione per numerose comunità maschili e femminili, come la *Brotherhood of the Holy Cross*, la *Società di S. Francesco*, entrambe di ispirazione francescana, mentre la *Comunità della gloriosa Ascensione*, molto più recente, si modellò sui *Piccoli Fratelli del Foucauld*.

Sarebbe frettoloso affermare che la restaurazione anglicana, che tanto sovente si richiama direttamente alle varie correnti spirituali cattoliche, possa essere indicata come un fatto cattolico o quasi. Pur intendendo agire sull'intera cristianità, il risveglio anglicano intende rimanere perfettamente fedele alla propria matrice ed anche dal punto di vista socio-culturale conserva le caratteristiche d'origine. Al di là della somiglianza esteriore e formale con il cattolicesimo, le comunità religiose anglicane nella sostanza restano ancorate alle tesi acattoliche tradizionali; la novità è però questa, ed è grande: esse restano ampiamente aperte alla legge della carità e dell'irenismo, perciò non c'è appuntamento ecumenico che le trovi assenti.

2) Nel Protestantismo europeo

L'ondata rinnovatrice, partita dalla Germania, aveva prodotto in Gran Bretagna frutti di grazia; a un dato punto essa rimbalzò al luogo di partenza. Olive Wyon racconta che quand'era giovane si recava per le vacanze presso una parrocchia delle Alpi Bavaresi. Tra i visitatori un giorno si trovò un cugino del parroco. « Era una tepida giornata di primavera, ella scrive, e noi restammo nel giardino e conversavamo. Non ho mai dimenticato questo incontro col professore sobrio, emaciato, e tanto cortese, che mi poneva profonde questioni a proposito della vita monastica in Inghilterra, e lo faceva con interesse e rispetto. Questo professore berlinese era Adolfo Harnack ».

Nell'ambito della Riforma europea, le ragioni che avevano portato all'abolizione del monachesimo, benché non escludessero la componente economico-finanziaria, si fondavano prevalentemente su motivazioni bibliche e teologiche; di conseguenza il recupero dello stato religioso poneva problemi molto più seri di quanto non accadesse nell'Anglicanesimo, il quale fra l'altro esclude sempre decisamente qualsiasi complesso anticattolico, e anzi attinse chiaramente ed a piene mani in quel filone, cosa che nel continente sul principio sembrò assolutamente inammissibile. Lo stesso Harnack si era occupato diligentemente della storia monastica e nel *Wesen des Christentums* (p. 108) aveva portato un equanime giudizio su una situazione in cui l'eccesso di difesa luterana era espresso senza ambagi: « La Riforma, egli scriveva, ha soppresso il monachesimo, né poteva fare altrimenti. Essa ebbe ragione di considerare come temerari dei voti ascetici che obbligavano per tutta la vita... Ma frattanto si verificò quello che Lutero non aveva né previsto né voluto: il monachesimo indispensabile, inteso in senso conforme al Vangelo, disparve totalmente ». Sören Kierkegaard da parte sua nei *Diari* affermava l'improrogabilità della restaurazione monastica, perché « il convento è un momento dialettico essenziale del fatto cristiano; è come il segnale che ci fa comprendere a che punto noi ci troviamo » (Ed. Haecker, 1948).

Comunemente tra l'esperienza diaconissale e quella religiosa propriamente detta viene inserita la fondazione della *Fratellanza della vita comune*, ad opera dei due diaconi di Basilea, Gotthilf

Haug e Jakob Schelker, i quali nel 1899 si ritirarono a Zurigo e gradualmente diedero origine alla « Casa fraterna di Philadelphia », il cui nome è tutt'altro che casuale, ma vuole appunto indicare la nuova realtà: vita in comune, per la *diakonia*, cioè per il servizio del prossimo e per la preghiera volta a favorire l'unità dei cristiani. A partire dal 1905 la Fratellanza si organizzò in tre rami: la *Brüderschaft vom gemeinsamen Leben* (Fratellanza della vita comune) e la *Schwwesternschaft* (Sorellanza) omologa, entrambe con l'accettazione del celibato e degli altri due « impegni » della povertà ed obbedienza, ed infine la *Geschwisterschaft* (Fratellanza, ma fra persone di sesso diverso) per gli sposati, che in qualche modo richiamava i Terz'Ordini cattolici.

Le comunità religiose propriamente dette s'avviarono a partire dagli anni 1910. Per suggerimento dell'ecumenista svedese Nathan Söderblom, vescovo di Upsala, il conte Eric von Rosen e sua moglie Mary il 21 luglio 1920 fondavano la *Società di S. Brigida*, per uomini e donne. La regola prevede un vero e proprio ordinamento monastico ed è di tendenza contemplativa, con lo scopo di creare per le anime un asilo nell'inquietudine del mondo d'oggi: l'intonazione liturgica della giornata richiama le più autentiche tradizioni monastiche antiche. Essa conta oggi 250 membri. Nella stessa Svezia abbiamo ancora la *Fondazione di S. Caterina*, le *Suore di S. Maria Madre di Gesù*, le *Suore dello Spirito Santo*, le *Figlie di Maria* trasferitesi poi in Danimarca.

In Francia nel 1929 M.lle Antoinette Butte, che dirigeva una casa di esercizi a St. Germain-en-Laye, avviò la comunità religiosa femminile di *Pomeyrol*, coi tre « impegni » religiosi, e con un'accentuazione particolare sulla povertà e sullo spirito di preghiera. Analoga è la spiritualità della comunità svizzera di *Grandchamp*, presso Neuchâtel, fondata nel 1931 dalla signora Micheli e organizzata da M.lle Marguerite de Beaumont, che la collegò spiritualmente con la comunità maschile di Taizé. Nell'ambito del valdesismo italiano, a Prali presso Torino, nel 1966 la comunità di *Agape*, che era nata nel 1947 ad opera del parroco Tullio Vinay semplicemente come comune villaggio del fanciullo, si trasformò in comunità fondata sulla preghiera e sul lavoro; essa si orienta sempre più decisamente verso un'impostazione di tipo monastico.

Il paese nel quale la rifioritura monastica si è affermata più

che in qualsiasi altro, è la Germania; anche una semplice enumerazione delle fondazioni si rivela infatti laboriosa. Le ragioni di questo fenomeno possono ridursi all'avvio diaconissale e poi alla grande crisi socio-politico-religiosa creata dalla dittatura nazista, la quale impose gravi ripensamenti ai credenti di tutte le confessioni; in molti casi questi sfociarono nella riscoperta quasi casuale della vita comunitaria consacrata, la quale in vari casi risente nettamente dell'istanza riparatrice delle infedeltà pubbliche e private dell'ambiente. Un'altra componente è da individuarsi nei movimenti giovanili cristiani, e, indirettamente, in quelli cattolici coevi; attraverso la riscoperta della liturgia, della Bibbia e dell'organizzazione di gruppo, essi portarono alla fondazione di varie comunità religiose: da queste scaturigini collegate nasce anche la diffusissima istanza ecumenica. Le principali famiglie religiose le abbiamo citate nella statistica d'apertura.

2. IL RISVEGLIO MONASTICO E IL PENSIERO DEI GRANDI RIFORMATORI ³

a. Il pensiero di Martin Lutero

Il problema del confronto fra il risveglio comunitario in seno al Protestantismo e l'insegnamento dei grandi riformatori del XVI secolo e seguenti è di un'importanza fondamentale. La sua soluzione ci permette di situare la questione in un quadro perfettamente obiettivo. E poiché l'unione dei cristiani non può verificarsi che a partire da questi gruppi d'avanguardia, cioè dai religiosi, la visione del rapporto esistente fra il risveglio comunitario ed il pensiero dei grandi riformatori diventa anche impostazione del problema ecumenico.

³ Per la stesura di questo paragrafo ci rifacciamo soprattutto alle ricerche di F. BIOT, *Communautés protestantes*, Paris 1961, 19-104, già da noi sintetizzate in *Via Verità e Vita* 16 (1967) n. 12, 115-125; si veda anche B. LOHSE, *Mönchtum und Reformation*, Göttingen 1962. Per tutti questi temi, importante anche il contributo di G. DI AGRESTI, *Risposta a una crisi cattolica: monachesimo protestante*, Pistoia 1969.

Lutero ha toccato ripetutamente, ed *ex professo*, la questione dello stato religioso. In primo luogo l'ha fatto nel *De votis monasticis Martini Lutheri iudicium* (1522); nella lettera a L. Koppe, *Perché i religiosi possono abbandonare il convento?* (10 aprile 1523), e nella *Storia di una nobile Religiosa claustrata*, dedicata al Conte di Mansfield (2 marzo 1523). Il Biot analizza con cura il punto di vista di Lutero, e noi utilizziamo le sue conclusioni: siamo certi di non eccedere che in simpatia, poiché egli stesso si dimostra assai benevolo nei confronti del principe dei Riformatori del XVI secolo. Soprattutto dal *De votis* (Tomo 8 dell'Edizione critica delle *Opere*, detta di Weimar, pp. 573-669), noi deduciamo che Lutero non ammette la legittimità dei voti monastici, e quindi nel suo mondo teologico ed ecclesiologico non c'è posto per lo stato religioso. A suo parere i voti sono degli atti di idolatria, perciò sono da rigettare:

1. *Perché contrari alla parola di Dio.* Nella Bibbia non esiste nessuna testimonianza che li giustifichi. Essi pretendono dunque di aggiungere qualcosa, quasi di perfezionare la rivelazione scritta. La distinzione fra precetti e consigli è discriminatoria ed antievangelica.

2. *Perché contrari alla fede.* La professione è considerata un secondo battesimo, perciò il Religioso abolisce la grazia dell'unico e vero battesimo istituito dal Signore; attraverso i voti, i Religiosi presumono di rendersi più graditi a Dio, che non i comuni credenti; presumono addirittura di diventare fonte di grazia per gli altri (riferimento ai Terz'Ordini, Oblature, ecc.).

3. *Perché contrari alla libertà evangelica.* I voti trasformarono in obbligo ciò che il Vangelo ha lasciato libero. In principio i monasteri erano luoghi di ascesi, poi tale tendenza si svuotò; per mantenere in piedi l'istituzione monastica, si rese obbligatorio questo strumento di pressione.

4. *Perché si oppongono ai Comandamenti di Dio.* I Religiosi pongono i loro Fondatori e il loro Ordine al posto di Dio; distruggono i doveri della legge naturale, nei confronti dei loro genitori e delle loro famiglie; producono odio e guerra fra i diversi Ordini e Congregazioni.

5. *Perché contrari alla ragione.* Quando un voto diventa irrealizzabile, esso cessa di obbligare; al contrario i voti religiosi sono tenuti come irrevocabili, ciò che è irragionevole soprattutto circa il voto di castità.

— *Conclude* il Biot: « L'attitudine di Lutero nei confronti della vita religiosa, e specialmente del monachesimo, non è avventizia o secondaria e superficiale: al contrario, nasce dall'essenza stessa della sua concezione cristiana ».⁴ Alla base della negazione luterana dello stato religioso, ci sono infatti i due pilastri strutturali del Protestantesimo: *sola Scriptura* e *sola Fides*.

b. Calvino e gli altri Riformatori

Mentre Lutero espone accuratamente il suo punto di vista sullo stato religioso, Calvino vi presta molto minore attenzione, e nel complesso si può dire che manifesti anche minore perspicuità. Anche per lui lo stato religioso è una realtà da rigettare nella maniera più incondizionata, ma la sua negazione è fondata più che altro su un dato di fatto, cioè sulla corruzione esistente nei conventi e monasteri cattolici, nei confronti dei quali il Riformatore francese non fa certo complimenti. In vari luoghi della sua *Istituzione della religione cristiana* egli ha dei cenni in proposito. Nell'edizione del 1559 invece consacra un intero capitolo, il XIII del Libro IV, a questo problema. In base a tre criteri fondamentali, la legittimità dei voti è da escludere:

1. *Criterio del destinatario del voto.* Il voto è una promessa fatta a Dio; se Dio non la gradisce, essa è illegittima. « In realtà, il Signore in vari passaggi non solo rigetta i voti, ma li ha in grande abominazione » (Ed. Soc. Calviniste de France « *Labor et Fides* », Ginevra, p. 243).

2. *Criterio della persona che fa il voto.* La materia del voto deve essere in possesso di colui che lo fa, diversamente esso non ha alcun senso; esso poi deve rispondere a una vocazione data da Dio. Ma il mantenere la promessa del celibato non è in potere del vovente; l'appello di Dio potrebbe

⁴ F. BIOT, *o. c.* 48.

essere tutt'al più temporaneo, mentre il matrimonio è comandato da Dio.

3. *Criterio dell'intenzione.* Chi fa il voto vuol rendere grazia per il passato, e vuol chiedere perdono; per quello che si riferisce all'avvenire, intende premunirsi dai pericoli o incitarsi a fare il bene. Tutte queste condizioni sono egregiamente adempiute dai voti e dalle promesse del battesimo.

Il rigetto della vita monastica in Calvino è completo e incondizionato.

Melantone è anch'egli contrario allo stato religioso. Nell'*Apolo-
gia della Confessione* (di Augusta) egli commentando Matteo 19, 27-29 afferma che l'abbandono ivi previsto si riferisce ai perseguitati, i quali in caso di pericolo devono eseguire quell'ordine del Signore. A proposito del giovane ricco, scrive poi che per essere perfetti occorre semplicemente non essere avari (cfr. *Die Bekenntnisschriften der Ev. Luth. Kirche*, Göttingen, 1955, pp. 139-404; cfr. anche pp. 377-396).

Zwingli dedica allo stato religioso alcuni accenni nelle 67 tesi che costituiscono il trattato *Auslegung und Gründe der Schlussreden*: soprattutto nelle tesi 27, 28, 30 e 33.

A suo avviso lo stato religioso rappresenta un disprezzo dell'ordine stabilito da Dio nella creazione, in base al quale il matrimonio costituisce la situazione normale dell'umanità. Inoltre lo stato religioso comporta un'eccessiva confidenza dell'uomo in se stesso e un eccesso della nozione di merito e di quella delle opere buone.

L'ex domenicano *Martin Bucer* (o Butzer) dedica a questo argomento due capitoli della sua opera *De Regno Christi*: il XXIII e il XLV (Ed. *Opera Latina*, Vol. XV e XV bis, ed. C. Bertelsmann). Tra i Riformatori, egli è il più aperto a una prospettiva favorevole per il monachesimo. Ammette la possibilità d'una vocazione allo stato di continenza, « per un po' di tempo » o anche « per tutta la vita »; ma si tratterebbe sempre di casi estremamente rari. Anche per tali casi non è ammessa la possibilità della vita in comune. Non sono infatti ammissibili altre obbligazioni, all'infuori di quelle che si fanno nel santuario della propria coscienza.

c. I documenti simbolici

Anche i documenti simbolici protestanti mantengono, più o meno, queste stesse posizioni. La *Confessione d'Augusta* (1530) afferma che « tali voti sono stati come dei culti empî e falsi; perciò essi sono nulli ». Gli *Articoli di Smalkalda* (1537) ne domandano l'abolizione perché essi importano il rinnegamento del Cristo: « Peggio, essi deducono dal loro S. Tommaso che i voti monastici hanno il medesimo valore del battesimo. È una bestemmia contro Dio ». La *Confessione di La Rochelle* (1571), nell'art. 24 rigetta sia i voti che tutte le altre opere: pellegrinaggi, indulgenze, pie pratiche: il purgatorio è un'illusione, le opere sono vane osservanze, i voti sono invenzioni umane. La *Confessio helvetica posterior*, pubblicata a Zurigo nel 1566 invece, al capitolo XVIII include un paragrafo dedicato al monachesimo. Vi si sostiene che il monachesimo non ha motivi per pretendersi istituito dal Cristo; esso non è utile, ma dannoso alla Chiesa. In passato però poteva essere tollerato, perché allora esistevano dei monaci autentici: solitari, laboriosi, obbedienti alla gerarchia costituita, ecc. Attualmente, siccome i monaci non corrispondono più a codesta missione, i voti devono essere aboliti. La *Confessio* ammette però la possibilità d'un celibato — temporaneo in ogni caso — accolto per amore del servizio del Signore; quanto ai voti, neanche questo documento ufficiale ne ammette la legittimità.

d. I posteriori, soprattutto Karl Barth

Abbiamo già recensito i significativi tentativi che in seno al protestantesimo hanno avuto luogo, in ordine alla restaurazione dello stato religioso. Abbiamo fatto qualche nome, come quello di Harnack e di Kierkegaard; dovremmo almeno fuggevolmente ricordare la corrente pietistica, la quale, a parte gli Herrnhüter e i Pilgerhütte, ha creato tutto un clima di fervore, paragonabile in qualche maniera al beghinaggio fiammingo.

Tra i recenti un'attenzione particolare merita Karl Barth. Egli affronta ripetutamente il problema dello stato religioso; nella sua *Kirchliche Dogmatik* ne tratta soprattutto al tomo III, sezione 4, ed al tomo IV, sezione 2; come è costume per tutta la specula-

zione teologica della Riforma, il poco o molto ch'egli concede, è da riportare unicamente alla legittimità biblica, in questo caso a quella neotestamentaria.

Il Barth rigetta l'affermazione cattolica secondo la quale il celibato sarebbe superiore allo stato coniugale; ammette tuttavia che i Protestanti hanno ecceduto nel senso opposto a quello dei Cattolici. Afferma che giustamente i Riformatori hanno restaurato la sacralità delle professioni e dei mestieri laicali (agricoltura, studio, realtà terrestri in genere) che erano stati alquanto maltrattati in cristianità; ma ammette che ancora una volta si è ecceduto, negando tale sacralità alle imprese claustrali di virtù. Afferma che bene hanno fatto i Riformatori ad abolire lo stato religioso, dal momento ch'esso si era corrotto irrimediabilmente; ma ammette che in base alla Sacra Bibbia è giustificabile una triplice realtà, che equivale ai tre voti: fuga dal mondo, celibato, obbedienza. Tutto ciò è ammesso con molte animadversioni e molte riserve, ma indubbiamente è ammesso. Il Biot al termine dell'esposizione del punto di vista barthiano conclude: « Il suo giudizio sul monachesimo, soprattutto sulle forme attuali del movimento cenobitico protestante, ci permette di rispondere con una certa sicurezza alla questione posta: è dall'interno del protestantesimo, in una fedeltà non letterale, ma vivente allo spirito stesso dei Riformatori, che all'ora attuale possono esistere delle comunità evangeliche regolari ».

In realtà sembra innegabile che una spiegazione della genesi e poi del dilagare del risveglio monastico protestante non possa ottenersi dall'interno del protestantesimo, bensì da una coniugazione fra la fedeltà protestante-anglicana ed un recupero del monachesimo tradizionale o cattolico.

3. LE COMPONENTI INTERIORI DEL RISVEGLIO MONASTICO NELLA RIFORMA

In questa sezione raccogliamo le più indicative testimonianze di un certo numero di protagonisti della rinascita monastica protestante ed anglicana. Intendiamo così delineare qualcuna delle com-

ponenti interiori che hanno provocato questa profonda svolta nell'orientamento degli acattolici; e per fare questo cediamo la parola alle persone direttamente interessate. Avvertiamo che le caratteristiche qui illustrate non sono che un piccolo saggio di realtà estremamente vaste; bisogna anzi dire che, nei limiti che l'attuale documentazione consente, si ha l'impressione che globalmente tutta la gamma della vita cristiana, intesa anche nelle sue manifestazioni più elevate, è già stata raggiunta nell'ambito delle comunità non cattoliche del risveglio monastico, e nei circoli laici che con esse concordano.

a. Senso e caratteristiche della riscoperta

La « reinvenzione » della vita religiosa ha seguito strade molto differenti, nei diversi quadri sociali in cui ha avuto luogo. In taluni casi, come in quello della rinascita svedese, un diffuso senso di svuotamento complessivo dell'interiorità, ed il decadimento ambientale, hanno suggerito un intimo ricollegamento con antiche realtà ancestrali; in altri casi, come quello anglicano, è stato lo studio patristico e storico a riportare quasi violentemente all'attualità un'istanza che si credeva di aver legittimamente seppellita. Qui documentiamo due momenti del risveglio continentale recente.

Il caso delle *Sorelle ecumeniche di Maria*, narrato sulla scorta di una pagina della sua fondatrice Mutter Basilea Schlink, mette in evidenza la drammaticità del crinale su cui il suo gruppo venne a trovarsi e dell'abisso divino nel quale, nonostante tutto, quelle giovani si lanciarono:

« Dopo il tragico bombardamento di Darmstadt... esse decidono di vivere insieme una vita di preghiera e di penitenza. È nella vita comunitaria che esse saranno indotte gradatamente a “reinventare”, senz'alcuna influenza cattolica, i tre voti di religione... ».⁵

Quanto al senso della rottura con la tradizione ambientale, è la stessa fondatrice che la narra:

⁵ S. MARTINEAU, *Pédagogie de l'Oecuménisme*, Paris 1961, 246-247.

« Si trattava di una comunità di un genere assolutamente sconosciuto nella Chiesa Evangelica; essa, a causa della sua novità, diede luogo a parecchie contraddizioni. Noi incontrammo una viva opposizione: false voci circolavano in tutto il Paese, e gli amici d'un tempo, non comprendendo il senso della nostra scelta attuale, divennero nostri avversari. Eravamo proiettate nella sofferenza del Cristo e nella divisione, poiché vari gruppi e circoli si mettevano a contrastare la nostra opera. Occorreva soffrire l'ingiustizia e sopportarla amando e benedicendo coloro che credevano giusto di combatterci. Fu un'esperienza dolorosa ».⁶

A sua volta Roger Schutz, il noto priore di Taizé, così presenta l'avvio della sua esperienza:

« Abbiamo voluto far *tabula rasa*, per tutto rivivere nuovamente. Così un bel giorno ci siamo trovati di fronte all'evidenza: non potevamo stabilirci nella vocazione senza impegnarci totalmente nella comunità dei beni, nell'accettazione di un'autorità, nel celibato. Sarà bene esporre qui la nostra preferenza per il termine *impegno* (*engagement*), per il fatto ch'esso non sottintende un valore meritorio, come lo comporta il termine *voto*, e che esprime meglio la verità essenziale del dono della persona al Cristo, nella sua totalità, in forza di un movimento dinamico di corsa in avanti ».⁷

La maturazione protestante, che tuttavia sfocia nel comportamento tipico di tutte le comunità femminili, e che manifesta una traiettoria confluyente con la tradizione cattolica, viene espressa da una religiosa di Reuilly, che così descrive l'*iter* religioso del suo gruppo:

« A Reuilly le nostre giovani suore procedono per varie tappe. Il postulato dura da sei a dodici mesi, il noviziato di base dura un anno, e importa esclusivamente la formazione religiosa e comunitaria. Poi vengono gli anni della

⁶ AA. VV., *Séances d'unité*, Paris 1965, 247.

⁷ M. VILLAIN, *Introduction à l'Oecuménisme*, Paris ³1961, 198.

preparazione professionale. Una suora si dedica interamente alla funzione di maestra delle novizie e si occupa anche delle postulanti. Dopo la consacrazione (diaconissale) un'altra suora segue per quattro anni le giovani consacrate. E poi?... Beh, la formazione delle suore non termina mai. La cura delle loro vocazioni è affidata alla suora superiora. È a lei che, come a Madre della comunità, spetta di promuovere la vita spirituale ».⁸

b. Servizio materiale e spirituale

Da questo punto di vista un'attenzione speciale meritano le diaconesse. La confondatrice del loro primo istituto, quello di Kaiserwerth, Gertrud Reichardt in alcuni appunti del suo diario manifesta la durezza, anche materiale, del compito che queste avanguardie cristiane si erano assunte:

« Il Signore, nella nostra attività di Marta, ci dia il cuore di Maria! ».

« Lo stabilimento caritativo mi pesa sulle spalle come un quintale, ma il Signore me lo fa sentire non per opprimermi, bensì perché io ne ricevo utilità per la mia anima e per la fondazione stessa ».⁹

Il P. Wilhelm Löhe così formulava per le sue diaconesse il senso del servizio al Corpo mistico di Cristo:

« Cosa voglio io? Voglio servire. — A chi voglio prestare il mio servizio? Al Signore nei suoi miserabili, nei suoi poveri. — E qual è la mia ricompensa? Non servo né per la ricompensa né per incontrare riconoscenza; servo per render grazia e donare amore. La mia ricompensa è questa: che mi sia consentito di servire ».¹⁰

⁸ S. MARTINEAU, o. c. 224.

⁹ R. F. ESPOSITO, *La vita religiosa nelle altre Chiese e Comunità d'Occidente*, in *Via Verità e Vita* 16 (1967) 110.

¹⁰ W. SCHLEITER, *Evangelisches Mönchtum? Entwicklung und Aufgabe der Bruder- und Schwesternschaften in der Kirche*, Stuttgart 1964, 104.

Il senso della sostituzione delle anime religiose all'uomo distratto, nella realizzazione della carità e nella consolazione della sofferenza, è un fatto costante nella letteratura monastica acattolica.

Ma questa componente affonda le sue sonde anche in quella che nella tradizione religiosa viene indicata come soddisfazione vicaria. Le religiose di Darmstadt furono fondate, fra l'altro, con l'esplicito proposito di placare Iddio per gli orrori e le atrocità commesse dai nazisti contro gli ebrei, i vinti, i credenti. Una recente pagina della Madre Elisabetta, superiora delle Figlie di Maria di Kollund (Danimarca) lascia poi intendere la netta percezione che, in zone in cui il paganesimo galoppa, l'intervento delle claustrali riprende in pieno la funzione dell'evangelico pugno di lievito, il cui compito è di fermentare la massa:

« Occorrono donne che vivano nella totale donazione a Cristo ed all'avvento del suo Regno sulla terra, in maniera che altre donne vengano e prendano parte a questa vita: vita di riconciliazione e dell'amore di Cristo. Esse parteciperanno a questa comunanza di vita per poi ridarlo al mondo nel proprio lavoro. In tal modo non solo esse ricevono uno scopo ed un significato assolutamente nuovi per la loro vita, ma potranno trasmetterlo ad altre donne, in mezzo ad un mondo freddo e discorde. In questa maniera l'amore di Cristo, vissuto da molte, potrà essere dilatato nel mondo ».¹¹

c. L'incontro profondo col monachesimo di sempre

Abbiamo già accennato al fatto che l'ecumenismo si risolverà unicamente a partire dai risultati di cui saranno attori i religiosi delle varie gradazioni che ormai agiscono profondamente nel mondo acattolico; altre eventuali speranze, che molto sovente si qualificano di tinte più o meno diplomatiche, non otterranno che delusioni, se non si collegheranno seriamente col risveglio comunitario. Ma il miglior ecumenismo è quello che non porta questo

¹¹ In L. PRÄGER (Ed.), *Frei für Gott und die Menschen. Das Buch der Brüdern- und Schwesternschaften*, Stuttgart 1964, 180.

nome, ma si rifà all'approfondimento cristiano ed all'ascesa interiore.

Per forza di cose, dunque, il discorso si riporta ai collegamenti che i claustrali non cattolici hanno stabilito col monachesimo tradizionale, tumultuosamente abbandonato nel XVI secolo.

L'ispirazione cattolica della rinascita anglicana, come abbiamo notato, è esplicita. Il Villain la descrive in questi termini:

« Tutte le comunità religiose anglicane, senza eccezione, appartengono alla *High Church*, e forse non è esagerato dire ch'esse restano sempre nella linea del Movimento di Oxford (il correttivo da portare qui è evidente, da quanto abbiamo detto più sopra. *N.d.A.*), che le ha viste nascere; di lì può misurarsi l'irraggiamento sempre vivace di Pusey. Alcune di esse difendono ardentemente l'ideale papalista, come l'Abbazia di Nashdom ed il Convento della S. Croce di Haywards Heath; la maggior parte si tengono in una zona più centrale, ma sempre con una forte accentuazione del consenso "cattolico". Manifestano molta attenzione e rispetto nei confronti delle dottrine romane, e i loro religiosi sovente fanno visita all'Urbe ».¹²

Presenti frequentemente nella rinascita monastica acattolica sono soprattutto il messaggio benedettino e quello francescano. In qualche caso, come quello dei Benedettini anglicani di Caldey, l'agilità propria degli asceti si manifesta in un salto di secoli che non è privo di fascino; essi per pura coincidenza avevano avviato la loro impresa monastica in un'antica abbazia pretridentina. Nel Diario di uno di loro si legge:

« Le stesse pietre della volta celebravano la Lode Divina; gli echi moltiplicavano le nostre salmodie; come se gli antichi monaci, usciti dalle loro tombe, mischiassero le loro voci alle nostre, per accoglierci in questo luogo consacrato ».¹³

¹² M. VILLAIN, *o. c.* 206-207.

¹³ A. DE LA GORCE, *Les Bénédictins anglicans de Caldey*, in *Ecclesia* (1964) n. 186, 102.

In un'allocuzione rivolta ai benedettini di Nashdom, il Dr. Ramsey, arcivescovo anglicano di Canterbury, nel 1964 diceva fra l'altro:

« Noi rendiamo grazie a Dio perché ci ha dato S. Benedetto e, per suo mezzo, la vita benedettina lungo i secoli. Attualmente lo ringraziamo anche per la rinascita e la persistenza di tale vita benedettina nella nostra Comunione anglicana. Di fatto, la vita e lo spirito beneddino ci riportano storicamente molto vicino alle radici della missione della Chiesa in questo paese, e spiritualmente ci accostano moltissimo alla base del nostro comportamento anglicano e del nostro *Prayer book*... ».¹⁴

Anche il vescovo di Exeter, con un impegno che denota nettamente l'attenzione all'*attuale* momento infracristiano, ancora preoccupato e circospetto, occupandosi degli stessi monaci, mette in evidenza soprattutto la loro fedeltà anglicana: « La Chiesa d'Inghilterra è grata a questi monaci di Nashdom per la loro affezione nei confronti della loro Chiesa madre, e questa a sua volta accorda loro progressivamente il posto che loro compete nel suo seno ».¹⁵

Senza dubbio non si tarderà a superare questo stadio che risente ancora del clima di difesa e di differenziazione fra le Chiese, e che presso alcuni spiriti eletti, come il P. Benedict Ley, proprio di Nashdom, è stato già superato da tempo, e per di più con l'offerta della vita, in collegamento con un'altra offerta di vita, quella di Sr. Gabriella Sagheddu, delle trappiste di Grottaferrata.

La nostalgia francescana è un fatto universale e coinvolge le sensibilità estetiche come pure quelle mistiche. La confondatrice di Kaiserwerth, Gertrud Reichardt, in un'annotazione intima esprime un'ascensione spirituale che richiama i mistici francescani più puri:

« O Signore, attirami da un gradino all'altro, affinché io possa arrampicarmi fino alla tua mano. Insegnami tu a

¹⁴ A. PERCHENET, *Renouveau communautaire et unité chrétienne*, Paris 1967, 113.

¹⁵ *Ibid.*, 114.

dire: " Mio Dio e mio tutto! ". Insegnami tu a piegare la mia mano nella stretta, insegnami a pregare! Signore, concedimi un cuore umile, un'anima piangente. Abbi misericordia di me, o misericordioso ».¹⁶

Più vicino a noi è il caso della Fratellanza dei Terziari Francescani evangelici di Marburg-Lahn, fondati nel 1935 da Fritz Oskar Schöfer. L'ideale del Poverello d'Assisi, qui come in altre comunità che si ispirano al medesimo messaggio, è accolto in maniera profonda ed anche formale, riproducendo fin la nomenclatura giuridica e folkloristica; si tratta anche qui di venire in soccorso di una Chiesa sofferente a causa dell'oscuramento di taluni punti evangelici, di accettare la povertà nella gioia e nell'amore, associando la preghiera con la predicazione e la testimonianza. L'attuale superiore della Congregazione in proposito scrive fra l'altro:

« Questo grande miracolo (l'universale fraternità umana, creaturale, cosmica. *N.d.A.*) che si riassume in Francesco, non è spuntato così per caso, in una farragine spirituale. Francesco tra l'altro non è un protestante; egli sta nel bel centro della Chiesa, della Chiesa Cattolica. Egli giunge in una Chiesa devastata, in una Chiesa mondanizzata. E non derise questa Chiesa, non brandì il flagello, ma l'amò, per essa lavorò e pregò in una bontà capace di inesauribile rinuncia. Senza dubbio, questa Chiesa continuava a racchiudere in sé un cuore indistruttibile... La SS. Eucaristia era ancor là. E S. Francesco a questa Eucaristia costruì la casa, il tabernacolo... Rinnovamento francescano significa rinnovamento essenzialmente eucaristico...

S. Francesco oggi! Certo. Oh, se noi fossimo nuovamente capaci di uscire dalla profonda solitudine della preghiera, nella proclamazione del Salvatore Eucaristico, nella consonanza di vita con la Chiesa cattolica (*intendi*: universale); oh, se noi fossimo nuovamente capaci di rivivere i tre miracoli della grazia che sono la santa povertà, la santa gioia

¹⁶ R. F. ESPOSITO, *art. cit.* 110.

ed il santo amore in una resistenza instancabile! In tal caso, ogni disputa nella Chiesa andrebbe immediatamente alla fine... ».¹⁷

Stabilite così alcune linee caratteristiche dell'incontro infracristiano profondo, non ci sembra nemmeno il caso, data la esiguità dello spazio disponibile, di illuminare dettagliatamente le manifestazioni di superficie, le quali del resto occupano costantemente i notiziari della comunicazione sociale e fanno la loro comparsa in tutti gli incontri collettivi e congressuali.

Ci sembra invece opportuno richiamare, a conclusione di tutto il discorso fin qui fatto, un commento di Heinz-Dietrich Wendland al *Berneuchener Buch*; questo è un manuale di *preces diurnae* redatto da Wilhelm Thomas, Ludwig Heitmann e Karl-Bernhard Ritter, sotto la direzione di Wilhelm Stählin, per conto della conferenza dei Pastori che ha sempre avuto luogo a Berneuchen, nel Neumark, e dalla quale è poi nata la « Evangelische Michaelsbruderschaft ». La Chiesa ufficiale non mostrò gran benevolenza e nemmeno grande attenzione a questo fenomeno, salvo qualche velato rimprovero circa la pretesa teologica che avrebbe dettato le scelte di Berneuchen. Il Wendland ne prende lo spunto per fare alcune osservazioni che a noi paiono interessanti in ordine a quelle che ci paiono poter segnare una previsione circa il salto degli asceti, che non può essere solo di carattere storico o sociologico, ma prima o poi dovrà diventare anche ideologico, ed anzi teologico.

« Né la Conferenza di Berneuchen, scrive Wendland, né la Fraternità di S. Michele sono mai state una scuola o una corrente teologica. Nell'ultima generazione, da Karl Barth a Paul Tillich più o meno, non si può neanche parlare di una qualsiasi scuola teologica interessante, che non abbia esercitato il suo influsso sul gruppo di Berneuchen; ogni tradizione teologica, sia essa liberale, ortodossa oppure moderata, ha in qualche modo raggiunto questa cerchia di uomini ed ha influito su di loro. Tuttavia essi pervennero concordemente

¹⁷ In L. PRÄGER, *o. c.* 322.

ad una presa di coscienza della crisi e della minaccia presente nella Chiesa, come pure alla riscoperta della sua sacralità più intima, la liturgia, la comunità in Cristo nel culto e la relazione di queste realtà col mondo circostante. Le conclusioni che da questo lavoro vennero esplicitate furono di carattere metateologico e nel medesimo tempo preteologico: fu cioè una presa di coscienza spirituale ed una comunità spirituale anch'essa, la quale a sua volta originava conseguenze teologiche di portata decisiva, e li metteva di fronte ad una massa di problemi di nuovo genere, che per l'innanzi erano stati tenuti nell'ombra oppure repressi ».¹⁸

In effetti, la rinascita comunitaria nelle confessioni acattoliche ha messo finalmente in moto un centro motore che per sua natura non è in grado di arrestare la serie dei problemi infracristiani e soprattutto di impedirne l'affrontamento e, per quello che le forze umane consentono, la soluzione. Per la quale garantisce poi « *qui incrementum dat, Deus* ».

4. LA COMUNITÀ DI TAIZÉ

a. Trent'anni di vita comune

La comunità ecumenica di Taizé¹⁹ fu fondata nel 1940 dall'uomo che ancora attualmente ne è il priore, Roger-Louis Schutz-Marsauche. Stabilitosi da solo a Taizé, piccolo villaggio della Borgogna, iniziò il suo lavoro, accogliendo nella sua casa dei rifugiati, fra cui degli ebrei. Nel 1942, la Gestapo vi faceva una improvvisa irruzione, proprio mentre stava preparando la fuga di alcuni suoi ospiti. Non poté ritornare a Taizé se non dopo il 1944, al momento della liberazione. Ma lo accompagnavano, in quell'occa-

¹⁸ *Ibid.*, 355.

¹⁹ Ringrazio i Fratelli della Comunità di Taizé per l'invio di questo loro saggio, redatto in forma impersonale, ma assai significativo, sulle origini e lo sviluppo della loro Comunità.

sione, i suoi tre primi confratelli, coi quali già aveva iniziato una vita comune. Ecco come il protagonista descrive gli inizi:

« Perché scelsi Taizé, piccolo villaggio di Borgogna? Mentre ero in visita a Cluny, in cerca d'un luogo per la comunità cui stavo pensando, un notaio mi parlò di questa casa di Taizé. Mi ci recai, ma trovai tutto chiuso. Vicino all'ingresso, un'anziana contadina. Le chiesi dove avrei potuto mangiare un boccone. " A casa mia ", rispose. Mentre pranzavo: " Si fermi qua, siamo così soli, così isolati ", mi pregò.

Avrei potuto stabilirmi altrove: avevo possibilità di scelta. Ma scelsi Taizé perché quella donna era povera. Nella voce dei poveri, quel che importa, non è sentire la voce del Cristo? ».

Il giorno di Pasqua del 1949, rinnovando l'antica tradizione monastica che la Riforma aveva abbandonato, erano ormai in sette ad impegnarsi insieme, legandosi per tutta la vita con gli impegni del celibato, della comunanza dei beni e dell'accettazione d'una autorità.

« Dopo un silenzio di oltre quattro secoli in seno alla Riforma, noi volevamo vivere il celibato. Ma quante volte ci toccò sentire quest'obiezione: non potete legare la libertà dello Spirito ad un impegno per tutta la vita.

Per un certo tempo, rinnovammo anno per anno il nostro sì al celibato. Poi comprendemmo che lo Spirito era abbastanza forte per legare per tutta una vita uomini che, per la forza del Cristo, volevano rimanere per sempre nello stato in cui erano stati trovati al momento della chiamata.

Bisognava che sapessimo se avremmo potuto formare una comunità in grado di garantire una continuità. Bisognava che avessimo questa certezza: che quel che avevamo iniziato in pochi, sarebbe continuato dopo di noi; che quel che noi avevamo incominciato, avrebbe avuto un seguito ».

Oggi, della comunità fanno parte oltre settanta uomini, provenienti da diverse tradizioni cristiane e venuti da tutta Europa e dall'America.

Dopo un periodo di formazione, che si prolunga per un minimo di tre anni, tutti quanti s'impegnano per il celibato, la comunanza dei beni e l'accettazione d'una autorità.

« Il fatto di essere in settanta (fra poco saremo anche di più)

e di appartenere a diverse confessioni, non ha causato nessuna separazione fra noi. L'unità di fede s'elabora nella pace, soprattutto attraverso la preghiera della Chiesa. Inoltre, un generoso segno c'è dato, per animare questa speranza d'unità: la comunanza di vita con fratelli cattolici ed ortodossi, al nostro fianco col permesso di Roma e di Costantinopoli ».

Infatti, per attuare, almeno embrionalmente, questo segno d'unità, da qualche anno un gruppo di francescani è stato autorizzato da Roma a stabilirsi a Taizé, per aver parte al ministero ecumenico della comunità e per accogliere i visitatori. Questi francescani vivono in stretta comunione con la comunità, e sarà possibile spingersi ancora molto più avanti, su questa via. Tutto può essere messo in comune — ad eccezione della comunione eucaristica.

Da parte sua, il patriarca Atenagora di Costantinopoli aveva l'idea di fondare una Taizé ortodossa. Per questo, inviò a vivere a fianco della comunità di Taizé un certo numero di monaci ortodossi, perché dessero un segno visibile di collaborazione e di vita comune.

Quel che da sempre ha caratterizzato Taizé, in questo campo, è l'aver messo alla prova il movimento marciando, l'essersi spinta, sulla via dell'unità, il più avanti possibile, secondo che permettevano le circostanze del momento.

b. Incontri con decine di migliaia di giovani

Fin dai suoi inizi, la comunità si raduna tre volte al giorno, mattino, mezzogiorno e sera, per la preghiera comune. A partire dal 1948, poté farlo nella chiesa parrocchiale di Taizé. Oggi, questa chiesa rimane un luogo di preghiera personale, ma, piccola com'è, non serve più per la preghiera comune se non in pieno inverno.

Infatti, dopo gli anni sessanta, Taizé è diventata sempre più un luogo di riunione per i giovani. Per permettere un'accoglienza migliore (il loro numero è sempre crescente), è stata costruita l'ampia chiesa della riconciliazione, offerta quasi interamente dai cristiani tedeschi, come segno d'espiazione per quel che la Francia

dovette soffrire dal nazismo. Questa chiesa fu costruita fra il 1960 ed il 1962.

Ascoltare quel che lo Spirito dice alla Chiesa per bocca delle nuove generazioni è diventata una preoccupazione costante di Taizé. « Molto spesso, è una parola dura quella che rivolgono i giovani a noi cristiani viventi nel cuore della Chiesa. È insopportabile, a volte, dover riconoscere, nella violenza di questi giovani, la parola che Dio ci rivolge. Ma, a Taizé, se non ci ponessimo in ascolto di quel che i giovani hanno da dirci, non ci resterebbe, ben presto, da far altro che chiudere ».

Vengono a migliaia, i giovani, a Taizé, per riflettere. Né importa di che tendenza siano.

Per questi giovani si organizzano ogni estate incontri a livello internazionale, incontri per lo più limitati ad alcune centinaia di presenze, ma alternati con un grande raduno che ne accoglie da 1600 a 1800.

In questi incontri non mancano le dichiarazioni molto forti. Nel 1966, per esempio, i giovani affermavano: « L'ecumenismo non potrebbe diventare qualcosa di diverso da una istituzione senza sbocco, se lasciasse cadere l'urgenza d'una scadenza ben vicina dell'unità visibile dei cristiani? Con che animo si può affermare: poiché da secoli siamo separati, secoli ci vorranno per realizzare l'unità? Cerchiamo piuttosto una riconciliazione vicina! Non possiamo più tollerare la segregazione confessionale, altrettanto ipocrita della segregazione razziale. Noi, non faremo dell'ecumenismo una ideologia in più fra tutte le altre, un bel tema per conferenze e tavole rotonde, in cui ognuno nient'altro farà che giustificare la sua ormai secolare situazione! ».

Nel 1967: « Chiediamo, senza rivolte — ma nulla per noi. Con la violenza dei pacifici, chiediamo per quelli che non sono della Chiesa. Per essi, la nostra pazienza si fa bruciante e subisce la prova del fuoco, quando questi uomini, per cui tentiamo di vivere il Cristo, sono ragazzi e ragazze indifferenti alla fede. Alcuni hanno amato la Chiesa, molto hanno sperato, ma non ci sono rimasti, la fuggono ormai a passi veloci. Altri, nati in una totale indifferenza, non possono scoprire, nei cristiani, separati, il segno di quella comunità fraterna cui l'uomo è sensibile. Un semplice miglioramento del clima fra i cristiani non basta. Attendiamo da tutti i

responsabili della Chiesa dei gesti audaci, incontri d'uno stile nuovo, che abbozzino la riconciliazione... Una volta riconciliati, i cristiani potranno essere una parola viva nel mezzo dei drammi della guerra, dell'ingiustizia, della segregazione, della fame ».

Nel suo ultimo libro, *Violence des pacifiques*, il priore di Taizé inserisce alcune pagine del suo diario quotidiano. Vi racconta i suoi dialoghi d'ogni giorno con alcuni di questi giovani, i problemi che sollevano, le domande che pongono:

« Nell'atrio della chiesa, dove, spesso, prima della preghiera comune, mi trattengo per alcuni momenti con quelli che arrivano, ho sentito questa sera dei giovani pieni di violenza contro le istituzioni. Esigono delle realizzazioni, sono severi con la Chiesa, in cui non vedono che morte e rovina. Se non vedono il volto di Dio, nei cristiani, non possono più credere alla Chiesa.

Dinanzi ad una tale disperazione, durante la liturgia, nella pace della preghiera comune, piango interiormente. E, come un sogno, mi sorprendo ad augurarmi la morte, proprio mentre, durante il giorno, continuamente mi meraviglio del dono della vita ».

« Lunedì scorso, la chiesa era gremita. Sono passato di gruppo in gruppo: non uno m'ha parlato della preghiera. Ognuno si chiedeva come rimettersi in contatto con l'eternità di Dio. Non nego che questi dialoghi che abbiamo con loro abbiano dell'efficacia. Ma il meglio non è qui che lo trovano. Lo trovano, piuttosto, nella nostra attesa contemplativa. Essi poi ci aiutano, senza saperlo, a vivere noi stessi nella fedeltà ».

c. Partecipazione alla promozione umana

L'ecumenismo non ha un fine in se stesso. Non è che un momento previo alla missione dei cristiani fra gli uomini. Essere ecumenico: significa, in primo luogo, sentire le ansie di tutti gli uomini, essere aperto al senso dell'universale, essere attenti ai più poveri fra gli uomini. La vocazione ecumenica provoca un'ardente ansia di sviluppo. Ecumenico, universale, cattolico, sono sinonimi. Per questo, Taizé è impegnata in un lavoro di promozione umana, vicino non meno che lontano.

Vicino, nella regione della Borgogna dove vive, la comunità ha preso parte alla creazione di diverse cooperative; è parte essa stessa d'una cooperativa cui ha ceduto le poche terre che possedeva.

Tutti i fratelli lavorano, poiché la comunità non accetta doni per se stessa; vive unicamente del suo lavoro: tipografia, vaserlame, vetreria, edizioni. Un fratello è medico nella regione. Altri fanno ricerche teologiche o sociologiche, senza pretendere di raggiungere una qualche posizione che potrebbe diventare esclusiva della comunità. Un altro lavora nel campo dell'informazione; e la comunità sta pensando alla creazione di un'agenzia d'informazione che gli permetta di contribuire con maggior efficacia allo sviluppo dei paesi poveri.

Anche più lontano Taizé è impegnata in uno sforzo di promozione umana. Dal 1963, infatti, il priore di Taizé ha lanciato una colletta ecumenica destinata ai più poveri dell'America latina.

Questa colletta si propone di realizzare gesti concreti di solidarietà fra cristiani dell'emisfero nord e cristiani dell'emisfero sud, fra non-cattolici e cattolici. Due obiettivi le sono essenziali:

- 1) Partecipare alla promozione umana del continente latino-americano dando il suo contributo ad iniziative di sviluppo agricolo, situate in punti strategici ed in grado di provocare altre iniziative del medesimo genere. Ridare un'esperienza di vita a uomini, donne, bambini, che non ne avevano più: questa è la prima preoccupazione. Più di sessanta progetti diversi sono già stati realizzati in tutta l'America latina: cooperative agricole (le prime furono create su terre che la Chiesa stessa cedette a famiglie povere), istituti di formazione, spacci cooperativistici. Attualmente, queste iniziative si propongono un criterio essenziale: poter giungere in breve tempo ad un completo autofinanziamento, limitando l'aiuto solamente all'avvio.

- 2) Partecipare anche alla formazione spirituale del continente. I vescovi dell'America latina che il priore di Taizé incontrò a Roma durante il Concilio ripeterono spesso che promozione umana e promozione spirituale non possono andare separate. Chiesero allora alla colletta di Taizé di finanziare l'edizione d'un milione d'esemplari del Nuovo Testamento in spagnolo, e un milione in

portoghese. Queste copie vengono inviate nell'America latina in pacchi di 18 esemplari, perché possano giungere anche ai villaggi più sperduti. Ogni possessore d'una copia s'impegna a leggerla ad altre dieci persone analfabete. Il testo è stato preparato da una commissione d'esegeti cattolici e protestanti che lavorarono a lungo in *équipe*. Pure le spese di porto sono a carico della colletta di Taizé.

Ripetendo l'appello per chiedere ai cristiani di rinunciare, in favore della colletta, all'1% delle loro entrate, il priore di Taizé ed il presidente dell'episcopato latino-americano dichiararono insieme, nel gennaio del 1969:

«Uniamo le nostre deboli voci per chiedere: basta! basta con le guerre fra cristiani! Per fare la terra e la Chiesa più abitabili, basta con la nostra guerra!...

La terra non è abitabile. Il mondo è disorganizzato per il cattivo uso della libertà dell'uomo. Due miliardi di esseri umani hanno fame...

Ogni uomo è creatore. Con questa capacità, può edificare questo mondo e renderlo più fraterno, con gesti di pace e di partecipazione.

Gesti di pace. In questi tempi, fra i cristiani, d'ogni dove sorgono nuove divisioni e perfino rotture, al punto di fare della Chiesa medesima una terra inabitabile. Come fermare la guerra fra i cristiani? Che, per un anno, dei cristiani s'impegnino a dividere spesso il loro pasto con altri cristiani di diversa posizione, in primo luogo con quelli che appartengono alla loro stessa Chiesa, per esempio cattolici con cattolici. Inoltre, non cerchino tanto di convincere, quanto, piuttosto, di comprendere quel che anima l'altro nel suo profondo. Diversamente, l'ecumenismo stesso, come ogni grande e generosa idea, diventerà settario, se imposto con purismo, intransigenza e sufficienza.

Gesti di partecipazione. Partecipare i nostri beni, fra Latino-americani ed Europei, nella reciprocità, è porre dei gesti perché l'America latina non sia più un sottoprodotto, nemmeno spirituale, dell'Europa: se la partecipazione è a senso unico, aliena. Vivere in reciprocità è anche trovare, da parte dell'America latina, il gusto del saper ricevere e quella fiducia inalterata, sullo

stile del Vangelo, quella fiducia svigorita nelle nostre società dei consumi. Come primo gesto di reciprocità, dei Sudamericani s'impegnino ad aiutare dei loro connazionali poveri emigrati in Europa. Da parte loro, gli Europei aiutino l'avvio di realizzazioni nell'America latina, attendendosi che solamente più avanti giungano ad autofinanziarsi da sé ».

d. Attraverso il mondo

La comunità non ha altra sede che Taizé e sempre ha rifiutato di fondare delle filiali, per rimanere nel provvisorio.

Ma, per diversi periodi di tempo, sempre limitati, dei fratelli vengono inviati, in piccoli gruppi, per tutto il mondo, negli ambienti più poveri.

Se ne trovano a Chicago, in un quartiere di grande miseria umana. Se ne trovano a Recife, nel Nord-Est del Brasile, dove la miseria è totale. Se ne trovano in Africa.

Da per tutto, come a Taizé, vivono insieme con religiosi cattolici, benedettini, francescani, altri ancora, per dare un segno visibile di riconciliazione.

Nient'altro vogliono essere, se non una presenza d'amicizia del Cristo fra i poveri.

« Piccoli focolai d'unità, i fratelli in missione sono portatori del Cristo per la sola loro presenza. Senza che sappiamo come, Dio scuote e trasfigura questo mondo lento a credere, con la sola presenza di cristiani.

In questo tempo della storia degli uomini è necessario dare un segno di gratuità — e non essere asservitori in nome della ragion di Chiesa. Essere una presenza, piuttosto che uno strumento d'efficacia. Tutta una missionologia ne potrebbe derivare. Ma non è ancora stata scritta.

In missione, l'essenziale è vivere la gioia della preghiera comune — essere fraternamente aperti a quanti ci sono d'attorno. Qui è la nostra ragion d'essere — e tutto dipende da questo.

Che i fratelli in missione ricordino sempre che la loro vita di povertà, priva di mezzi efficaci, edifica la comunità. Al di là di conoscenze spesso intellettuali, questa presenza ci permette di

introdurci nelle società che, diversamente, ci rimarrebbero impenetrabili ».

Anche nei paesi dell'est si fanno frequenti viaggi. Dei fratelli si avvicinano regolarmente in questi paesi, dove gli amici sono numerosi e l'attesa molto viva.

Taizé è in dialogo continuo con le diverse Chiese. Il priore di Taizé e fratel Max furono presenti a tutte le sessioni del Concilio Vaticano, in qualità di osservatori. Il priore poi vive a Roma diverse settimane ogni anno. Il Papa lo invitò ad accompagnarlo a Bogotà, sul medesimo aereo, come « ospite ed amico ». Ebbe diversi incontri pure con Atenagora ed altri patriarchi orientali.

La comunità fa parte del Consiglio ecumenico delle Chiese, come organismo internazionale. Un fratello partecipa al lavoro teologico del Consiglio. Un altro è attualmente sottosegretario della commissione mista « Società, sviluppo e pace » recentemente istituita in comune dal Consiglio ecumenico delle Chiese e dal Vaticano.