

PREFIGURAZIONI BIBLICHE E FONDAMENTI EVANGELICI DELLA VITA RELIGIOSA

G. Turbessi, o.s.b.*

Gli antichi monaci hanno considerato sempre la S. Scrittura come loro « regola » fondamentale; « norma rettilissima della vita umana », dice S. Benedetto.¹ L'iniziatore della vita cenobitica in

* In merito al nostro argomento mi limito a citare alcuni studi recenti: G. TURBESSI, *Il deserto nella Bibbia*, in *Vita cristiana* 25 (1955) 359-375; ID., *Ascetismo e Monachesimo prebenedettino*, Roma 1961; ID., *Ascetismo e Monachesimo in S. Benedetto*, Roma 1965; ID., *La sequela e l'imitazione di Cristo nella vita religiosa*, in *Vita religiosa e Concilio Vaticano II* (Quaderni della Riv. di Vita Spirit.), Roma 1966, 47-59; R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München 1962 (utilizziamo l'edizione francese, Le Puy-Lyon 1963); ST. RICHTER, *Das Wagnis der Nachfolge*, Paderborn 1964; H. ZIMMERMANN, *Christus Nachfolgen. Eine Studie über der Verhältnis der Neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik*, München 1962; ID., *Jünger der Herrn. Nachfolge Christi nach N. T.*, München 1964; D. M. STANLEY, « *Become Imitators of Me* ». *Apostolic Tradition in Paul*, in *Apostolic Church in The New Testament*, Westminster 1965, 371-379, 458-462; E. BARGELLINI, *L'imitazione di Cristo nella tradizione monastica*, in *Vita monastica* 19 (1965) 179-185; C. SPICQ, *Théologie morale du N. T.*, Paris 1965, 688-744; TH. AERTS, *Suivre Jésus*, in *Ephem. theol. lovan.* 42 (1966) 476-512; H. D. BETZ, *Nachfolge und Nachahmung Jesus Christi im Neuen Testament*, Tübingen 1967; J. DUPONT, *La communauté des biens aux premiers jours de l'Eglise*, in *Etudes sur les Actes des Apôtres*, Paris 1967, 503-519; C. AUGRAIN, *Testimoni dello Spirito*, Milano 1968; O. KNOCH, *Uno il vostro Maestro. Discepoli e seguaci del Nuovo Testamento*, Roma 1968; M. MASINI, *Discepoli del Signore*, in *Servitium* 11 (1969) 501-514; J. M. R. TILLARD, *Le fondement évangélique de la vie religieuse*, in *Nouv. rev. théol.* 91 (1969) 916-955; A. SACCHI, « *Se vuoi essere perfetto* » (Mt 19,21): *Perfezione e vita cristiana*, in *Riv. bibl.* 17 (1969) 313-325; R. VOILLAUME, *Con Gesù nel deserto*, Brescia 1970.

¹ *Regula S. Benedicti* (= RSB), c. 73,3.

seno alla comunità ecclesiale, S. Pacomio, è dello stesso avviso. Si sa che le Regole di S. Basilio il Grande sono come un centone di testi biblici: esse son valide per tutti i cristiani desiderosi di perfezione. Del resto tutte le antiche regole monastiche cercano nella S. Scrittura l'ispirazione o le direttive delle istituzioni e delle stesse norme particolari.

Sia nei tempi antichi che nei più recenti i fondatori di nuovi Istituti sottolineano l'importanza della Bibbia — soprattutto del Nuovo Testamento — per regolare la vita consacrata. Così S. Stefano di Muret, fondatore di Grandmont, vede nel Vangelo se non proprio l'unica regola monastica, almeno la principale « *Caput omnium regularum* ». ² Tra gli antichi e i recenti fondatori di Istituti religiosi non mancarono coloro che si opposero, almeno per un certo tempo, all'idea di scrivere una regola, affermando che era sufficiente quella contenuta nella rivelazione biblica. Taluni videro perfino il pericolo che una regola scritta potesse far dimenticare al monaco la dinamica spirituale contenuta nella S. Scrittura. Celebre è l'interpellanza di S. Francesco d'Assisi ai frati che gli chiedevano una regola: « Forse che il frate, il quale vive nella regola, può vivere l'Evangelo vero »? ³

Si sa che, alla fine, il Poverello, si decise a scrivere una sua regola, che fu non altro che una sintesi del Vangelo, come bellamente disse Bossuet a proposito della Regola di S. Benedetto. Ciò si deve affermare della regola di ogni Istituto religioso. Qualche legislatore ha avuto la cura di ricordarlo esplicitamente agli inizi del proprio scritto. Così il Santo di Norcia, fin dal prologo, avverte il figlio spirituale che si va verso Dio avendo per guida il Vangelo e calcando le orme di Cristo. ⁴

Da una tale convinzione deriva il culto del monachesimo verso la Bibbia. S. Pacomio la sapeva quasi tutta a memoria ed essa era l'oggetto delle conferenze che si tenevano più volte alla settimana

² Cfr. ILARINO DA MILANO, *Un prefrancescanesimo nell'evangelismo di Stefano di Muret, istitutore di Grandmont*, in *Miscellanea M. De Pobladura*, Roma 1964, I, 75-97.

³ T. GOFFI, *L'obbedienza dei religiosi*, in *Riv. di ascet. e mist.* 13 (1968) 217, 223.

⁴ Cfr. RSB, *Prolog.* 21.

ai suoi religiosi. Egli raccomandava di « ruminare » durante il giorno e nel tempo stesso del lavoro qualche verso o qualche episodio, letti nei libri santi.⁵ S. Girolamo, S. Basilio, S. Agostino e tutti i successivi legislatori raccomandano indistintamente d'attendere alla lettura della S. Scrittura. L'ignoranza di essa è l'ignoranza di Cristo stesso.

Per il grande teorico occidentale della vita monastica, Cassiano, la Bibbia è un mezzo essenziale della formazione spirituale. Egli insiste perché il monaco non sia solo un superficiale *de gustator* o *palpator*, ma un vero *possessor* delle Scritture. Cassiodoro organizzò la sua *ratio studiorum* nel suo cenobio di Vivarium come una propedeutica alla retta comprensione della S. Scrittura. Per non dilungarci eccessivamente nel moltiplicare le testimonianze, vediamo solo ciò che afferma a questo proposito la regola di S. Benedetto, che è giudicata, e con verità, come l'espressione più perfetta dell'antico monachesimo ed una sua sintesi essenziale completa.

Il santo Patriarca la conosceva assai bene, come risulta chiaramente dal testo stesso della regola, le cui precisazioni sono tanto spesso formulate con le parole della Scrittura oppure corroborate con massime bibliche. Le letture liturgiche e le preghiere dell'Ufficio divino erano tributarie quasi esclusivamente dei Libri Santi; questi soli, con molta probabilità, erano i libri che l'abate distribuiva a ciascun monaco all'inizio della Quaresima; bibliche erano prevalentemente le letture private e quelle fatte in comune. E si noti che la « lectio divina » era, con il lavoro e l'*Opus Dei*, una componente essenziale della giornata monastica. La Bibbia è il libro che l'abate deve studiare sempre per nutrire i suoi figli ed istruirli con il Vecchio ed il Nuovo Testamento; essa è letta agli ospiti al loro primo ingresso in monastero; essa è per gli illetterati una sorte di libro di testo per imparare a leggere ed a cantare. Un uso questo che si perpetuerà a lungo nei monasteri medievali dell'Oriente e dell'Occidente.

La dottrina spirituale di S. Benedetto è dichiaratamente bi-

⁵ C. GIUDELE, *La lecture de l'Écriture dans le monastère de St. Pacôme*, in *Bi Vichr* 67 (1966) 43-52.

blica, specie neotestamentaria.⁶ Il Santo afferma — come si è già accennato — che l'ascesi monastica si modellerà sul Vangelo per far ritornare la creatura a Dio con la fatica dell'obbedienza, ripercorrendo a ritroso la via verso il Paradiso, da cui s'era allontanata con la disobbedienza.⁷ Dio è pronto con la sua grazia, ma il monaco deve ascoltare con attenzione « che cosa ogni giorno gli ripete la voce ammonitrice di Dio ».⁸ Alla parenetica esortazione del Prologo, succede l'invito pressante di « ascoltare volentieri le sante letture »,⁹ e il castigo comminato a chi impiega le ore della lettura divina nell'ozio o in vano cicalaccio.¹⁰

La Bibbia, secondo l'antico pensiero teologico, non è soltanto istruzione, ma anche consolazione del credente. Essa non solo parla di Cristo, ma in un certo senso — come ha ricordato il Concilio Vaticano II — lo rende presente in mezzo a noi; essa non solo mostra alle anime la via della salvezza, ma le arma pure per la lotta contro satana; essa ha anche una misteriosa azione santificatrice. Ecco perché talora veniva paragonata ai sacramenti e più specialmente alla Eucaristia.

Le divine Scritture sono in realtà un nutrimento spirituale di immenso valore e ogni fedele può trovarvi l'alimento adatto ai propri bisogni.¹¹

Da questi presupposti si capisce perché gli antichi teologi affermassero che bisogna avvicinarsi alla Bibbia con buone disposizioni come ai sacramenti. Ed ecco la necessità della preghiera per ottenere da Dio la grazia di trarre profitto dal contatto con la « Parola ». Da ciò si intravede la maggiore efficacia della parola di Dio, quand'essa è fusa con i riti della Chiesa. Un cuore indocile e superbo, non essendo in sintonia con il mondo soprannaturale, è poco o nulla permeabile dalla parola di Dio. S. Benedetto

⁶ C. AUGRAIN, *Les sources bibliques du Prologue de la Règle*, in Coll. OCR 22 (1960) 3-10; S. PAWLOWSKI, *Die biblischen Grundlagen der Regula Benedicti*, Wien 1965.

⁷ RSB, *Prolog.* 2.

⁸ RSB, *Prolog.* 9-10.

⁹ RSB, *c.* 4,55.

¹⁰ RSB, *c.* 48,17-20.

¹¹ A. STOLZ, *L'ascesi cristiana*, Brescia 1943, 160-174.

stesso, che pure ordina all'abate di adoperarla nella cura del fratello spiritualmente infermo, deve confessare che talora non riesce allo scopo neanche la medicina delle Scritture divine.¹²

È innegabile che i padri della vita monastica furono tutti immensamente devoti della Bibbia e sovraneamente disposti alle illuminazioni dello Spirito Santo. Ebbene, essi concordemente videro nelle Sacre Scritture le fonti spirituali del monachesimo e perfino la prefigurazione delle sue essenziali e caratteristiche istituzioni.

Una tale convinzione non è frutto d'una mentalità infantile e acritica, splendido sogno di una teologia e di una esegesi prelogiche — che l'adulta cultura del secolo XX dovrebbe demitizzare —, ma è una realtà fondamentale esatta, se non sempre in tutti i suoi particolari, certamente nelle linee generali e nei suoi capisaldi ideali. Il monachesimo infatti ha creduto sempre di rappresentare in seno alla Chiesa di Dio non un movimento periferico, e tanto meno esoterico, ma la più pura forma di vita cristiana, che appunto perché tale non può essere non fondata sul Nuovo Testamento e prefigurata già in qualche modo nell'Antica Alleanza. È stata perciò legittima ed encomiabile, anzi doverosa, la ricerca dei motivi essenziali della vita monastica nei detti e nei fatti della Bibbia da parte dei padri e poi dei teorici della vita religiosa. Alla stessa stregua va giudicato il desiderio di trovare nella Scrittura i « tipi », che in qualche modo ne hanno anticipato l'esistenza, la quale, mentre appare singolare e separata dalla massa dei credenti, in realtà ne rappresenta il modello più perfetto e più evangelicamente dinamico.

Ammessa tale sostanziale « verità » teologica e spirituale, si può perdonare facilmente qualche errore di dettaglio e qualche « forzatura » esegetica all'uno o all'altro scrittore dell'antico monachesimo, trasportato da un eccessivo entusiasmo del proprio ideale.

Ricercando oggi con mente distaccata e serena i fondamenti biblici della vita religiosa, dobbiamo da una parte ascoltare con

¹² G. TURBESSI, *Ascetismo e Monachesimo in S. Benedetto*, Roma 1965, 161 (la citazione della RSB è del c. 28,3).

simpatia le indicazioni che ci vengono dalla tradizione dei padri e dei teorici del monachesimo, e dall'altra criticamente vagliare queste stesse indicazioni, ritenendo soltanto quelle che risultano valide alla luce dell'esegesi e della teologia dei nostri giorni.

Tenendo presente questo presupposto, possiamo legittimamente avvicinarci alla Bibbia, seguendo le piste della tradizione monastica, per vedere fino a che punto sono presenti nelle Scritture i capisaldi dell'ascesi religiosa, se vi appaiono indicazioni o prefigurazioni della sua forma istituzionale e finalmente — ed è la cosa più importante di tutte — se esistono principi di teologia biblica sui quali si possa « fondare » la vita religiosa. Sono le tre parti di questo sintetico studio ed abbracciano naturalmente il Vecchio e il Nuovo Testamento.

I. LA BIBBIA E I CAPISALDI DELLA VITA MONASTICA

Nella Bibbia troviamo le basi della vita cristiana e conseguentemente anche della vita religiosa che ne è la forma e la realizzazione più perfetta e completa.

I capisaldi pertanto della vita cristiana restano tali per ogni forma di vita consacrata. Tuttavia la Bibbia ha degli insegnamenti caratteristici che trovano la loro realizzazione più adeguata nella vita monastica.

In questa prima parte della nostra esposizione si sottolinea il significato biblico del deserto, il senso profondo della vocazione profetica e l'aspetto ascetico dell'insegnamento biblico. Sono delle realtà di portata universale, ma che trovano nella vita religiosa il terreno più adatto per essere rivissute e attualizzate nel contesto storico dell'esistenza ecclesiale.

1. IL DESERTO NELLA BIBBIA

Il deserto ha condizionato in varia guisa l'esistenza del popolo del Vecchio Testamento. La voce ricorre spesso anche nel Nuovo Testamento. Lo stesso Verbo Incarnato, prima di iniziare la vita

pubblica, vuole fare un'esperienza drammatica dell'esistenza nella solitudine più impervia.

Nell'ultimo libro ispirato, nell'Apocalisse, la Chiesa lotta nel deserto col dragone per tutto il tempo della sua esistenza terrena.

Per non dilungarci eccessivamente su questo argomento, ci sia permesso di riproporre qui le conclusioni d'un precedente studio sui motivi spirituali che la Bibbia mette in relazione al deserto. Volendo però raccogliere tali temi di Teologia e di asceti ci vediamo costretti a scomporre in cicli quasi indipendenti tra loro i vari motivi biblici riferentisi al nostro soggetto.¹³

La Bibbia ce li presenta non in una forma ordinata e logicamente perfetta, ma in modo che si potrebbe definire esistenziale. Talvolta infatti questi sono presenti nella loro esistenza storica, tal'altra nella lirica di un poema ispirato, talvolta nella parresi appassionata di un profeta. Il cultore della Bibbia dovrà volta per volta giudicare, con il genere letterario, il valore spirituale e teologico del sacro testo.

a. Nel Vecchio Testamento

Per quanto si riferisce al Vecchio Testamento ci sembra che si possano ridurre a quattro gli aspetti principali o cicli, sotto i quali si possono disporre i temi relativi alla spiritualità del deserto.

1) Ciclo dell'amore di Dio

Il Creatore preparò per l'uomo non un deserto, ma un paradiso di delizie.

Dopo il peccato egli non abbandona nel deserto il peccatore o il non eletto come Caino ed Esaù: ha cura di loro!

Nel deserto sinaitico poi profonde le ricchezze del suo cuore verso il popolo dei redenti e dei salvati. Ed ecco nella teologia dei profeti sbocciare il tema del fidanzamento e delle mistiche nozze

¹³ G. TURBESSI, *Il deserto nella Bibbia*, in *Vita crist.* 25 (1955) 359-361 e 372-375.

tra il Signore e il suo popolo nel deserto, che tornerà un giorno a fiorire come un giardino.

Un tema associato alla dimora del popolo nel deserto è quello del Patto dell'Alleanza, che presuppone i motivi della divina presenza e della rivelazione della volontà del Signore.

2) *Ciclo della potenza di Dio*

Nel deserto rifugge la divina onnipotenza che rende possibile la vita del popolo prediletto con prodigio continuo, iniziatosi con la liberazione dalla schiavitù e continuato attraverso la quarantennale dimora nella Penisola sinaitica e nel viaggio verso la Terra delle promesse.

In particolare si noti il tema del monte Oreb (o Sinai) dal quale accorre Iddio con l'uragano in soccorso del suo popolo.

Coordinati con precedenti motivi sono quelli della sicurezza e della salvezza, realizzati da Dio nel deserto attraverso strepitosi portenti.

3) *Ciclo di transizione*

Nonostante quanto si è detto, il deserto rimane sempre un periodo d'intermezzo tra un doloroso passato e un lieto miraggio finale.

Ecco quindi il motivo di transizione: il deserto non è la mèta definitiva! Connesso con il precedente, ma formalmente diverso, è il tema del nomadismo: il deserto non è un luogo di stabilità o di sosta perenne.

Incluso nei motivi precedenti è quello del peregrinare verso la patria definitiva: il tema dell'esule in cammino verso la sua terra.

4) *Ciclo dell'insufficienza o di preparazione verso un migliore avvenire*

È affine al precedente ciclo di transizione, tuttavia se ne differenzia perché sottolinea l'aspetto di incompiutezza e l'aprirsi verso nuovi orizzonti. Da un lato appaiono i temi di precarietà, di penuria, di sofferenza nel deserto e in questa linea ecco i motivi

della tentazione e della prova. Dall'altro lato il tema della precarietà si apre verso un radioso avvenire: gli eroi si temprano nel deserto, gli sfiduciati vi periscono insieme ai gaudenti. Il deserto esige fede e speranza incrollabili in Dio Salvatore.

In relazione ai tempi escatologici compare il tema del deserto fiorito e irrigato da acque abbondanti. Il tema si innesta su quello di un patto nuovo ed eterno e in generale su quello della salvezza messianica finale. Si sa che la tradizione biblica ha visto nei miracoli dell'esodo e del deserto il tipo e l'anticipazione d'ogni salvezza del popolo di Dio.

b. Nel Nuovo Testamento

È difficile sintetizzare la teologia spirituale, messa in rapporto con il deserto nel Nuovo Testamento.

In generale si può dire che continua lo sviluppo delle idee già note all'antico Israele. Si può affermare per molti testi del Nuovo Testamento che il viaggio dei figli di Abramo nel deserto verso la Terra delle promesse è l'espressione tipica di quanto avviene al popolo della Nuova Alleanza in cammino verso il Regno di Dio. Con questa nostra affermazione non vogliamo dire che l'insegnamento del Vecchio Testamento, relativo al nostro oggetto, abbia perduto il suo valore peculiare e la sua attualità: vogliamo semplicemente sottolineare che nella maggior parte dei casi ha acquistato una nuova colorazione per un allargamento di prospettiva e di orizzonte. Ha acquistato, in altre parole, un significato spirituale più esplicito e più elevato, del tutto conveniente all'era nuova, iniziata con l'Incarnazione e che si chiuderà con il ritorno glorioso di Gesù.

Volendo scomporre in cicli la spiritualità del deserto secondo i fugaci accenni del Nuovo Testamento, ci sembra di potere ridurre sotto tre paragrafi i vari motivi o temi relativi al nostro argomento.

1) Ciclo della manifestazione della divina Bontà

La divina « filantropia » rifulge primieramente nel fatto mirabile che il Figlio di Dio con l'Incarnazione ha posto la sua tenda

tra i figli dell'uomo, consacrando il tempio simbolico dell'era messianica. Il fedele può a sua volta divenire tempio di Dio come lo è la Chiesa in virtù di questa divina presenza, che accompagnerà sempre il popolo di Dio nel suo peregrinare verso la casa del Padre.

La divina Bontà si manifesta inoltre nel collocare la sua Chiesa nel deserto, dove, secondo l'Apocalisse di Giovanni, essa sta al sicuro dalle persecuzioni del dragone e dalle seduzioni dei suoi satelliti per tutto il periodo escatologico di 1.260 giorni.

Come Iddio nel Vecchio Testamento era venuto in soccorso del popolo eletto nel deserto, dopo averlo liberato dal faraone, e come aveva pure nella solitudine dell'Oreb preso cura di Elia, l'invitto profeta perseguitato dagli empi, così nell'era messianica Dio viene continuamente in soccorso alla sua Chiesa perseguitata da satana e bandita dal mondo incredulo e corrotto.

L'amore di Dio appare in modo stupendo nel nutrimento preparato per la Chiesa: questo cibo divino è rappresentato dalla Parola di Dio e soprattutto dalla SS. Eucaristia, il Pane dei forti del tempo escatologico.

Il Padre non si dimentica di coloro che nel deserto lottano contro satana: Egli invia i suoi angeli affinché servano il suo Figlio e vengano in soccorso di quanti combattono per la sua gloria.

2) *Ciclo della necessità della creatura di restare fedele nella tentazione*

Se è vero che il popolo di Dio nel deserto è sotto il segno di una provvidenza speciale, è anche altrettanto vero che esso viene tentato fino alla fine dei tempi. Se la Chiesa è sicura della vittoria finale e della indefettibilità della sua fede, il singolo cristiano non è personalmente altrettanto certo e per ciò deve nell'umiltà e nel timore operare la propria salvezza, fidandosi di Dio e appoggiandosi a lui.

Secondo le indicazioni bibliche il deserto è considerato anche come speciale dimora di satana, che potrà essere vinto anche nella sua casa con i mezzi classici insegnatici da Gesù con l'esempio e le parole: il digiuno e la preghiera.

Il deserto per conseguenza sottolinea l'aspetto penitenziale,

inerente ad ogni esistenza cristiana e più specialmente alla vita religiosa. L'esempio del Battista e di Gesù Cristo stesso come le loro parole è esplicito a questo proposito.

3) *Ciclo dell'escatologia cristiana*

Il deserto descrive bene l'aspetto escatologico della Chiesa: tempo e luogo di transizione, di vigilanza, d'attesa, di speranza.

E quindi, come si è detto, di fede incrollabile. Non imitare l'esempio della maggior parte dell'antico Israele, uscito dall'Egitto: non tentare Dio per non perire sul cammino verso la terra delle Promesse.

La fuga della Chiesa nel deserto sottolinea un suo carattere inconfondibile: il suo isolazionismo nei confronti della città terrena. È un fatto connesso con la vocazione d'essere popolo di Dio. Dall'inizio della storia biblica all'Apocalisse risuona nella scrittura la faticosa parola: *egredere*.

La Chiesa è totalmente consacrata a Dio ed alle anime da portare a lui; non può venire a compromessi con il mondo, che è nelle mani del maligno e per il quale Gesù non ha pregato.

Il deserto in tale contesto esprime da un lato la follia della Croce e dall'altro l'aspetto più intimo della sua vita interiore: quello di essere tutta per la gloria del Padre.

Da quanto si è detto deriva la necessità del culto divino e della preghiera continua nella Chiesa. E questo non solo per vincere le tentazioni di satana, come si è visto, ma per compiere una funzione essenziale della Chiesa e del singolo battezzato: *adorare Dio*. Gesù ha preceduto con il suo esempio il suo insegnamento.

La teologia del deserto, dunque, mentre da un lato ricorda ai fedeli che « tutto è grazia », d'altro lato essa esprime l'atteggiamento del cristiano nei confronti del secolo presente: essere nel mondo senza essere del mondo.

Oggi c'è la tendenza ad esasperare l'aspetto incarnazionistico della Chiesa. La spiritualità del deserto ricorda ai credenti che esso non va considerato isolatamente, ma sempre in relazione al predominante aspetto escatologico del popolo di Dio in cammino verso la terra delle Promesse.

L'essenza del precetto biblico d'uscire da questo secolo, in

quanto è dominio di satana, è stato giustamente interpretato da S. Agostino come una uscita con la fede e il progresso in Dio. In una maniera più conforme al linguaggio della Sacra Scrittura espose lo stesso concetto Origene, allorché affermò che bisogna ritirarsi dal mondo se si vuole servire Iddio. La vita religiosa, anche se in modo diverso, cerca non solo « spiritualmente », come tutti i battezzati, ma anche « fisicamente » di realizzare i postulati essenziali della teologia spirituale del deserto.

2. VOCAZIONE PROFETICA E VOCAZIONE MONASTICA

L'odierna cultura esegetica ha tolto al concetto di profeta quell'aureola di meravigliosa sacralità e di statuaria grandezza morale di cui l'avevano circondato le ingenuie raffigurazioni letterarie dei mistici medievali o l'arte possente dei nostri artisti della Rinascenza. Il fenomeno profetico — come del resto quello monastico — oggi è meglio compreso ed è incastonato nella più vasta cornice della storia delle religioni. Non è stata unica la esperienza profetica di Israele! Profeti se ne ebbero altrove, prima, durante e dopo la loro comparsa in mezzo al popolo di Dio.

In seno a questo stesso popolo, il profetismo è oggi meglio conosciuto nella sua intima essenza e nelle sue esteriori manifestazioni. Si deve tuttavia onestamente riconoscere che esso conserva ancora celato parte del suo mistero.

« Profeta » nella Bibbia non è tanto chi predica l'avvenire, quanto colui che parla a nome di Dio. Il profeta, come è sottolineato dalla stessa etimologia greca, è il portavoce di Dio, suo ambasciatore, suo araldo, sua « bocca »!

Ed ecco una prima discriminazione. Nella Bibbia si parla, a più riprese, di falsi profeti: di persone che pretendono di essere gli inviati di Jahvè, mentre non lo sono affatto. Sono degli illusi e dei visionari oppure degli intriganti affaristi o matricolati imbroglioni. Furono essi che più compromisero, in certe circostanze, la benefica azione dei veri profeti. Tra questi ultimi tuttavia non tutti seppero o vollero corrispondere sempre alla loro difficile ed ardua missione. Furono tentati di ribellarsi a Dio, come Geremia;

o gli si ribellarono di fatto, come il profeta Giona, che, inviato a predicare in Oriente, a Ninive, s'imbarca per dirigersi verso l'estremo Occidente, a Tarsis!

Ma casi di questo genere, tra i veri profeti di Jahvè, sono una eccezione nella Bibbia. Essa ce li presenta talora con il fardello della loro umanità dolorante e ancora sotto il terribile peso della parola di Jahvè; ma più spesso il profeta, investito dallo spirito di Dio, è una figura imponente; fa tremare re e sacerdoti e magari tutta una moltitudine di popolo, che non può fissarne il volto, tanto splendidi sono i raggi della Divinità.

Ma non sono uomini anch'essi? Certo! E ne hanno profonda coscienza; sanno però d'essere stati eletti dal Signore; e per il Signore è l'intera loro esistenza. Combattono le battaglie di Jahvè contro l'idolatria, l'immoralità, la decadenza dei costumi e le ingiustizie sociali. Secondo le circostanze la loro parola è come una tempesta che si abbatte sul capo degli empì o come un'aura carezzevole, che conforta i cuori depressi, ma aperti alla voce di Dio. Con il richiamo alla fedeltà verso l'Antica Alleanza, c'è l'annuncio gioioso d'un Patto Nuovo e di giorni felici in un avvenire messianico pieno di beni e di pace.

I profeti, con l'esempio della vita tutta consacrata agli interessi di Jahvè e con le loro parole di fuoco, che provenivano dall'invisibile ed onnipotente Signore, hanno cercato, per lunghi secoli, di educare un popolo dalla dura cervice alla sua missione spirituale. L'esistenza profetica è già per se stessa una testimonianza. Per loro mezzo le concezioni morali del popolo eletto si evolvono — sia pur lentamente — verso concezioni sempre più spirituali e così preparano il terreno per la semina del messaggio evangelico.

Diamo ora uno sguardo panoramico a questa meravigliosa storia del profetismo biblico, che appare, in un certo senso, già fin dalle origini d'Israele e che si fa sempre più numeroso ed influente al tempo della monarchia. Sono proprio i grandi profeti di questo antico periodo storico — insieme con i loro discepoli — che hanno assolto tanto spesso una funzione esemplare sul monachesimo cristiano. Si pensi alle imponenti figure di Elia e di Eliseo: « La loro vita trascorreva nelle solitudini, nella preghiera e nella lotta per il Regno di Dio; il loro sguardo verso il futuro

liberatore di Israele; la loro austerità e il senso continuo della presenza di Dio, hanno impressionato gli asceti cristiani di tutti i tempi, che si sono specchiati in loro come nel tipo ideale di perfezione. Quello che però colpì forse maggiormente i monaci fu la loro solitudine morale, e spesso anche materiale, per essere sempre al servizio di Dio. Infatti sono detti « uomini di Dio ».¹⁴

Si è accennato più sopra che i profeti e i loro « figli », se non abitavano sempre nel deserto, tuttavia con la loro vita, così diversa da quella della massa del popolo, ne realizzarono lo scopo ascetico in una solitudine morale che spesso soltanto la presenza di Dio riempiva e sublimava. Vi erano solitari fin sulle piazze della città, tra il tumultuare delle armi e il vocìo scomposto della plebaglia. Geremia era un isolato e umanamente uno « stroncato », non soltanto quando i suoi avversari lo cacciavano, ma anche quando rivolgeva la sua parola dai cortili del Tempio ad un popolo non credente e sussannante.

Questi « testimoni di Dio », che tante volte avevano parlato invano, che talora erano stati insultati, perseguitati e uccisi, ad un certo punto della storia biblica si rarefanno. In momenti di estremo bisogno di conoscere il valore di Jahvè, essi non compaiono più o non hanno più visioni o parole di Dio. L'elegiaco cantare delle *Lamentazioni* e il salmista, contemplando le rovine fumanti della Città distrutta e del Tempio incenerito, constatavano smarriti: Non c'è più un profeta e non sappiamo quanto stia per durare una desolazione sì grande!

All'alba del Nuovo Testamento Giovanni il Battizzatore farà sentire la sua voce possente nel deserto di Giuda. Una grande speranza rinasce nei cuori preparati a ricevere la parola di Dio, che invita alla penitenza, alla conversione del cuore, all'incontro con i tempi nuovi e con l'Artefice della nuova era.

E finalmente ecco il Profeta per eccellenza, Cristo, che non solo annunzia la parola di Dio, ma che è egli stesso la Parola di Dio fatta carne!

Benché i teorici dell'antico monachesimo non abbiano prestato

¹⁴ G. TURBESSI, *Ascetismo e Monachesimo prebenedettino*, Roma 1961, 48.

attenzione particolare al profetismo del Nuovo Testamento, tuttavia se ne deve fare un rapido accenno per completare l'argomento.

L'importanza del carisma profetico è infatti grande anche nella Nuova Alleanza, tanto che S. Paolo osa affermare che la Chiesa Santa di Dio è fondata sul fondamento degli Apostoli e dei profeti.¹⁵ Lo stesso Apostolo scongiurava i fedeli delle sue Chiese affinché non disprezzassero la profezia¹⁶ e non estinguessero lo « spirito »!¹⁷ I profeti sono i più immediati cooperatori degli Apostoli — che fruiscono anche del carisma profetico — e preziosi ministri della parola. Essi pregano, esortano, consolano il peregrinante popolo di Dio e gli mostrano la mèta finale del lungo e spesso tribolato cammino dell'esistenza terrena. Questo è sommaramente chiaro nell'unico libro interamente profetico — anche se di genere apocalittico — del Nuovo Testamento: l'Apocalisse o Rivelazione di S. Giovanni.

Anche nel Nuovo Testamento il « profeta » è perciò il portavoce di Dio e la scolta del secolo che viene. È un battezzato che vive in questo mondo, ma ha la mente e il cuore nel secolo futuro. Egli ricorda ciò ai fratelli e compagni di viaggio, affinché le tribolazioni presenti non soffochino la speranza dei beni eterni, promessi a coloro che avranno legittimamente combattuto e la cui fede non verrà meno, nonostante la persecuzione e l'irrisione del mondo. Nei primissimi secoli della storia della Chiesa si vedono ancora all'opera questi messi di Dio e la *Didachè* indicherà il modo di riconoscere i veri dai falsi profeti. Il Vangelo aveva già sentenziato che colui il quale accoglie il profeta nel nome del profeta riceverà la mercede del profeta.¹⁸

Il Concilio Vaticano II ha ricordato al popolo di Dio il carisma profetico di cui è il depositario lungo i secoli. Il monachesimo aveva visto nei profeti gli esemplari della propria vocazione singolare di esseri votati unicamente alla gloria di Dio, con lo sguardo rivolto al secolo che viene. L'esistenza monastica diviene

¹⁵ Ef 2,20.

¹⁶ 1 Ts 5,20 (cfr. 4,8).

¹⁷ 1 Ts 5,17.

¹⁸ Cfr. Mt 10,41.

così una testimonianza permanente dell'assoluto e dell'eterno, in un mondo soggetto a cambiamento continuo — o se si vuole ad un incessante perfezionamento — fino al giorno in cui esso cederà il posto a « terre nuove e cieli nuovi ».¹⁹

3. ASCESI E ASCETI NELLA BIBBIA

Non sono mancati storici della spiritualità che hanno negato l'esistenza d'una vera asceti nella Bibbia. Questa valutazione negativa dipende probabilmente dal modo d'impostare il nostro problema. Se si parte dalle categorie della mistica dell'ellenismo, è difficile comprendere il mondo spirituale del giudaismo veterotestamentario.

Ad uno sguardo spassionato appare tuttavia che le esigenze morali, imposte dalla Legge ad Israele, sono tali da formarne il popolo più ascetico dell'antichità fino all'avvento del cristianesimo. I gentili di Grecia e di Roma lo hanno chiaramente avvertito. Se molte anime — e tra le più fini — del mondo ellenistico, specie tra le donne, si orientarono verso il giudaismo, lo fecero perché erano convinte della purezza della sua morale, che agli occhi dei pagani appariva come una vera scuola di asceti.

Ecco alcune pratiche ascetiche, ricordate dal Vecchio Testamento: « Nell'autunno, ai dieci del settimo mese, ricorreva il giorno dell'espiazione. Era un giorno di penitenza per ogni israelita, che compariva dinanzi a Dio come peccatore. Era il giorno più sacro dell'anno: era vietato ogni lavoro (come nei dì festivi), si osservava uno stretto digiuno, si faceva un solenne sacrificio espiatorio, e si confessavano i peccati e le infedeltà. Il digiuno veniva praticato anche in circostanze speciali di carattere nazionale o private. Celebri i digiuni di Mosè e di Elia, durante quaranta giorni nella successiva storia della mistica. Giuditta digiunava per tutta la vita, ad eccezione delle feste. Inutile sottolineare l'insegnamento profetico sulle disposizioni interiori perché il digiuno fosse fatto in spirito di penitenza e fosse efficace. Un'altra pratica

¹⁹ *Apoc* 21,1

ascetica abbastanza frequente era il voto, che aveva per oggetto un'offerta delle proprie cose o la privazione di qualche godimento legittimo (vita coniugale, vino), o addirittura l'offerta della propria persona, ovvero di quella dei propri dipendenti, come i figli. Il voto è una forma di preghiera tra le più grate a Dio e le più perfette: con esso si riconoscono i sovrani diritti del Signore, al quale tutto si deve ».²⁰

La vita spirituale d'Israele — come del resto quella di tutti i popoli — trovava nella preghiera il suo alimento normale. Preghiera individuale, familiare, pubblica nelle Sinagoghe o nel Tempio di Gerusalemme. Nessuna religione dell'antichità ha lasciato un numero così imponente e così commovente di preghiere come quella ebraica. L'israelita pregava molto. Accenniamo di sfuggita anche ai vari tipi di sacrifici, ufficiali o su ordinazione di devoti, con i quali il pio giudeo dimostrava la sua vita spirituale e il suo amore a Dio.

L'osservanza del sabato, della festa e del complesso rituale cultico doveva favorire non poco il contatto col mondo divino. Non è qui il caso di sottolineare l'intima unione tra preghiera, culto e asceti. Sono cose abbastanza ovvie. Sarà bene avvertire invece come con la spiritualizzazione del concetto di ricompensa per il bene operato, si osserva una evoluzione parallela nella concezione della preghiera. Con l'avvicinarsi ai tempi del Nuovo Testamento, essa acquista una tonalità sempre più pura. Le prospettive terrestri passano in secondo piano: si chiede a Dio la sua luce, il suo gaudio, la sua conoscenza, la sua intimità. Si direbbe che i bagliori della rivelazione messianica rischiarino interiormente alcune anime elette, le quali preannunciano già la spiritualità evangelica.

Questo afflato si riscontra in non poche pagine dei profeti e in alcuni passi dei libri sapienziali, ma specialmente nel Salterio. « Qui si avverte un contrasto. Da una parte ci sono i servi di Jahvè pii, fervorosi, umili e miti, pacifici e perseguitati, affamati e assetati di giustizia; dall'altra parte vi è una massa apatica nei riguardi di Dio, la quale appare attaccata ad una osservanza legale,

²⁰ G. TURBESSI, *Ascetismo e Monachesimo prebenedettino*, 56-57.

più materiale che spirituale. Ci sono pure alcuni apertamente ostili e refrattari alle più elementari esigenze della Rivelazione e della stessa morale naturale. In questo clima spicca, per un'intensa vita religiosa e spirituale, la categoria "dei poveri di Jahvè", che perpetuano l'insegnamento e l'esigenza degli antichi profeti e sono precursori delle future associazioni ascetiche dalla volontaria povertà e dalla vita strettamente comunitaria. Questi "poveri di Jahvè" si considerano come i clienti di Dio, come il fermento buono della vera figliolanza d'Abramo, come il "vero" popolo di Dio, che in una aspettazione umile e confidente, attende la realizzazione delle promesse del Signore ».²¹

Anime fini si dovevano trovare anche tra i « Nazirei ». Col voto famoso di nazireato, il pio giudeo si impegnava ad una seria vita ascetica per amore di Dio. Il voto poteva essere perpetuo, come quello riguardante Samuele, Sansone e Giovanni Battista, oppure temporaneo, che nei tempi vicini al Nuovo Testamento non poteva essere inferiore ai trenta giorni. Il nazireo doveva condurre un'esistenza di rinuncia e di mortificazione, simile a quella degli israeliti nel deserto: astensione da cosa inebriante, dal taglio dei capelli, ecc... Gli accorgimenti di purezza esteriore dovevano ricordare al nazireo la preponderante cura di quella interiore, la sua vocazione di eletto e di separato per la gloria di Dio e il bene del popolo.

L'ideale ascetico del Vecchio Testamento appare anche in altre forme e in altri individui, su cui non crediamo opportuno dilungarci. Si vedrà a parte tuttavia questo ideale vissuto in un tipo di comunità religiosa, che prefigura l'istituzione monastica cristiana.

All'alba del Nuovo Testamento ci si imbatte nell'austera figura di Giovanni il Battista, che il monachesimo cristiano di tutti i tempi ha considerato come un suo antesignano. Egli appartiene alla stirpe dei giganti della santità e dell'eroismo: è tanto simile al profeta Elia nell'aspetto esteriore e nell'atteggiamento spirituale. Come Elia predilige la solitudine, il deserto, il Giordano. A somiglianza dell'antico profeta, anch'egli conduce una vita umana-

²¹ *Ibid.* 54-55.

mente impossibile e senza il minimo conforto. Gesù stesso ne è il testimone: « È venuto Giovanni che non mangia e non beve! ».²² Il suo vestito e il suo vitto mostrano anche ai più distratti la sua fede e il suo abbandono totale nelle mani di Dio. È un atteggiamento così diverso da quello dimostrato dai redenti dalla schiavitù egiziana nel loro peregrinare nella steppa del Sinai e così simile a quello di Elia. La sua sopravvivenza è quasi un miracolo continuato — vive di locuste e di miele selvatico — come fu un miracolo perenne l'esistenza del popolo nel deserto e quella di Elia nel lungo itinerario attraverso la solitudine, da Bersabea all'Oreb. E come Elia discendeva dal monte Carmelo per soccorrere i miseri e per condannare i re prepotenti ed empì, così il Battista annunzia l'imminente giudizio di Dio e invita tutti ad una conversione radicale e plenaria. Ha parole di fuoco contro i peccatori anche se appartengono ai grandi della terra, ma ha parole piene di speranza verso i « poveri in spirito » e quanti hanno il cuore contrito ed umiliato. La sua rude ascesi, le sue parole e il suo martirio sono un'aperta contestazione del benessere, che la maggioranza degli uomini considera un segno grande di maturità civile e sul piano religioso rappresenta invece un'involuzione, quando non è accompagnato dalla giustizia sociale e dall'amore. E fa allora dimenticare il fine ultimo dell'esistenza: Dio!

Il Battista col suo radicale ascetismo è un invito all'umanità, perché accolga il Dio che sta per venire e si lasci inserire da lui nel « secolo » non più soggetto all'impero del male.

Il distacco dal mondo che passa e lo sguardo orientato verso quello che sta facendo irruzione nella storia degli uomini sono gli insegnamenti fondamentali dell'asceta del deserto di Giuda ai monaci cristiani di tutti i tempi.

Dopo il Battista, seguendo le indicazioni dei Vangeli, bisognerebbe parlare di Gesù e del suo insegnamento « ascetico »; ma per non ripeterci, si rimanda alle pagine seguenti. Lo stesso discorso vale per i discepoli di Cristo e per la primitiva comunità gerosolimitana.

²² Mt 11,18.

Per concludere questo paragrafo s'accennerà alla continenza nella Bibbia, che taluni identificano semplicisticamente senz'altro con « asceti », la quale rappresenta in ogni caso un aspetto caratteristico e fondamentale della spiritualità posteriore.

Si deve avvertire subito che le prospettive bibliche intorno alla « verginità » sono alquanto diverse da quelle del sentimento preponderante fino quasi ai nostri giorni. Si può dire che la verginità è ignota al Vecchio Testamento. Questo ha certamente in grande stima l'integrità fisica e morale prematrimoniale; esalta uomini e donne che restano fedeli (magari anche dopo la morte) al proprio consorte; loda la stessa sterilità, accompagnata dal santo timore di Dio e dalla fuga di atti iniqui; tuttavia il Vecchio Testamento ha dinanzi a sé l'ideale del matrimonio, perciò si compiangono, in generale, quegli uomini e — più ancora — quelle donne, che muoiono senza aver lasciato dei discendenti, i quali ne perpetuino nei secoli il nome e fruiscono della finale benedizione escatologica e messianica.

Eppure già nella Chiesa del Vecchio Testamento, appaiono delle anime elette, le quali preannunziano la stima per la castità che sarà poi una prerogativa inalienabile della spiritualità cristiana. Il primo esempio — l'unico tramandatoci con certezza dal testo biblico — è fornito dalla storia del profeta Geremia: « La parola del Signore mi venne rivolta in questi termini: Non devi prendere moglie, né devi avere figli o figlie in questo luogo » (*Ger* 16,1-2). È un appello al celibato più che alla castità e questo atteggiamento è in rapporto diretto con la sua caratteristica missione profetica. Nel momento in cui le armate di Nabuzzardan, generalissimo di Nabuchodonosor, stanno per mettere a ferro e a fuoco la Città santa e tutto il regno di Giuda, sarebbe una cosa da pazzi pensare di mettere al mondo delle creature, destinate ad una imminente sicura tragica morte. Ma sarebbe una interpretazione troppo restrittiva catalogare il celibato di Geremia come un aspetto accidentale della sua missione profetica. Prescindendo dalla concreta situazione storica, il comportamento celibatario del profeta acquista — alla luce di tutta la Rivelazione biblica — il significato di segno per i credenti; il segno del loro non insediamento in questo mondo che passa e su cui incombe ad ogni istante

il giudizio di Dio.²³ Il gesto del profeta — come più tardi quello del monaco — sottolinea in modo inequivocabile il radicale distacco da questo secolo, anche da ciò che appare naturalmente logico e necessario nella sfera umana. Il profeta è una testimonianza vivente dei valori del mondo che viene.

Nella stessa linea si muove chiaramente la teologia di S. Paolo: « Il tempo della vita è divenuto breve, non resta pertanto altro che coloro i quali hanno moglie siano come se non l'avessero... e quelli che usano del mondo come se non ne godessero: passa infatti l'apparenza di questo mondo ».²⁴

La pratica della verginità nel pensiero paolino è fondata tuttavia più sulla mistica che sull'ascetica. La rinuncia al matrimonio infatti non produce da se stessa una vita più perfetta, più santa. Il significato più profondo della verginità cristiana va ricercato, secondo S. Paolo, nell'attesa della venuta del Signore (parusia), al cui incontro bisogna essere sempre pronti e spogli da ogni preoccupazione terrena, ossia essere con un cuore indiviso e distaccato. La verginità favorisce infatti l'unione intima col Signore, polarizzando tutti gli affetti su di lui in modo che uno sia santo di corpo e di spirito.²⁵

Il Vangelo mette in intima relazione la pratica della verginità con l'impegno apostolico e missionario, « per il Regno di Dio ».²⁶ Allorché venivano scritte sul Vangelo queste parole, l'esempio di S. Paolo doveva aver trovato molti imitatori sia in ambiente ellenistico che in quello giudeo-cristiano. Il fatto che il Veggente di Patmos presenti la Chiesa perseguitata, eppur fedele, sotto l'immagine di centoquarantamila giovani vergini che non si sono macchiati con donne e che son pronti a celebrare le nozze con l'Agnello, è un segno evidente non solo della stima della verginità nelle prime comunità cristiane, ma anche del grande numero di battezzati che si esercitavano in questa virtù. Essa sarà ben presto assai di frequente associata al martirio, finché non ne sarà una splendida sostituzione.

²³ Cfr. C. AUGRAIN, *Testimoni dello Spirito*, Milano 1968, 42-43.

²⁴ 1 Cor 7,29-31.

²⁵ 1 Cor 7,34; cfr. R. SCHNACKENBURG, *o. c.* 192-193.

²⁶ Cfr. 1 Cor 19,12.

La storia del tempo subapostolico ci mostra anche missionari erranti, accompagnati da una donna, ma questa non era una moglie, bensì una vergine sorella. Nonostante ripetuti tentativi di togliere quest'usanza, che nello smalzato ambiente ellenistico era — e per questo S. Paolo ne fece sempre a meno — motivo di meraviglia, essa durò in certi paesi fin verso il V-VI secolo. Ormai la verginità aveva trionfato in modo portentoso nelle Chiese cristiane dell'Oriente e dell'Occidente e i monasteri erano sparsi su tutto il mondo conosciuto.

Ma la pratica dell'ascesi nelle comunità apostoliche non si restringeva alla custodia della verginità da parte di qualche anima eletta.

Se la pratica del digiuno nel primo secolo non fu molto incoraggiata — come lo sarà a partire dal II secolo — dalle autorità della Chiesa, ciò è dovuto, almeno in parte, ad una reazione al fariseismo ed allo gnosticismo, ed anche alla gioiosa fede nella presenza di Cristo Signore in mezzo alla comunità dei credenti, i quali, come afferma il libro degli Atti, « prendevano il cibo con giubilo e semplicità di cuore » nell'attesa del ritorno di Cristo.²⁷ Infatti si legge nella I a Timoteo che tutto quello che Dio ha creato è buono; santificato dalla benedizione, sia preso con azioni di grazia.²⁸

Se il digiuno penitenziale non fu molto praticato agli inizi del cristianesimo, tuttavia anche allora fu praticato il digiuno, che si potrebbe chiamare d'impetrazione, quello cioè che accompagnava la preghiera in certe importanti circostanze della vita ecclesiale. Così sappiamo che si pregò e digiunò ad Antiochia di Siria, prima di mandare Barnaba e Paolo alla missione tra i pagani.²⁹ Poco dopo, questi due missionari si vedono pregare e digiunare prima d'imporre le mani sui nuovi presbiteri.³⁰ Quando è presente lo « Sposo », i fedeli non possono digiunare, ma devono tripudiare;

²⁷ *Atti* 2,46; Cfr. R. SCHNACKENBURG, *o. c.* 194-195.

²⁸ *1 Tim* 43ss.

²⁹ *Atti* 13,2-3.

³⁰ *Atti* 14,23.

verranno i giorni della solitudine e della tribolazione, allora sarà il tempo dell'astinenza e del digiuno.³¹

Dalle confidenze fattecì da S. Paolo veniamo a conoscere il suo severo regime personale, degno di ammirazione da parte degli asceti di tutti i tempi. Se non si può parlare di un disprezzo del mondo da parte sua, è innegabile tuttavia la sua incondizionata azione per i beni eterni. Personalmente si paragona all'atleta, che « si priva di tutto » per conquistare la corona che non perisce, al corridore che vola come una freccia verso il traguardo, al pugile, che non picchia nessun avversario, ma il proprio corpo e se lo fa schiavo.³² « Fino a questo momento noi soffriamo la fame, la sete, la nudità; siamo schiaffeggiati e andiamo raminghi, ci affanniamo a lavorare con le nostre mani ». ³³ « Sotto ogni aspetto ci sforziamo di renderci raccomandabili come ministri di Dio con molta pazienza nelle tribolazioni, nelle necessità, nelle angustie, nelle battiture, nelle prigionie, nelle sommosse, nei travagli, nelle veglie, nei digiuni ». ³⁴ Aveva ragione d'esclamare: « Ogni giorno muoio! ». ³⁵

Paolo tuttavia non cerca la libertà, l'autarchia e l'*apatheia* degli stoici, bensì la pace e il gaudio di Cristo e la salvezza che egli ha promesso a chi avrà combattuto secondo le regole.³⁶ La coscienza d'essere un soldato di Cristo l'accompagna fino alla vigilia del suo martirio: « Ho combattuto la buona battaglia, ho compiuto la corsa, ho conservato la fede. Ora è preparata per me la corona... ». Con ragione perciò poteva spronare il diletto Timoteo alla « bella milizia », ³⁷ a combattere « la buona battaglia della fede », ³⁸ a partecipare ai travagli « da bravo soldato », ³⁹

³¹ *Mc* 2,19-20; cfr. *Mt* 9,15; *Lc* 5,34-35.

³² *1 Cor* 9,25-27.

³³ *1 Cor* 4,11-12.

³⁴ *2 Cor* 6,4-5.

³⁵ *1 Cor* 15,31.

³⁶ *2 Tim* 2,5.

³⁷ *2 Tim* 4,7-8; *1 Tim* 1,18.

³⁸ *1 Tim* 6,12.

³⁹ *2 Tim* 2,3.

a consacrarsi insomma completamente al Signore e al ministero affidatogli: « Nessuno sotto le armi si impaccia negli affari dell'esistenza, se vuol essere gradito a chi l'assolda; e anche l'atleta non riceve la corona, se non abbia lottato secondo le norme... Studia di presentare te stesso a Dio come degno di approvazione, come un operaio che non ha da arrossire ». ⁴⁰

Un doppio motivo sostiene l'ascesi di Paolo: la coscienza che il patire lo fa sempre più rassomigliare a Cristo e la sicurezza che le sue sofferenze sono a pro dei fedeli. ⁴¹

Anche nella primitiva teologia cristiana a sfondo giudaico si avverte ancor di più il « distacco » dal secolo presente. Da ciò la raccomandazione di Giovanni Apostolo: « Non amate il mondo né quello che è nel mondo, perché passa il mondo con le sue concupiscenze ». ⁴² Giacomo è dello stesso avviso perché l'amicizia del mondo è inimicizia a Dio e quindi il battezzato deve guardarsi dalle impurità del secolo. ⁴³

Si deve notare che oltre l'atteggiamento pessimistico nei confronti del mondo — comune del resto al tardo giudaismo e a molte correnti religioso-filosofiche ellenistiche — il Nuovo Testamento ha pure conosciuto e sottolineato la divina « carità » verso il mondo, che il Padre ha amato a tal punto da inviargli il Figlio Unigenito per apportarvi la salvezza. ⁴⁴ In un ambiente come quello del I secolo, dominato dall'angoscia, il Vangelo ha portato un messaggio di speranza e di amore, di gaudio e di salvezza. Ed anche « là dove lo zelo missionario, l'attesa escatologica e le situazioni di lotta in questo mondo ancora dominato dal male suscitano delle tendenze ascetiche, i motivi sono positivi e attinti al tesoro della fede cristiana ». ⁴⁵

⁴⁰ 2 *Tim* 2,5.

⁴¹ *Col* 1,24.

⁴² 1 *Gv* 2,15.17.

⁴³ *Gc* 1,27; 4,4; 2 *Pt* 1,4.

⁴⁴ Cfr. *Gv* 3,16; 1 *Gv* 4,9.

⁴⁵ R. SCHNACKENBURG, *o. c.* 196.

II. LA BIBBIA E LE PREFIGURAZIONI DELLE ISTITUZIONI MONASTICHE

L'amore, che gli antichi monaci avevano per la Bibbia da un lato e per il genere della loro vita dall'altro, li spingeva a ricercare nelle sacre pagine non soltanto la giustificazione della loro ascesi — e magari delle loro osservanze — ma anche la prefigurazione delle stesse istituzioni monastiche. In una tale ricerca c'è stata, in molti casi, una evidente esagerazione, l'effabulazione mitica ha avuto talora il sopravvento sull'esegesi teologica; tuttavia quasi sempre è stata scoperta una profonda verità spirituale, che l'indagine scientifica dei nostri giorni è costretta a dichiarare sostanzialmente fondata nel sacro testo.

Dopo ciò che è stato già detto nelle pagine precedenti, sarà più facile ora stabilire il contatto con la Bibbia del Vecchio e del Nuovo Testamento sul nostro argomento.

1. IL VECCHIO TESTAMENTO E LE ISTITUZIONI MONASTICHE

Se *il profeta Elia e Giovanni Battista*, a causa del loro contatto col deserto e la solitudine, espressero il « tipo » della *vita eremitica*, le associazioni profetiche prefigurarono in qualche modo la *vita cenobitica*.

I « figli (ossia i discepoli o seguaci) dei profeti » compaiono agli orizzonti della storia biblica un poco prima dell'anno mille avanti Cristo e precisamente nel pittoresco racconto della vocazione regale di Saul. E appaiono già come una corporazione religiosa, entusiastica per carismatico e contagioso fervore religioso, che sfocia in una specie di estatica eccitazione collettiva. Ecco le parole che il sacro testo pone in bocca a Samuele: « Dopo di questo giungerai a Gabaa di Dio, ove si trova un presidio di Filistei, e, non appena sarai arrivato sul posto, incontrerai uno stuolo di profeti, che discendono dall'altura, preceduti da arpe, tamburini, flauti e cetre, in atto di profetare. Allora lo

spirito del Signore s'impadronirà di te, profeterai con loro e diverrai un altro uomo...

Giunto al Colle, ecco venirgli incontro uno stuolo di profeti, ed egli fu investito dallo spirito di Dio e si mise, a profetare in mezzo a loro. E tutti coloro che l'avevano conosciuto prima, nel vederlo ora profetare in mezzo ai profeti, andavano dicendo: "Che cos'è accaduto al figlio di Kis? Anche Saul è fra i profeti?"... E non appena l'esaltazione profetica venne meno, Saul se ne andò a casa». ⁴⁶

Quello che ci preme qui di sottolineare non è tanto il carisma profetico — di esso si è già parlato — quanto il fatto delle *corporazioni profetiche*, che la Bibbia ci presenta diffuse, fin da quei tempi remoti, in più luoghi della Palestina. Esse assolvevano collettivamente presso i cultori del vero Dio la stessa missione che vi compiva il profeta isolato secondo il prescritto della Legge. Questi gruppi di profeti facevano toccare con mano a quel popolo dalla dura cervice, proclive all'idolatria ed al culto orgiastico, che Jahvè non era affatto da meno di Baal e degli altri dèi di Canaan e delle nazioni vicine! Anche Jahvè ha uno stuolo numeroso di uomini, che vivono solo per lui e che testimoniano la potenza e la ricchezza del suo spirito, con i loro canti, suoni, danze e preghiere infuocate; con le loro estasi, con i prodigi e le profezie, che erano un richiamo alla fede ed alla fedeltà al proprio Dio.

Una caratteristica infatti di queste corporazioni profetiche fu quella di essere state sempre un acceso focolaio di sincero ed autentico jahvismo. E proprio per questo, lungo il corso della storia, andarono incontro a persecuzioni, a stragi e al vituperio di elementi sovversivi del popolo. Ma per l'ideale religioso, di cui erano i paladini intransigenti e battaglieri, più spesso godevano la stima dei piccoli, di cui dividevano la grama esistenza materiale, e dei grandi, che avevano bisogno del loro appoggio morale o che avevano a cuore l'onore del vero Dio. Forti di questa influenza alle volte facevano tremare soldati e regnanti e furono capaci perfino di decidere le sorti di una dinastia regale. ⁴⁷

Questa « potenza » politica e terrestre, naturalmente, raggiun-

⁴⁶ 1 Sam 10,5-6.10-11.13.

⁴⁷ Cfr. 2 Re 3,13 - 9,13.

geva il suo acme quando a capo della corporazione c'era uno di quei giganti, che, come Eliseo, s'imponevano, per la virtù e il potere taumaturgico di cui Jahvè li aveva dotati, all'ammirazione di amici e nemici, di compatrioti e stranieri.

Veramente attraverso le frammentarie notizie bibliche non è possibile capire la natura precisa di questi « figli » dei profeti. Se è vero che quest'ultimi riconoscono e venerano il proprio capo spirituale, questi deve aver avuto un'investitura, che per Eliseo si vede compiuta direttamente da Dio stesso. Ma un capo come Eliseo non è condizionato dal gruppo (o dai gruppi) dei figli dei profeti. Egli si muove anche da solo o con qualche isolato compagno nel compimento della sua missione.

Del resto si muovono anche i vari gruppi profetici, spostandosi dalle solitudini del Carmelo alle steppe periferie di Gerico, dai santuari famosi dei Patriarchi alle sponde del fiume sacro del Giordano. Le *gesta* mirabili compiute da Jahvè verso i Padri continuano ad avere una perenne risonanza propria nelle parole e nella vita di questi umili figli del popolo, che Dio si è scelto completamente per sé.

Da quanto si è detto risulta anche un altro aspetto della caratteristica esistenza di queste corporazioni profetiche: quello d'una vita comunitaria. I pochi testi biblici a disposizione ce la mostrano molto semplice, povera e precaria. Vivono — si direbbe — alla giornata, aspettando il pane quotidiano dalla provvidenza di Colui che li ha chiamati e dalle elemosine di quanti apprezzano la loro singolare vocazione.⁴⁸

Ma questa vocazione com'era scoperta, custodita e valorizzata? Sono domande che non si possono eludere, alle quali tuttavia il sacro testo non dà che delle vaghe indicazioni. Mentre i profeti (scrittori) parlano talora dell'inizio della loro singolare avventura, i « figli dei profeti » sono completamente muti a questo riguardo. E non ci sembra onesto colmare questo silenzio con ricostruzioni fantastiche. Solo si può dire che come negli odierni ordini di vita contemplativa non tutti i membri sono in realtà dei contemplativi (forse pochi sono gli eletti), così deve essersi

⁴⁸ Cfr. 2 Re 4,38-44.

verificato qualcosa di simile anche in seno alle corporazioni profetiche. Niente di certo si può dire neppure della persistenza in questo genere di vita. Non sempre il distacco dalla famiglia era totale, dato che si parla talora anche delle mogli di questi profeti. Costoro quindi non devono avere intravisto (conforme del resto allo spirito del giudaismo antico) la bellezza e l'opportunità della continenza perpetua per una dedizione completa agli « interessi » di Jahvè. Hanno praticato, almeno fino ad un certo punto, quelle due virtù, che saranno — insieme alla castità — le caratteristiche della vita religiosa: la povertà e l'obbedienza. Quale il livello spirituale di questi figli dei profeti? Tra costoro non devono essere mancati — come è accennato nel testo biblico — degli spiriti ottusi, mediocri, interessati o superbi; tuttavia devono essere stati una minoranza se al tempo di Achab si fecero quasi totalmente sterminare piuttosto che tradire Jahvè, che li aveva scelti.⁴⁹

Una considerazione a parte dovrebbe essere fatta a proposito dei numerosi « falsi profeti », di quella gente cioè che pretendeva parlare in nome di Dio, mentre Dio non li aveva affatto incaricati di tale missione. Non è il caso di indugiare in questa sede su costoro, perché forse non tutti erano profeti di Jahvè e tra gli stessi falsi profeti di Jahvè non ci risulta che tutti fossero membri delle corporazioni profetiche, di cui si sta trattando. Naturalmente se non tutti i falsi profeti, buona parte poteva essere composta da illusi o da visionari, più che da volgari impostori o da ipocriti ciurmatori. Se i falsi veggenti compromisero talvolta la fama dei « figli dei profeti », questi restano sempre il tipo ideale di una corporazione religiosa, votata per la vita e per la morte alla sola gloria di Dio. E come tale è certamente un magnifico prototipo della futura esistenza monastica.

In questa linea si possono considerare quei gruppi di « pii » e « devoti » cultori di Jahvè ed i « poveri del Signore », dei quali si fece menzione più sopra. Se la loro consacrazione a Dio originariamente fu un atto individuale, coll'andare del tempo dovette assumere anche un certo carattere collettivo, come quello di un

⁴⁹ Cfr. *1 Re* 18,4.13.

gruppo, la cui esistenza è condizionata unicamente da preminenti interessi spirituali e come tale venne anche percepita non solo dagli adepti, ma anche dall'insieme della nazione.

Una lontana anticipazione del monachesimo si può anche intravedere nella missione affidata alla tribù di Levi, prescelta per una totale consacrazione al servizio di Dio ed esclusa dall'aver parte al possesso della terra di Canaan. Se poi tutti i componenti dei figli d'Israele avevano nel sangue il senso della fraternità, questa era ancor più fortemente sentita dai leviti a cagione del più frequente contatto nel ministero sacro. Non a caso i monaci hanno fatto proprio l'inno della fratellanza che i figli di Levi cantavano durante la loro dimora nei sacri recinti del Tempio:

« Oh quant'è bello e quanto è soave
l'abitare dei fratelli insieme »!⁵⁰

L'appartenenza esclusiva a Jahvè è sottolineata ancor più fortemente — almeno dal punto di vista ascetico — dai Recabiti. Essi appaiono all'orizzonte della storia biblica un po' prima dei profeti scrittori; più precisamente nel IX secolo al tempo di Elia e di Eliseo, alla cui storia, del resto, sono in parte associati. A differenza dei « figli dei profeti », reclutati da tutte le tribù di Israele, sembra che i Recabiti appartenessero ad una stessa famiglia, che voleva perpetuare nella terra di Canaan la precarietà della vita nomade. Ciò per un motivo eminentemente religioso, come risulta dall'insieme delle frammentarie notizie tramandateci dalla Bibbia sul loro conto. Nel libro di Geremia troviamo il testo più significativo, databile al 603 o 602 a. C. Il profeta invita i Recabiti in una stanza del tempio e li prega di bere vino. « Ma essi risposero: Noi non beviamo vino perché Jonadab, figlio di Recab, nostro padre, ci diede questo comando: Né voi né i vostri figli dovrete mai bere vino, non edificerete case, non farete alcuna seminazione, non planterete vigne e non ne possederete alcuna, ma abiterete in tende per tutti i vostri giorni, affinché voi possiate vivere lungamente nella terra dove andate peregrinando. Noi abbiamo obbedito all'ordine di Jonadab, figlio di Recab, nostro padre, in tutto quello che egli ci ha comandato, non be-

⁵⁰ *Salmo* 132, 1.

vendo mai vino noi, le nostre mogli, i nostri figli e le nostre figlie, non costruendoci case per abitazione, né possedendo vigne o campi o seminagioni: noi abitiamo in tende e obbediamo facendo quanto ci comandò Jonadab, nostro padre ».⁵¹

Ad uno sguardo superficiale l'atteggiamento dei Recabiti appare come una semplice contestazione della coeva vita sedentaria ed agricola qual era vissuta da Israele, insediatosi ormai in sicurezza nella terra di Canaan.

In realtà si tratta di più e di meglio! L'ideale del deserto con la sua mistica esaltazione religiosa è soggiacente in questo singolare contegno. Non per nulla i Recabiti sono presentati dalla Bibbia come fervidi cultori di Jahvè, e Jonadab loro padre è associato alla brutale e sanguinosa riforma messa in atto dal re Yehu contro il sincretismo religioso instaurato nel nord della Palestina dalla precedente dinastia degli Omriti.⁵²

Questo essere tutti per il Signore non è forse una prefigurazione dell'ideale monastico, specialmente se si tiene conto del distacco da fisse dimore e da ogni possesso terriero? I Recabiti inoltre vivendo l'ideale religioso e profetico del deserto, innestato su quello del nazireato, sono — naturalmente sul piano della Rivelazione del Vecchio Testamento — un'anticipazione del monachesimo cristiano in quanto segno nella Chiesa della precarietà e della transitorietà dell'esistenza terrestre.

I vari motivi « monastici » disseminati in molteplici contesti storici, profetici e sapienziali della Bibbia, verso la fine dell'era veterotestamentaria trovano una spettacolare e concreta realizzazione nella spiritualità dei *terapeuti*, degli *esseni* e dei *qumranici*. Tutti costoro se non appartengono con assoluta certezza all'identico gruppo religioso, sono per lo meno una contemporanea ed affine testimonianza del mistico fervore, sbocciato in seno al giudaismo nel momento in cui esso si stava scontrando frontalmente con la civiltà ellenistica.

Non è il caso di parlare qui lungamente del movimento essenico, anche perché esso non è menzionato — almeno esplicita-

⁵¹ Ger 35,6-10 (trad. Bibbia Concordata).

⁵² Cfr. 2 Re 10,15-17.

mente — in nessun libro del Vecchio e del Nuovo Testamento; ma, d'altro canto, non si può trascurarlo del tutto, dato che presso alcuni scrittori ecclesiastici e monastici è stato considerato addirittura come d'origine cristiana ed identificato perfino con la *Koinonia* degli Atti degli Apostoli.

Dei terapeuti egiziani si hanno parziali informazioni dal solo contemporaneo Filone d'Alessandria, soprattutto nel *De vita contemplativa*. Leggendo un tale scritto si ha l'impressione di trovarci in una comunità di eremiti, composta di uomini e di vergini, consacrata « a sola latria ». Degli esseni parlano, oltre Filone, Giuseppe Flavio e Plinio il Vecchio. L'impressione che si ha leggendo i loro scritti è quella di trovarsi di fronte a una specie di cenobiti, ben inquadrati in una organizzazione comunitaria e unitaria. Dovevano avere tuttavia degli adepti — o dei simpatizzanti — anche al di fuori delle associazioni monastiche, situate queste lontano dai centri abitati.

I qumranici sono da identificarsi con gli esseni? Non credo che ci siano delle ragioni sufficienti che impediscano una tale identificazione; solo si deve tener presente che il movimento essenico — come ogni vitale corrente religiosa — ha avuto nei tre o quattro secoli della sua esistenza (III a. C. - I d. C.) una certa evoluzione, che trapela dall'esplorazione archeologica e dalla stessa frammentaria documentazione letteraria.

Questo è certo, che a Qumrân (nonostante il legalismo e la meticolosità della regola) c'era spazio sufficiente per un certo pluralismo d'osservanza. Gli adepti infatti non dimoravano tutti nell'edificio centrale, dove però si riunivano per delle pratiche in comune. Non pochi dovevano abitare nei dintorni in tende, capanne, casupole e grotte. Naturalmente solo quest'ultime sono rimaste fino ai nostri giorni e ci hanno conservato le tracce della loro permanenza. Come si vede il « monachesimo » di Qumrân è, istituzionalmente, simile a quello cristiano palestinese della Laura: un compromesso tra la vita eremitica e quella cenobitica, come quella degli odierni certosini eremiti camaldolesi di Montecorona. La conoscenza del mondo religioso dei qumranici è oggi agevolata da documenti di prima mano, quali la stessa *Regola della Comunità* (o *Manuale di disciplina*) e dal cosiddetto *Documento di Damasco*. « Il manoscritto della prima grotta di Qumrân, che

contiene praticamente tutta la regola (anche se in una forma non tanto accurata), incomincia con la descrizione della festa della rinnovazione dell'Alleanza (I,7-III,12); segue la parte dottrinale, che tratta dei due spiriti (III,13-IV,26); la terza parte contiene una serie di prescrizioni (V,1-IX,11) e soprattutto il codice penale della comunità (VI,24-VII,25); nella parte finale si trovano delle considerazioni interessanti il calendario, a cui seguono la confessione (negativa) dell'autore ed un inno ispirato ad un'intensa spiritualità (IX,12-XI,22). Il rotolo della regola aveva due allegati: la *Regola della congregazione*, ossia un regolamento per una grande e solenne (adunata), e le *Benedizioni* ». ⁵³

Sul piano istituzionale la comunità di Qumrân ci appare ben regolata sotto l'autorità dei superiori, eletti democraticamente tra i sacerdoti che figurano come gli esponenti e i responsabili di tutto il movimento religioso. Non era né facile né breve il tirocinio per essere aggregati al corpo della comunità. Chi, dopo circa un triennio di prova, era ammesso ad una specie di professione solenne — e diveniva così un perfetto qumranico — s'impegnava con terribili giuramenti all'osservanza della regola e al mantenimento dei segreti della comunità.

Vigeva un ordine gerarchico ben definito secondo l'anzianità religiosa, e un regolamento ben preciso definiva sia i contatti fraterni che quelli con gli aspiranti e gli estranei. Una sorte di scomunica, che poteva giungere fino all'espulsione, era uno dei castighi più temuti e da infliggere solo per gravi mancanze. Per le colpe più lievi erano contemplate proporzionate sanzioni.

La S. Scrittura alimentava la spiritualità di questi « convertiti », che cercavano Dio con cuore sincero seguendo le indicazioni della Legge di Mosè e dell'insegnamento profetico. I qumranici tentano di ripetere con maggiore successo l'esperienza del deserto degli antichi padri. Si isolano da un mondo corrotto per essere un « resto » puro ed incontaminato nell'attesa della rivoluzione escatologica. Passano i loro giorni nella preghiera, nello studio della Bibbia e nel lavoro, allenandosi quotidianamente alla lotta per il bene. Il dualismo etico è molto acuto e l'angelologia è

⁵³ G. TURBESSI, *Ascetismo e Monachesimo prebenedettino*, 59.

assai sviluppata. È pure molto sentita l'idea di formare una « comunità » santa. Per favorire e fomentare questa « Koinonia » i qumranici rinunciano ad ogni proprietà privata come pure alla propria indipendenza ed anche — checché ne pensino in contrario alcuni eruditi — a formare una propria famiglia. Anticipano pertanto l'osservanza di quei « consigli evangelici », che costituiranno più tardi un elemento sostanziale della vita religiosa: povertà, obbedienza e castità.

E tuttavia i qumranici sono rimasti giudei e in linea con il Vecchio Testamento e l'economia della Legge. Essi « si considerano i continuatori della giustizia d'Israele: sono i pii, i fedeli, i puri. Isolarsi per essi è necessario per conservare il « resto » d'Israele immune dalla corruzione universale e capace di attirare la benedizione di Dio, e così preparare l'atteso avvento escatologico ».⁵⁴ L'apertura evangelica verso i peccatori e gli erranti è esplicitamente negata a Qumrân, la cui comunità rigetta perfino i sordi, i ciechi e altri soggetti fisicamente minorati.

L'« isolazionismo » neotestamentario è di tutt'altra lega e la *Koinonia* cristiana è fondata sull'*agape*: entrambi suppongono basi teologiche e prospettive ascetiche ben differenti. Il monachismo cristiano, pur avendo conosciuto — in modo parziale e indiretto — l'esistenza essenica, non si è ispirato molto ad essa, ma al profetismo, soprattutto alla vita di Cristo e dei suoi discepoli e all'esperienza della primitiva comunità della Chiesa nascente.

2. IL NUOVO TESTAMENTO E LE ISTITUZIONI MONASTICHE

In questa sezione ci si limita ad alcune osservazioni sulla prima esperienza della Chiesa nascente quale apparve agli occhi stupiti del mondo subito dopo la Pentecoste. Rimandiamo all'ultima parte del nostro lavoro il discorso sulla vita apostolica, vissuta dai discepoli in compagnia di Gesù nel periodo precedente la Pasqua. In quel contesto si ritornerà brevemente sui primi capitoli degli

⁵⁴ *Ibid.* 66.

Atti che molti scrittori e legislatori monastici considerano come il tipico modello di ogni vita religiosa ed alla quale hanno fatto spesso esplicito riferimento.

Come più tardi la vita monastica, così la comunità primitiva degli Atti si regge interiormente sull'amore incondizionato a Cristo e sulla più completa docilità allo Spirito Santo, che la feconda, la dirige e la consola, servendosi esteriormente dell'opera degli Apostoli e dei loro collaboratori; profeti, evangelisti ed altre membra privilegiate, le quali, mentre attendono alla propria personale santificazione, lavorano nello stesso tempo allo sviluppo ed al benessere del popolo di Dio.

Ora « quali sono i tratti di una comunità nello Spirito? Ce li rivela il libro degli Atti. Non è escluso, ovviamente, che l'agiografo abbia un po' idealizzato questi tratti e che il quadro, qual è disegnato da lui, possa essere tanto il ritratto della Chiesa quale dovrebbe essere, quanto il ritratto della Chiesa quale era realmente in quella prima generazione cristiana. Luca rappresenta, d'altronde, come nel suo Vangelo, una tendenza o un mezzo spirituale sensibilmente contrassegnato dall'ideale monastico, o per lo meno da certi suoi valori: povertà, fraternità, obbedienza, preghiera, umiltà, separazione dal mondo. Che questo orientamento spirituale di Luca abbia colorato il quadro che egli ci fa della prima Chiesa è pertanto assai probabile ».⁵⁵

Ecco uno dei testi più interessanti per il nostro argomento: « Erano perseveranti nell'insegnamento degli Apostoli, nella comunione fraterna, nello spezzare il pane e nelle preghiere. Il timore aveva preso ogni anima, poiché molti prodigi e segni venivano compiuti per mano degli Apostoli. E tutti quelli che avevano creduto stavano insieme e avevano tutto in comune. Vendevano poi le proprietà e i beni e ne distribuivano il ricavato a tutti, secondo che ognuno ne aveva bisogno. Ed erano assidui nel frequentare ogni giorno tutti insieme il tempio e, spezzando il pane nelle case, prendevano il cibo insieme con gioia e semplicità di cuore, lodando Dio e godendo il favore di tutto il popolo ».⁵⁶

⁵⁵ C. AUGRAIN, *Testimoni*, 164-165 (abbiamo presente quest'opera anche per le osservazioni che seguono).

⁵⁶ *Atti* 2,42-46 (trad. Bibbia Concordata).

Dal contesto della prima parte degli Atti si capisce che in seno alla Chiesa nascente c'è stata una evoluzione in senso, materialmente, non monastico. Se nel Cenacolo e nei primissimi giorni dopo la Pentecoste fu ancora possibile una vita comunitaria, simile a quella che conduceva il Maestro con i Dodici, ciò divenne presto impossibile per l'accresciuto numero dei fedeli. Restò tuttavia l'essenziale della Koinonia, come è esplicitamente sottolineato dal sacro testo: « Essi non avevano che un cuore solo ed un'anima sola ». ⁵⁷ La fraternità, nata dalla fede e dai sacramenti dell'iniziazione cristiana, veniva alimentata dalla frazione del pane, dalla preghiera in comune, dalle istruzioni e dagli esempi degli Apostoli, dai carismi posti a servizio della comunità e dagli stessi beni materiali, che se non tutti i fedeli, certamente i più fervorosi mettevano a disposizione per il bene delle membra bisognose della Chiesa.

Il gaudio, che avvolge questa comunità degli Atti e che non l'abbandona neppure nelle persecuzioni e nel martirio, è frutto dello Spirito Santo, è segno della presenza di Dio in mezzo a lei ed è anche caparra ed anticipazione delle gioie eterne, riservate a coloro per i quali Dio è tutto.

Dopo aver descritto l'*aspetto carismatico* delle comunità primitive — e un simile discorso vale pure per quelle che immediatamente le seguiranno ad Antiochia di Siria e nelle chiese paoline —, si deve anche subito sottolineare il loro *aspetto istituzionale* e il reale servizio che i capi, in modo attivo e vigilante, portavano di continuo alla Chiesa di Dio. L'autorità, sia di Pietro (unica nel suo genere) che degli altri Apostoli, o dei presbiteri o dei « delegati » di Paolo, si manifesta chiaramente nel libro degli Atti come nell'epistolario paolino e negli altri scritti del Nuovo Testamento. La comunità primitiva non è quindi un'accolta di carismatici, esaltati ed entusiasti, ma il vero popolo di Dio, ricco certamente di doni spirituali, che tuttavia cammina ordinatamente incontro a Cristo sotto la guida dei legittimi pastori, testimoniando la verità del Vangelo e inneggiando lietamente, anche nella tribolazione, al Padre che è nei cieli. È quello che

⁵⁷ Atti 4,32.

continuano a praticare la Chiesa di tutti i secoli e le comunità religiose, che ne rappresentano il cuore ardente e pulsante.

III. PRINCIPI DI TEOLOGIA BIBLICA, CHE SONO ALLA BASE DELLA VITA RELIGIOSA

Finora si è cercato di osservare nella spiritualità biblica del Vecchio e del Nuovo Testamento qualche prefigurazione della vita religiosa, alcune sue note anticipazioni e magari anche l'una o l'altra concreta e parziale realizzazione. Ma fin qui è stata la nostra indagine quasi una visione dall'esterno e come un'analisi delle varie e separate componenti, che sarebbero sfociate un giorno nel monachesimo cristiano. È stato, per così dire, un lavoro d'anatomia; ci rimane da fare adesso la cosa più importante, qual è quella di scoprire la forza vitale — l'anima — che ha creato, presieduto e guidato l'esplosione della vita religiosa in seno alla Chiesa. Per fare ciò ci sembra necessario — e sufficiente — un sintetico sguardo sul profondo significato dell'esistenza del Verbo Incarnato e dei suoi primi seguaci e sul significato teologico-spirituale dei concetti (collegati con la precedente indagine e tra loro) di « sequela » e di « imitazione » di Cristo.

1. L'IDEALE « RELIGIOSO » DEL VERBO INCARNATO E DEI SUOI PRIMI SEGUACI

Allo sguardo distratto d'un lettore superficiale, la vita terrestre di Cristo, come si è già accennato, appare — al contrario di quella di Giovanni Battista — tutt'altro che il modello d'una esistenza monastica. Molti infatti s'immaginano quest'ultima totalmente consacrata a pratiche umilianti e mortificanti: al digiuno e alle astinenze varie, a preghiere incessanti, ad osservanze strane e magari ad una reale « fuga dal mondo ».

Cristo sembra che non abbia nulla di questo bagaglio ascetico e abbia condotto una vita simile a quella dell'umile popolo della sua regione. Di lui diceva la gente che mangiava e beveva come tutti gli altri uomini. Non risulta poi dai Vangeli che abbia dato ai suoi immediati discepoli delle norme simili a quelle contenute in una regola monastica — come quelle, per esempio, che si leggono in quella coeva degli asceti di Qumrân e quelle dei terapeuti d'Alessandria — e il suo invito alla preghiera, alla penitenza e al digiuno non è certamente riservato ad un ambiente prettamente ascetico.

Tuttavia, se il Vangelo non è, in senso proprio, una « regola » di « vita religiosa » ne contiene nondimeno i principi, le basi, i fondamenti, ben visibili nella vita stessa del Verbo Incarnato e nel radicalismo del suo messaggio.

La vita religiosa, infatti, non è tanto una « rinuncia », quanto un dono totale e una consacrazione completa a Dio ed ai suoi voleri. Ora nessuno può negare che il Verbo abbia realizzato in modo esemplare ed unico quest'appartenenza esclusiva al Padre dal primo istante dell'esistenza fino al *consummatum est* del Calvario. Il mistero dell'Incarnazione ci mostra la natura umana di Gesù totalmente posseduta dalla Persona divina del Verbo. La corrente di vita divina pervade pienamente la natura umana, sublimandola alla santità più eccelsa nella pienezza dello Spirito Santo. La teologia classica ci mostra giustamente l'anima di Cristo tutt'immersa « in una continua contemplazione e nella sua forma più elevata: la visione intuitiva e beatifica. E tutto ciò si verifica con la massima naturalezza, senza quel senso di sorpresa e di stupore che s'incontrano nelle anime mistiche nel loro inoltrarsi, sia pure per breve tempo e ad un grado tanto inferiore a quello di Gesù, nell'intimità e nell'esperienza del mondo divino. Il contatto ininterrotto col Padre sprigiona dall'anima di Cristo un ritmo costante d'adorazione e di ringraziamento in una adesione permanente al divino volere, in ogni sua azione e in ogni sua sofferenza, in ogni istante della sua vita. Il “ principe di questo mondo ”, la carne del peccato, il secolo perverso nulla possono contro Gesù. Egli è tutto del Padre: fare la volontà di lui è il suo cibo, la sua vita. Egli vive per lui: per amarlo e farlo amare dagli uomini, in mezzo ai quali ha innalzato la sua tenda. Egli

prende ormai nel mondo il posto che occupavano il tabernacolo e il tempio di Jahvè: è il "luogo" d'incontro dell'umanità con Dio, il "luogo" dell'abitazione di Dio tra gli uomini. L'incarnazione inaugura un'era nuova nei rapporti dell'uomo con Dio».⁵⁸

Chi vuole cercare il fondamento evangelico della vita religiosa può trovarlo *in Cristo, in quanto è tutto del Padre e nell'unione con Cristo* per essere alla propria volta tutto di Dio. Chi invece pretende di trovare nel Vangelo una determinazione precisa sui tre classici voti della vita religiosa: povertà, castità ed obbedienza, rimarrebbe esegeticamente insoddisfatto e deluso. Non che nelle pagine ispirate manchino chiare prospettive su tali argomenti, ma esse sono aperte a tutti i credenti e non sono un appannaggio esclusivo di « anime elette ».

Il radicalismo evangelico, del resto, non è concentrato tutto sui « tre consigli », ma si estende, per così dire, all'infinito, nella percezione di un'assoluta e globale appartenenza al Signore. Quando sono in gioco i supremi interessi del Regno, ogni vero seguace di Cristo dev'essere pronto a tutto, anche al sacrificio delle cose e degli affetti più cari, perfino all'olocausto della propria esistenza.

In questi casi di estrema tensione, ogni battezzato deve essere disposto a lasciare tutto ciò che ha e tutto ciò che è, se non vuole compromettere tutto. Ciò appare chiaramente dall'episodio evangelico del giovane ricco, il quale, rifiutando d'aderire totalmente a Gesù, dopo aver conosciuto questa sua personale « vocazione », dallo stesso Cristo viene dichiarato inabile al Regno dei cieli. Chi infatti ha avuto la grazia di conoscere Gesù, e ciò nonostante lo rifiuta, posponendolo alle ricchezze o a qualsiasi cosa creata, non può conseguire la vita eterna. « In Cristo e soltanto in lui Dio concede all'uomo la salvezza definitiva, perché in lui il Regno dei Cieli è già presente ».⁵⁹ Il giovane ricco pertanto non rifiuta una vocazione speciale, ma la stessa vocazione al Regno e alla salvezza. È il momento di grazia che è stato disprezzato col respin-

⁵⁸ G. TURBESSI, o. c. 75-76.

⁵⁹ A. SACCHI, « *Se vuoi essere perfetto* » (Mt 19,21): *Perfezione e vita cristiana*, in *Riv. bibl.* 17 (1969) 316-317.

gere il modo unico a lui proposto di realizzare l'adesione di fede a Cristo, che solo poteva aprirgli le porte del Regno.⁶⁰

In questo contesto s'inserisce il fondamento evangelico della vocazione religiosa. Ciò che ogni credente deve essere capace di fare in casi eccezionali, di emergenza (e quindi raramente), certi seguaci di Cristo lo abbracciano come forma normale d'esistenza.⁶¹ Accettano il radicalismo del messaggio evangelico come norma di vita, seguendo più da vicino il Signore Gesù ed imitandolo in modo più « espressivo ».

Ciò sarà chiaro, quando saranno precisati i due concetti neotestamentari della « sequela » e dell'« imitazione » di Cristo, che giustificano — dall'interno — il cristiano significato della vocazione religiosa. Esse attualizzano e perpetuano il messaggio evangelico allo stadio incandescente dell'eruzione originaria. Si discorrerà separatamente dei due concetti.

2. SIGNIFICATO NEOTESTAMENTARIO DELLA « SEQUELA » DI CRISTO

Il Nuovo Testamento ci presenta un modello concreto ed esistenziale del radicalismo evangelico nella *sequela Christi*, attuata da coloro che accompagnavano Gesù nelle sue peregrinazioni apostoliche.

L'indagine filologica ci mostra che il verbo « seguire » ἀκολουθεῖν è proprio dei quattro Vangeli ed è quasi assente dagli altri libri del Nuovo Testamento. Questo fatto c'impone di chiarire primariamente, secondo il metodo della storia delle forme, quale sia il significato teologico della sequela di Cristo secondo i vari strati o stadi della redazione evangelica.

È una riflessione posteriore della comunità della Pentecoste, dell'Evangelista oppure è la riproduzione d'una delle *ipsissima verba* di Gesù, tramandate alla prima generazione cristiana dalla

⁶⁰ *Ibid.* 317, n. 6.

⁶¹ Cfr. J. M. R. TILLARD, *Le fondement évangélique de la vie religieuse*, in *Nouv. rev. théol.* 91 (1969) *passim* e spec. 932.

piccola fortunata cerchia degli immediati compagni della vita terreste di Cristo?

Uno studioso recente del problema morfocritico (limitatamente ai Sinottici) perviene alle seguenti conclusioni, facendo però astrazione dalle sfumature proprie ad ognuno dei tre Evangelisti.

Nella nozione evangelica di « seguire Gesù » bisogna distinguere un triplice uso, di cui il primo, e fondamentale, è rappresentato dalla decisione di lasciare tutto e di aderire a Gesù col fermo e costante proposito di accompagnarlo dovunque egli vada. Il contesto vitale di questo uso del verbo *sequire* deve essere ricercato in primo luogo nella vita prepasquale del Signore.

Tali sono certamente (l'espressione letteraria d'origine semitica salta agli occhi!) i racconti relativi alla chiamata all'apostolato dei primi discepoli e l'invito rivolto (purtroppo invano) al giovane ricco (*Mt* 19,21, cfr. 19,27). Lo stesso vale per l'invito ai tre presentati da *Lc* 9,57-62.

Un secondo uso del verbo *sequire* deve risalire alla riflessione della Chiesa primitiva, come e quando si descrivono le condizioni richieste per la sequela al Cristo. È, per esempio, il caso di Marco (8,34; e parr.) in cui si discorre di seguire il Signore, portando la propria croce e rinnegando se stesso. È un testo d'evidente tono post-pasquale! La croce diviene un simbolo, e il tema dell'« imitazione » di Cristo comincia ad entrare in scena.

Tra i due usi della *sequela Christi* sopra ricordati, ce n'è un terzo — più numeroso degli altri due — nel quale l'esegeta non è in grado d'affermare se essa abbia un significato soltanto fisico o anche morale-spirituale. Non è il caso di parlare di un doppio senso letterario, ma piuttosto di una dualità di tempi d'intelligenza delle parole del Signore. Per la comunità della Pentecoste e per gli agiografi dei Vangeli è il medesimo Signore il Cristo vivente della loro fede e il Cristo della storia; quindi per essi l'appello lanciato dal Maestro ai suoi immediati discepoli si prolunga fino a loro per mezzo della Chiesa, suscitando reazioni generose, che gli stessi immediati uditori di Gesù non avevano ancora realizzato.⁶²

⁶² TH. AERTS, *Suivre Jésus*, in *Ephem. theol. Iovan.* 42 (1966) 512.

Tra i Sinottici è l'evangelista Marco colui che distingue più chiaramente la semplice sequela delle folle da quella più impegnativa dei *discepoli* e in particolare dei *Dodici*.

Ha ragione un esegeta moderno quando afferma che dalla nozione di *discepolo* bisogna cercare la formazione della comunità pasquale. Orbene, il discepolo si distingue per la fede, che è un atto interiore, un movimento che infonde coraggio e che in Marco ha come oggetto Dio, Gesù, l'Evangelo e la preghiera. Il discepolo inoltre è caratterizzato da una comprensione speciale del mistero del Regno di Dio. Questa intelligenza e la fede creano una speciale comunione con Gesù: con il Padre da un lato e dall'altro un vincolo speciale tra tutti coloro che seguono Gesù, che raggiunge la forma più perfetta nella relazione unica tra Cristo e i Dodici. Essi formano la vera famiglia di Gesù: sono stati oggetto di una scelta e di una chiamata particolare, hanno lasciato tutto per legare la propria esistenza a quella di Cristo di cui intravedono le esigenze supreme e da cui ricevono poteri speciali. « I Dodici sono costituiti in collegio, ricevono una investitura e una missione propria. Ad essi Gesù rivelerà il vero carattere del suo Messianismo; esigerà da essi il servizio, come il Figlio dell'uomo è venuto per servire e non per essere servito (*Mc* 1,41-45); li unirà intimamente alla sua passione, specialmente alla cena pasquale ».⁶³

L'autore del libro degli Atti degli Apostoli ci mostra un'espressione nuova del discepolato cristiano da parte di coloro che, ripieni di Spirito Santo, traboccanti di verità, instaurano un nuovo modo di vivere la « sequela di Cristo ». Già Luca nel Vangelo aveva a più riprese dato un significato molto estensivo alla parola discepolo. Nel libro degli Atti, allorché si parla di autentica esperienza cristiana, il concetto si allarga « verso una universalizzazione e un'interiorizzazione, con tutto quello che ciò indica. Fondamentalmente sarà discepolo a questo livello colui che, appartenendo a Cristo per mezzo del battesimo, si è lasciato ghermire nel più profondo della propria esistenza e vive coraggiosamente nella logica di questa stretta. È il carattere di ogni cristiano sincero,

⁶³ B. RIGAUX, *Testimonianza del Vangelo di Marco*, Padova 1968, 147-157.

leale alla *agape*. Dalla referenza alla comunità spaziale intorno a Gesù si passa all'esistenza cristiana vissuta nella *koinonia* del Signore per mezzo della potenza dello Spirito... La situazione storica del gruppo apostolico resta certamente normativa, ma è vero non di meno che la situazione pentecostale non ne può più assumere universalmente tutte le componenti e tutto il realismo. Nel processo di rilettura la *sequela Christi* subisce violenza: nell'universalizzarsi essa perde necessariamente o per lo meno attenua alcuni dei suoi aspetti caratteristici, stimati tra i più indicativi». ⁶⁴

Nel Vangelo di Giovanni ci si trova immersi in pieno clima teologico: spesso è impossibile distinguere le parole di Gesù da quelle del suo fedele discepolo. Per il nostro soggetto ci preme sottolineare la differenza di intendere la *sequela Christi* tra lui e i tre Sinottici. In questi Gesù esige la prontezza a seguirlo e a partecipare alla sua sorte nelle fatiche per il Regno di Dio. In Giovanni invece la sequela viene presentata più come un dono di Dio che un compito dell'uomo: è la possibilità offerta a tutti i credenti di entrare in comunione con Cristo. Si nota immediatamente nella redazione giovannea la discrezione del teologo e del pastore, attento ai bisogni delle comunità cristiane, già costituite e in piena efficienza, per le quali «attualizza» quest'aspetto del perenne insegnamento del Signore. Nell'Apocalisse la sequela appare anche come espressione escatologica: aspetto nuovo della realtà iniziale. ⁶⁵

In ogni caso resta supremamente vero che la nostalgia della «vita apostolica» con il radicalismo della *sequela Christi* propria degli Evangelisti sarà un costante stimolo per i discepoli del Signore, che lungo i secoli tenderanno verso una perfezione più alta.

Ma che cosa vogliono dire gli Evangelisti allorché parlano della *sequela Christi* da parte degli intimi discepoli del Signore Gesù?

Indicano non solo una sequela esteriore come quella delle folle entusiaste; neppure la semplice sequela del discepolo ebreo che accompagna e serve il suo rabbi in atteggiamento di suddi-

⁶⁴ J. M. R. TILLARD, *o. c. passim* e spec. 940-942 (bibl. nelle note).

⁶⁵ H. ZIMMERMANN, *Jünger der Herrn. Nachfolge Christi nach N. T.*, München 1964, 75-77.

tanza, di ascolto, di rispetto. Nel Vangelo l'espressione « seguire Gesù » sottolinea uno specifico valore religioso ed indica nel nostro contesto un rapporto unico tra Gesù e il suo discepolo. « Non si tratta semplicemente di mettersi alla sequela di un rabbino per acquistare la formazione scientifica professionale. E per un certo tempo più o meno lungo e determinato, ma certamente destinato a finire. Chi " segue Gesù " rompe tutti i ponti col passato e per sempre! Il discepolo di Cristo, infatti, non è un semplice collezionista di insegnamenti teorici, che si possono mettere di continuo in discussione: egli è il fedele araldo del messaggio, che ha avuto in consegna dal suo Maestro e che egli deve per primo tradurre nella vita e che a suo tempo dovrà promulgare fedelmente. Nel nome del suo Signore, il discepolo sarà in grado di esercitare alcuni poteri straordinari: comanderà perfino ai demoni ed essi gli obbediranno ». ⁶⁶

Gesù infatti non è soltanto il Maestro incomparabile, ma anche Profeta, Messia, Figlio di Dio: con lui si è entrato nell'ultima epoca della storia del mondo. Il giudizio e la lotta escatologica sono nel loro punto culminante. La grande tribolazione preannuncia la fine di questo secolo. Come discepolo del Profeta del tempo escatologico, la vita del seguace di Cristo incontra a ogni passo incertezza e rischio. Il discepolo non potrà pretendere di avere una sorte migliore di quella riservata al Servo di Jahvè e Gesù non manca di ricordarlo esplicitamente!

Nonostante tutto, la sequela di Cristo riempie il cuore di gaudio e di speranza. Per il fedele seguace che si mette a completa disposizione per gli interessi del Regno è promesso il centuplo in questo secolo e il trono regale nella vita eterna.

Fin d'ora questi uomini, che hanno lasciato tutto per seguire Cristo, fruiscono della caparra dei beni eterni attraverso i doni dello Spirito. Ecco perché devono godere ed esultare, come dice il Maestro, fin da questo secolo.

Questa sequela di Cristo, che è comunione e partecipazione alla sua vita e alla sua opera, ha avuto naturalmente un progresso

⁶⁶ G. TURBESSI, *La sequela e l'imitazione di Cristo nella vita religiosa*, in *Vita religiosa e Concilio Vaticano II*, Roma 1966, 52.

e un'intelligenza più chiara alla luce della Pasqua e della Pentecoste. Si è già vista l'interpretazione del libro degli Atti e di Giovanni: vediamo adesso l'atteggiamento di Paolo relativo alla comunione vitale del battezzato con il Signore Gesù.

3. SIGNIFICATO DELLA « IMITAZIONE DI CRISTO » NELLA TEOLOGIA PAOLINA

La sequela di Cristo non si identifica, secondo la redazione evangelica, con la sua imitazione: questa è debolmente rappresentata nel concetto evangelico di sequela che esprime, come si è visto, l'atteggiamento radicale di chi lega la propria esistenza a Cristo e che nel gruppo dei Dodici raggiunge la sua realizzazione più perfetta. Naturalmente seguire Gesù — anche se con varia gradazione — sottolinea non soltanto l'atteggiamento religioso e radicale di cui si è parlato, ma anche un'attitudine morale: Gesù rappresenta il modello di ogni credente. La prima lettera di S. Pietro è l'unico testo del Nuovo Testamento esplicito a tale riguardo.⁶⁷ La critica letteraria considera questa ultima idea come una riflessione delle prime generazioni cristiane illuminate ormai dalla luce della Pasqua e di Pentecoste.

In realtà i due verbi ἀκολουθεῖν e μιμεῖσθαι appartengono a due distinti e successivi gruppi di scritti neotestamentari: il primo è proprio quasi esclusivamente dei Vangeli, mentre il secondo è proprio ed esclusivo di alcune epistole di S. Paolo. Si tratta quindi di una riflessione della seconda generazione cristiana, cresciuta in ambiente ellenistico che sviluppa il concetto d'imitazione, tanto diffuso nel coevo ambiente greco-romano.

A questo punto, pur procedendo per vie diverse, si ha un incontro ideologico dei due più insigni « teologi » del Nuovo Testamento: S. Paolo e S. Giovanni. L'uno e l'altro infatti con l'idea dell'imitazione di Cristo esprimono un concetto nuovo e caratteristico del cristianesimo: l'uomo nuovo, fatto o « riformato » a somiglianza di Cristo. Tuttavia, nella formulazione verbale e con-

⁶⁷ 1 Pt 2,21.

cettuale procedono da due differenti dottrine ellenistiche: sottintende le elucubrazioni platonico-alessandrine il primo, mentre il secondo si rifà alle categorie della gnosi. S. Paolo considera il mimetismo etico come conseguenza della radicale conformazione del fedele a Gesù Cristo, ad opera della fede e dei sacramenti dell'iniziazione cristiana. Non è il caso di ritornare sul pensiero già esposto di S. Giovanni; va preso in particolare considerazione il concetto paolino dell'imitazione di Cristo, che comporta comunione e conformazione vitale col Signore morto e risorto. L'imitazione sgorga come elemento normale dall'unione con Cristo.

Lo sviluppo di questa magnifica teologia è stato agevolato dal culto reso a Cristo Gesù fin dai primi giorni dell'esistenza ecclesiale. La mistica paolina tende a realizzare questa unione misteriosa, ma realissima, col *Kyrios* ormai glorificato. L'unione con Cristo, realizzata col battesimo, raggiunge sacramentalmente il suo punto culminante nella partecipazione alla Cena del Signore, considerata da S. Paolo come sacramento e come sacrificio della nuova Alleanza e segno supremo d'amore. Imitare Gesù Cristo non vuol dir tanto riprodurre materialmente le azioni di Gesù, quanto piuttosto essere intimamente unito a lui per essere vivificati sempre meglio dal suo spirito. *L'obbedienza e l'amore al Padre, con il servizio e la misericordia verso i fratelli*, saranno i segni più manifesti di tale unione con Cristo. Tale unione, come si disse, è il fondamento dell'imitazione di Cristo: conformato ad immagine del Figlio Unigenito, il battezzato diviene un altro Cristo. È Cristo che plasma interiormente il battezzato e gli garantisce la sua somiglianza col Padre. Il cristiano, immerso nel Cristo fin dal primo istante della nuova esistenza, risorge come nuova creatura, per vivere ormai con Cristo la propria esistenza terrestre con il cuore colmo di speranza per i beni eterni che già pregusta nei frutti dello spirito.

Non dobbiamo però immaginare il concetto dell'imitazione di Cristo come una realtà statica, avvenuta una volta per sempre e senza ulteriore impegno da parte del credente; al contrario, specie quando si considera questo concetto incastonato nella teologia del Corpo mistico, esso appare pieno di spirituale dinamismo interiore, che impegna di continuo i fedeli e i loro pastori.

È chiaro che da questa profonda realtà ontologica, per cui

Cristo vive ed agisce nel battezzato che ama e che riplasma a sua immagine, sgorga come conseguenza il dovere d'imitare le virtù del divino Maestro. I sentimenti pertanto del cristiano devono essere simili a quelli del cuore di Cristo e perciò impregnati di amore. Ormai egli ama col cuore di Cristo. In un tale contesto va pure considerata l'imitazione del Padre, fondata anch'essa nell'imitazione di Cristo e che si manifesta e si attua nella vita vissuta nell'amore.

Da quanto si è detto risulta che il concetto di imitazione mette in rilievo il motivo dell'amore di Dio e per Iddio. Alla luce del Nuovo Testamento Dio non è soltanto — né principalmente — l'Essere incomprendibile, spesso anche terribile nelle sue esigenze; egli è soprattutto il più amabile degli esseri. Imitarlo nel suo amore è la missione lasciata da Gesù ai suoi seguaci: ciò formerà la loro felicità.⁶⁸

CONCLUSIONE

Quando il Concilio Vaticano II afferma che i religiosi più da vicino seguono Gesù e più perfettamente lo imitano, esprime una verità fondamentale contenuta nella teologia biblica del Nuovo Testamento.⁶⁹ Non che le pagine della Sacra Scrittura si riferiscano esplicitamente alla vita religiosa, tuttavia è evidente che questa trova nelle parole e nell'esempio di Cristo, dei Dodici, della comunità esistente nella prima Chiesa gerosolimitana e di Paolo il modello della propria singolare esistenza. Tutti i cristiani devono seguire ed imitare Cristo, ma è nella vita religiosa che sequela ed imitazione raggiungono il radicalismo dei testi e degli esempi neotestamentari. Ogni battezzato in alcune circostanze eccezionali deve essere capace — con la divina grazia — di lasciar tutto e di conformarsi in pieno allo spogliamento plenario di Cristo crocifisso, per seguirlo ed imitarlo fino al dono totale di sé: la vita

⁶⁸ R. SCHNACKENBURG, *o. c.* 150.

⁶⁹ Cfr. *LG* nn. 44c, 46b; *PC* nn. 1c, 2e, 5cd, 13a, 14a.

religiosa fa di questa donazione totale non un gesto di eccezione, ma la norma costante della propria esistenza. E non soltanto in senso « spirituale », ma pure in senso reale, concreto, fisico.

Tenendo presente questo concetto, possiamo capire perché i Padri o gli antichi scrittori ecclesiastici abbiano affermato che l'esistenza monastica — espressioni applicabili ad ogni altra forma di vita religiosa — « è una vita *angelica*, perché vive un'esistenza celeste nella ricerca di Dio, nella sua lode incessante e nel distacco della terra. È una vita *profetica*, perché esprime un messaggio di penitenza e di perdono, d'attesa e di vigilanza; ricorda ai cristiani distratti che si è in cammino verso la vera Patria. È una vita *evangelica*, perché l'esempio e la dottrina del Maestro ne sono l'unica norma. È una vita *apostolica*, perché in essa si lascia tutto per stare sempre vicino a Gesù e seguirlo ovunque nella rinuncia più completa e nell'amore più devoto. È una vita di *testimonianza* (o di *martirio*), perché per amore di Dio si proclama dinanzi agli uomini la veracità del Vangelo e la possibilità della sua attuazione con l'aiuto dell'Onnipotente. Vide giusto l'antica Chiesa d'Oriente nel considerare il monachesimo come il coronamento di tutta la vita della società cristiana. In seno ad essa la professione monastica rappresenta la cupola dell'edificio sacro, la quale, pur facendo parte della costruzione, ne è il culmine e la perfezione ».⁷⁰

I religiosi hanno capito che « non si è dato nulla finché non si è dato tutto » (Goethe).

⁷⁰ G. TURBESSI, *Ascetismo e Monachesimo prebenedettino*, 183-184.