

Fabio Cusimano

*Quia tunc vere monachi sunt  
si labore manuum suarum vivunt.*<sup>1</sup>

## Il particolare approccio dei Cistercensi all'economia

*Monachi nostri ordinis debet provenire victus de labore manuum,  
de cultu terrarum, de nutrimento pecorum*<sup>2</sup>

Questa “postilla” si configura come un *excursus* attraverso il quale cercherò di sottolineare la bontà e l'assoluta attualità del messaggio monastico proprio nei riguardi di una società e di un'economia in crisi quali sono quelle in cui il monachesimo muove i suoi primi passi e si sviluppa fino ad affermarsi.

È un dato storiograficamente assodato che l'Italia e l'Europa, tra IV e IX secolo (ammesso e non concesso che in quei secoli si possa parlare di “Europa” così come si suole farlo oggi), vivano un periodo di profonda crisi politica, sociale, culturale ed economica: ed è proprio in un contesto simile che il primo monachesimo “attecchisce” e si sviluppa, dando vita a quello che è trasversalmente identificato dalla storiografia come un vero e proprio “fenomeno” di rinascita culturale ed economica. Ed è a tutto questo che faccio riferimento già nel titolo e nell'esergo del presente contributo: con la citazione di un significativo passo del cap. XLVIII della *Regola* di san Benedetto che proprio al lavoro dei monaci si riferisce, e con la citazione di un passo degli *Statuti capitolari* cistercensi, splendido e significativo documento religioso, antropologico e storico alla base del carisma monastico cistercense. Queste sono le basi del particolare approccio dei Cistercensi all'economia; queste sono le

<sup>1</sup> *Regula sancti Benedicti*, XLVIII (*De opera manuum cotidiana*), 8: cfr. S. PRICOCO (a cura di), *La Regola di san Benedetto e le Regole dei Padri*, Milano 1995, p. 224. Le successive citazioni del testo della Regola faranno riferimento a questa edizione e saranno indicate con la sigla RB, seguita dal capitolo.

<sup>2</sup> *Capitula*, XV (*Unde debeas monachis provenire victus*): *Monachi nostri ordinis debet provenire victus de labore manuum, de cultu terrarum, de nutrimento pecorum. Unde licet nobis possidere ad proprios usus aquas, silvas, vineas, prata, terras, a saecularium hominum habitatione semotas et animalia praeter illa quae magis solent provocare curiositatem et ostentare in se vanitatem quam afferre utilitatem sicut sunt cervi, grues et cetera hujusmodi. Ad haec exercenda nutrienda, conservanda seu prope seu longe grangias habere possumus per conversos custodiendas et procurandas.*

basi dell'assestamento e della rinascita economica e sociale dell' "Europa" medievale avvenuto anche grazie all'operato silenzioso dei monaci.

## 1. Introduzione

È possibile affermare con certezza che il monachesimo occidentale deriva da quello orientale. La prima forma di monachesimo si afferma a partire dalla seconda metà del III secolo, quando i Cristiani del Medio Oriente si ritirano in numero sempre maggiore a vita eremitica. Il movimento monastico originario risente dell'influenza orientale anche nella definizione del proprio vocabolario gergale: origine greca hanno, infatti, le parole *asceta*, *eremita*, *monaco*, *anacoreta*, *cenobita*, *stilita*, come greche sono quasi tutte le regole delle origini. Coerentemente con la cultura orientale vengono inoltre privilegiati gli aspetti della mortificazione, della preghiera, dell'ascesi e dell'isolamento. Sempre attraverso influssi orientali, ma in forme sicuramente più moderate, l'eremitismo e il cenobitismo si diffondono in Occidente a partire dal IV secolo. Senza raggiungere le forme esasperate della matrice orientale, il monachesimo occidentale pre-benedettino conserva il carattere ascetico individualistico, senza innovarsi nella forma e senza raggiungere, inizialmente, alcuna valenza sociale. I monaci della tradizione occidentale, infatti, si attengono a quel rigore ascetico fondato sul distacco dal mondo, predicato in Oriente.

Altra caratteristica del monachesimo occidentale pre-benedettino è quella di essere multiforme: si diffondono gli eremiti e i cenobiti, mentre una differenza fondamentale con l'Oriente è rappresentata dall'affermarsi dei cenobi anche in città, costruiti per volere di qualche vescovo o di privati.

Tra lo scadere del IV secolo e i primi anni del V secolo si colloca la prima generazione di regole latine; una seconda fioritura di regole si rintraccia a circa un secolo e mezzo dalle prime. I centri creativi di questa seconda stagione legislativa sono principalmente la Gallia meridionale e l'Italia centro-meridionale. In Italia, tra Roma e Cassino, nella prima metà del VI secolo, a distanza di qualche decennio l'una dall'altra, vedono la luce le due maggiori regole dell'Occidente, quella anonima detta del Maestro (*Regula Magistri*) e quella di san Benedetto. Un nutrito gruppo di regole – più della metà di quelle che complessivamente ci sono rimaste – vengono redatte tra la metà del VI secolo e gli ultimi decenni del VII. In questo modo le comunità monastiche occidentali cominciano a strutturarsi lentamente, così come lentamente le regole cominciano a essere considerate come codici perentori e vincolanti.

Per più di due secoli dopo la morte di san Benedetto la sua *Regola* non sembra essere largamente nota e adottata; per tutto il VII secolo, infatti, essa viene citata insieme e al pari di altre regole coeve, come un testo al quale ispirarsi per trarne suggestioni e precetti.

Affrontando la storia del monachesimo latino medievale, specialmente nell'arco cronologico che precede lo sviluppo dei movimenti cluniacense e cistercense (il cosiddetto "rinascimento monastico"), un elemento da tenere in considerazione

è la primigenia assenza di unità: ogni monastero possiede, infatti, una propria identità. Come è noto, la *Regula Sancti Benedicti* non è la prima e unica regola monastica ad affermarsi in Gallia e successivamente nel regno dei Franchi; col tempo essa soppianta via via tutti gli altri ordinamenti fino a diventare, sul finire del secolo VIII, praticamente l'unico e decisivo regolamento monastico.

Come si evince dai numerosi studi presenti in letteratura, il monachesimo medievale di tradizione latina occidentale deve molto all'età carolingia per ciò che concerne diversi aspetti caratteristici: l'aspetto legato al culto, alla liturgia e, soprattutto, alla spinta verso l'unità sotto la *Regola* di san Benedetto. Tutto questo è posto in essere specialmente da Benedetto di Aniane (747 ca. - 821),<sup>3</sup> riformatore carolingio del cosiddetto "monachesimo d'Impero", d'accordo con i dettami politici di Carlo Magno e Ludovico il Pio. La personalità di Benedetto di Aniane, infatti, si colloca pienamente all'interno del clima di riordinamento ecclesiale e politico promosso dai sovrani carolingi: egli, infatti, dà vita a un vasto movimento riformatore e unificatore delle norme alla base del cenobitismo benedettino nell'Europa carolingia. Tale riforma ideata dall'abate di Aniane non produce, però, gli effetti tanto sperati, almeno a breve termine. Per trovare i frutti migliori della cosiddetta "riforma di Aniane" è necessario attendere l'XI secolo con la nascita del monachesimo benedettino cistercense,<sup>4</sup> in quel particolare periodo che si suole identificare con l'espressione "rinascimento monastico".

<sup>3</sup> Cfr. J. BESSE, *Dictionnaire de Théologie catholique*, II, 1 (1932), coll. 708-709; J. SEMMLER, *Lexikon für Theologie und Kirche*, II (1958), coll. 179-190; G. ANDENNA - C. BONETTI (a cura di), *Benedetto di Aniane, vita e riforma monastica*, Cinisello Balsamo 1993; R. GREGOIRE, *Il monachesimo carolingio dopo Benedetto di Aniane (†821)*, in «*Studia Monastica*» 24 (1982), pp. 349-388; ID., *Benedetto di Aniane nella riforma monastica carolingia*, in «*Studi Medievali*», n.s., 26,2 (1985), pp. 573-610; L. BERGERON, s. v. *Benoit d'Aniane (Saint, abbé bénédictin)*, in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Paris 1937, t. I, coll. 1438-1442; *Bibliotheca Hagiografica Latina Antiquae et Mediae Aetatis*, s. v. *Benedictus ab. Anianensis*, Bruxelles 1898-1899, t. I, coll. 1095-1096; *Bibliotheca Hagiografica Latina Antiquae et Mediae Aetatis, Novum Supplementum*, s. v. *Benedictus ab. Anianensis*, ed. E. Fros, Bruxelles 1986, p. 130; D. IOGNA-PRAT, s. v. *Benedetto di Aniane (santo)*, in *Dizionario Enciclopedico del Medio Evo*, I, Roma-Parigi-Cambridge 1998, p. 224; I. MANNOCCI, s. v. *Benedetto d'Aniane santo*, in *Bibliotheca Sanctorum*, Roma 1962, coll. 1093-1096; G. PICASSO, s. v. *Benedetto d'Aniane, santo*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, I, Roma 1983, coll. 1357-1359; PH. SCHMITZ, s. v. *Benoit d'Aniane*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, Paris 1935, t. VIII, coll. 177-188; H. TRIBOUT DE MOREMBERT, s. v. *Aniane*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, I, Roma 1983, coll. 653-654. Le vicende biografiche di Benedetto di Aniane ci sono note attraverso un testo agiografico redatto da Ardone Smaragdo. Disponiamo di due differenti edizioni di questo testo: una la ritroviamo nella *Patrologia Latina*, t. CIII, coll. 353-384, sotto il titolo di *Vita S. Benedicti Anianensis*; l'altra, invece, con il titolo di *Vita Benedicti Abbatis Anianensis et Indensis auctore Ardone*, a cura di G. Waitz, è inserita nei *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, XV, 1, Hannoverae 1887, pp. 198-220. Per approfondimenti su Ardone Smaragdo cfr. G. MATHON, s. v. *Ardone*, in *Bibliotheca Sanctorum*, Roma 1962, vol. II, col. 386; *Grande dizionario illustrato dei Santi*, s. v. *Ardone, santo*, 1990, p. 90; *Repertorium fontium historiae Medii Aevi*, s. v. *Ardo Smaragdus*, t. II *Fontes A-B*, Roma 1967.

<sup>4</sup> A. VAUCHEZ, *La spiritualità dell'Occidente medievale*, Milano 2006<sup>3</sup>, pp. 89-93.

La consultazione del *Dizionario degli Istituti di Perfezione*,<sup>5</sup> insieme alle opere di insigni studiosi del monachesimo come Bianchi,<sup>6</sup> Penco,<sup>7</sup> Pricoco<sup>8</sup> o de Vogüé<sup>9</sup> fornisce utili elementi per ottenere un quadro completo circa l'evoluzione delle regole monastiche della tradizione latina occidentale e per rendersi conto dell'estrema complessità dei rapporti che legano quella trentina di regole che riempiono un arco di tempo che va dal IV-V secolo al IX secolo.

A partire dall'epoca carolingia (IX secolo) questo multiforme patrimonio legislativo interno al mondo monastico comincia lentamente a ridimensionarsi, per fare posto alla *Regola* di san Benedetto; così scrive Pricoco:

La prima parte di questo lungo periodo, fino all'età carolingia, vide il lento, ma progressivo diffondersi della regola benedettina, che finì con l'introdursi nei monasteri di quasi tutta l'Europa occidentale e restarvi, per circa seicento anni, l'unico codice concretamente applicato.<sup>10</sup>

In questi secoli l'espansione monastica si muove non senza difficoltà e incertezze, fino a stabilizzarsi, dando vita a un vero e proprio fenomeno di fondazioni "a rete" che raggiunge le più estreme regioni d'Europa.

Nella seconda metà del secolo VIII, Carlo Magno intraprende la riforma della Chiesa franca; successivamente è Ludovico il Pio, re d'Aquitania, ad appoggiare Benedetto di Aniane. Alla morte di Carlo Magno, infatti, Ludovico il Pio (divenuto imperatore nell'814) chiama Benedetto d'Aniane presso di sé ad Aix-la-Chapelle e fonda per lui il monastero di Inden (ora Cornelimünster); nell'816 e di nuovo nell'817 l'imperatore convoca ad Aix-la-Chapelle due sinodi,<sup>11</sup> chiamando a raccolta tutti gli abati dell'impero sotto la presidenza di Benedetto di Aniane: ad Aquisgrana l'abate di Aniane si sforza di realizzare un programma di politica ecclesiastica verso i mona-

<sup>5</sup> Cfr. le seguenti voci redatte da A. DE VOGÜÉ: *Regole cenobitiche d'Occidente (sec. V-VIII)*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VII, Roma 1983, coll. 1420-34; *Regula Benedicti – I. La Regola*, *ibid.*, coll. 1555-61.

<sup>6</sup> Cfr. E. BIANCHI (a cura di), *Regole monastiche d'occidente*, trad. e note di C. Falchini, Torino 2001.

<sup>7</sup> Cfr. G. PENCO, *Medioevo monastico*, Roma 1988; ID., *Storia del monachesimo in Italia. Dalle origini alla fine del Medioevo*, 2<sup>a</sup> ediz., Milano 1995 (in partic., cap. II, pp. 51-83); ID., *Storia della Chiesa in Italia. Vol. I, Dalle origini al Concilio di Trento*, Milano 1978.

<sup>8</sup> Cfr. S. PRICOCO, (a cura di) *La Regola di san Benedetto*, cit.

<sup>9</sup> Cfr. A. DE VOGÜÉ, *Les Règles monastiques anciennes. 400-700*, Turnhout 1985.

<sup>10</sup> S. PRICOCO, *Il monachesimo*, Roma-Bari 2003, p. 15.

<sup>11</sup> I 36 capitoli del sinodo dell'816 e i 43 di quello dell'anno successivo, oltre a imporre la *Regola* a tutti i cenobi i cui abati sono presenti ai due sinodi, fanno loro obbligo di spiegare parola per parola il testo di san Benedetto, in modo che le singole comunità possano attuarla pienamente. Per la legislazione di Aquisgrana si vedano: *Synodi primae Aquisgranensis acta praeliminaria* (816); *Actum praeliminarium commentationes sive Statuta Murbacensia* (816); *Synodi primae Aquisgranensis decreta autentica* (816); *Synodi secundae Aquisgranensis decreta autentica* (817), a cura di J. SEMMLER, in *Corpus consuetudinum monasticarum*, I, Siegburg 1963, pp. 421-481.

steri, in cui l'unicità della professione monastica deve comportare anche l'identità della consuetudine e della preghiera.

In questo modo la *Regola* di san Benedetto viene scelta come la migliore tra le tante regole monastiche esistenti. Carlo Magno utilizza il monachesimo come una struttura del proprio sistema statale e lo trasforma in uno strumento della sua politica. La spiritualità monastica, protetta dal potere regio o imperiale con i carolingi, favorisce spesso una sorta di alleanza tra il potere politico e quello abbaziale. La scelta della *Regola* di san Benedetto si configura come un tentativo di assecondare la politica unificatrice e riformatrice dei sovrani francesi a sostegno di "una" regola.

Come già accennato, però, bisogna attendere il secolo XI, con la nascita del monachesimo benedettino cistercense, perché vengano recuperate l'attenzione e l'aderenza al primigenio carisma monastico benedettino e per trovare i frutti migliori della cosiddetta "riforma di Aniane".<sup>12</sup>

## 2. I Cluniacensi

Nel clima di generale riforma<sup>13</sup> in seno al monachesimo benedettino – che porta al cosiddetto fenomeno del "rinascimento monastico"<sup>14</sup> – il primo tassello di

<sup>12</sup> Smaragdo di Saint-Mihiel (760 ca.-840), discepolo dell'abate di Aniane, può essere considerato il testimone più attendibile dell'evoluzione di tale processo di riforma e della sua concreta applicazione che verrà ripresa e attuata ben due secoli dopo. In proposito cfr. B. K. LACKNER, *The Eleventh-century background of Cîteaux*, Washington D.C. 1972. Nelle due principali opere di Smaragdo di Saint-Mihiel, l'*Expositio in Regulam Sancti Benedicti* (scritta in seguito alla sua attiva partecipazione ai sinodi di Aachen degli anni 816-817, sotto la direzione di san Benedetto di Aniane) e il *Diadema monachorum* (un'antologia di testi-chiave per la formazione e l'edificazione dei monaci), egli sviluppa le tematiche espresse durante i sinodi degli anni 816-817, ovvero l'obiettivo di ricondurre all'unità il monachesimo dell'Impero. Il ruolo e l'influenza che queste due opere hanno sulle origini del monachesimo cistercense rivelano chiaramente l'impatto di Smaragdo di Saint-Mihiel sulle successive generazioni di riformatori. Le opere di Smaragdo di Saint-Mihiel sono raccolte in *PL*, t. 102, *Smaragdus monasterii Sancti Michaelis Viridunensis abbas, Opera omnia*, coll. 9-980. Per l'ediz. critica dell'*Expositio* cfr. A. SPANNAGEL, P. ENGLEBERT, *Smaragdi Abbatis Expositio in Regulam S. Benedicti*, in *Corpus Consuetudinum Monasticarum*, VIII, Siegburg 1974, pp. XXV-XXVII. In questo volume possiamo ritrovare anche le principali informazioni biografiche su Smaragdo (cfr. pp. XXVI-XXIX); cfr. inoltre J. LECLERCQ, s. v. *Smaragdo*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VIII, Roma 1988, pp. 1583-1584. Per la diffusione delle opere di Smaragdo di Saint-Mihiel tra i manoscritti cistercensi cfr. A. BONDÉELLE-SOUCHIER, *Bibliothèques cisterciennes dans la France médiévale. Répertoire des abbayes d'hommes*, CNRS, Paris 1991; per Clairvaux cfr. A. WILMART, *L'ancienne bibliothèque de Clairvaux*, coll. 11 (1949), p. 115 n° 2 e p. 303 n° 7; cfr. anche A. VERNET, *La bibliothèque de l'abbaye de Clairvaux du XIIe au XVIIIe siècle*, Paris 1979, p. 133 n° 150.

<sup>13</sup> Sul ruolo degli abati cluniacensi nel clima di riforma cfr. G. CALCAGNO, *Cîteaux e la ristrutturazione ecclesiastica dei secoli XI e XII*, in «Rivista Cistercense» XV, 2 (1998), pp. 138-143.

<sup>14</sup> Dal IX al XIII secolo si può certamente parlare di "secoli benedettini": sulle motivazioni di questa definizione cfr. S. PRICOCO, *Il monachesimo*, cit., pp. 14-20.

assoluto rilievo in questa direzione è la fondazione del monastero di Cluny<sup>15</sup> e del relativo ordine cluniacense, nella Borgogna dei primi anni del X secolo.

Nel 910 Guglielmo il Pio, duca di Aquitania, dona alla chiesa di Roma le sue terre di Cluny per la fondazione di un monastero dedicato agli apostoli Pietro e Paolo. Nell'atto di donazione, Guglielmo fornisce precise disposizioni:

I monaci qui riuniti non saranno soggetti al giogo di nessun potere terreno, neppure al nostro, né a quello dei nostri congiunti, né a quello della regia maestà. Nessun principe secolare, nessun conte, nessun vescovo e neppure il pontefice che siede nella Sede Romana potrà impadronirsi mai dei beni spettanti ai suddetti servi di Dio, né sottrarne una parte, né diminuirli, né permutarli, né darli in beneficio.<sup>16</sup>

L'abbazia di Cluny, fin dalla sua fondazione, viene posta sotto la diretta protezione del papa e viene eretta come comunità monastica libera e autonoma di eleggere il proprio abate, acquisendo la *libertas monastica* garantita proprio dalla dipendenza diretta dalla Santa Sede. Il primo abate, Bernone, diviene uno dei più intransigenti seguaci della disciplina monastica, ma anche un potente signore e amministratore di fondi e terreni, proprio sulla base dei privilegi e delle esenzioni concesse da Ludovico. A tal proposito va registrata una particolarità: seppur dotati di questa grande dote patrimoniale (che si arricchisce nei secoli) i monaci cluniacensi non si distinguono per la loro attività in campo agricolo, ma spesso si limitano al ruolo di amministratori; essi, piuttosto, primeggiano nella funzione di monaci costruttori, dando grande impulso alla diffusione dell'arte romanica.

I Cluniacensi, in particolar modo sotto il governo dell'abate Maiolo, attribuiscono molta importanza agli aspetti cerimoniali della vita monastica, privilegiando il fasto liturgico, il culto delle reliquie e la commemorazione dei defunti, più di quanto previsto dalla riforma carolingia di Benedetto di Aniane, della quale il monachesimo cluniacense è diretto erede.

La *ecclesia cluniacensis*, seppur nel solco della tradizione benedettina, ben presto se ne differenzia, caratterizzandosi per la dipendenza di ogni "casa" dall'abate della casa madre di Cluny, per il tipico assetto territoriale "a rete" fatto di strettissimi rapporti di dipendenza tra la "casa madre" e le "case figlie" diffuse sul territorio, per l'attenzione alla spiritualità, alla cultura, all'architettura.

<sup>15</sup> Per un quadro di riferimento cfr. P. LAMMA, *Momenti di storiografia cluniacense*, Roma 1961; cfr. inoltre M. PARISSÉ, *La riforma dei religiosi*, III, *I Benedettini*, in *Storia del Cristianesimo. Religione, politica, cultura*, ediz. ital. a cura di G. Alberigo, vol. V, *Apogeo del papato ed espansione della cristianità (1054-1274)*, a cura di A. Vauchez, Roma 1997, pp. 158-168; *I religiosi: vita attiva e vita contemplativa*, II, *Le comunità monastiche*, ivi, pp. 371-374. Cfr. anche *Enciclopedia del Medioevo*, Milano 2007, s.v. *Cluny*, pp. 389-392. Cfr. anche M. DELL'OMO, *Storia del monachesimo occidentale dal Medioevo all'età contemporanea. Il carisma di san Benedetto tra VI e XX secolo*, Milano 2011, pp. 111-156; sul declino dei Cluniacensi cfr. ivi, pp. 248-251.

<sup>16</sup> M. PACAUT, *Monaci e religiosi nel medioevo*, Bologna 2007, p. 99.

### 3. I Cistercensi

A poco meno di due secoli di distanza dalla nascita della congregazione cluniacense, il ramo dei monaci cistercensi<sup>17</sup> si pone fin da subito in aperto contrasto con il modello che essa rappresenta. Nato anch'esso in Borgogna nell'XI secolo con la fondazione del monastero di Cîteaux<sup>18</sup> a opera dell'aristocratico Roberto di Molesme<sup>19</sup> (la tradizione tramanda per la fondazione la simbolica data del 21 marzo 1098, Domenica delle Palme e ricorrenza del santo padre Benedetto), mira a proporre un modello di vita monastica maggiormente rigido,<sup>20</sup> votato alla penitenza, all'ascesi, alla povertà (anche in campo architettonico) e all'isolamento, con lo scopo di recuperare in maniera radicale lo spirito originale del messaggio del fondatore san Benedetto.

Gregorio Penco così descrive il ruolo e il significato della riforma cistercense:

La fondazione dell'ordine cisterciense costituisce il punto di arrivo – senza dubbio il più significativo – di tutto il travaglio che aveva investito da almeno due secoli il mondo monastico e, al tempo stesso, il punto di partenza di un rinnovamento che già ai contemporanei parve qualche cosa di sorprendente.<sup>21</sup>

A proposito della riforma cistercense e a fondamento del rigore proposto dalla congregazione, nel cap. LXVI della *Regola* di san Benedetto (intitolato *De ostiariis monasterii*) si legge:

Monasterium autem, si possit fieri, ita debet constitui ut omnia necessaria, id est aqua, molendinum, hortum, vel artes diversas intra monasterium exerceantur, ut non sit necessitas monachis vagandi foris, quia omnino non expedit animabus eorum.

L'autosufficienza produttiva del monastero come fondamento dell'asceti: questa sarà praticata correttamente se la *necessitas* non renderà necessario per i monaci uscire dal monastero. L'ideale della riforma di Cîteaux è, appunto, il ritorno all'osservanza della *Regola* di san Benedetto nella sua integrale purezza: tutto questo si ottiene facendo in modo che il monastero torni a essere una cittadella autarchica, in modo che nulla manchi ai monaci, ma anche in modo che nulla dall'esterno possa turbare l'equilibrio della comunità. E nel cap. IV della *Regola* (intitolato *Quae sunt*

<sup>17</sup> La bibliografia sull'argomento è sconfinata. Per un quadro di riferimento cfr. M. PARISSÉ, *La riforma dei religiosi*, cit., pp. 168-170; ID., *I religiosi: vita attiva e vita contemplativa*, II, *Le comunità monastiche*, pp. 374-378. Si consulti l'importante vol. di L. J. LEKAI, *I Cistercensi. Ideali e realtà*, trad. ital., Firenze 1989. Cfr. anche G. PENCO, *I Cistercensi. Storia e spiritualità*, Seregno (MB) 1998; *Enciclopedia del Medioevo*, cit., s.v. *Cistercensi*, pp. 374-375; e M. DELL'OMO, *Storia del monachesimo*, cit., pp. 207-241 e 251-252.

<sup>18</sup> *Ibid.*, s.v. *Cîteaux*, pp. 375-376.

<sup>19</sup> *Ibid.*, s.v. *Roberto di Molesme*, p. 1356. Cfr. anche *Bibliotheca Hagiografica Latina*, cit., s.v. *Robertus ab. Molismensis*, p. 1054.

<sup>20</sup> G. CALCAGNO, *Cîteaux e la ristrutturazione ecclesiastica*, cit., pp. 143-144.

<sup>21</sup> G. PENCO, *I Cistercensi. Storia e spiritualità*, cit., pp. 7-8.

*instrumenta bonorum operum*) san Benedetto afferma anche che il monastero è l'*officina* in cui si esercita tale pratica: *Officina vero ubi haec omnia diligenter operemur claustra sunt monasterii et stabilitas in congregatione*.

Passando alla reale configurazione architettonica degli edifici monastici, san Benedetto sembra aver avuto in mente una struttura centrica, subordinata a un piano razionale e organizzata *ad unum*. L'*officina* nella quale si mettono in opera gli *instrumenta artis spiritualis*, cioè gli adempimenti religiosi e morali del monaco, è costituita dai *clausura monasterii* e dalla *stabilitas in congregatione*. Queste due coppie di termini hanno un'importanza notevolissima, rappresentando la sintesi perfetta dei concetti spazio-temporali che presiedono alla vita monastica e indicando le tre dimensioni che ne stanno a fondamento in un insieme indivisibile: il gruppo aggregato, *congregatio*, lo spazio chiuso che lo individualizza, *claustra monasterii*, e una temporalità propria, *stabilitas*, che proietta il tempo degli uomini in quello dell'eternità. *Summa* di quanto espresso finora rappresenta la visione che san Benedetto ha del monastero, quella di un cosmo autosufficiente, di una struttura perfettamente autarchica.<sup>22</sup>

Sempre a proposito della riforma cistercense, in questo modo Lekai ne descrive la consistenza:

La riforma cistercense era, soprattutto, un movimento di rinnovamento spirituale. Alla esposizione narrativa degli eventi delle origini deve seguire quindi una analisi degli ideali che ispiravano il piccolo gruppo di monaci che fondò Cîteaux. [...] i futuri fondatori di Cîteaux ebbero ampie possibilità di chiarire le loro intenzioni e di ridurle a una formula molto semplice e pratica: il ritorno alla Regola di san Benedetto. [...] i fondatori di Cîteaux intendevano tornare a una interpretazione più stretta della Regola. I loro sforzi non sfociarono in una mera restaurazione della vita monastica del sesto secolo, ma nella introduzione di una vita fortemente influenzata dagli ideali del monachesimo pre-benedettino. La ricerca di una più grande solitudine, povertà e austerità costituirono certamente i potenti incentivi nelle scelte di Roberto e dei suoi compagni, così come animavano le innumerevoli abbazie della fine dell'undicesimo secolo. Le caratteristiche tipiche di Cîteaux sono messe in risalto dall'immediato confronto con Cluny. Nella regione della Borgogna l'appello alla disciplina della vita eremitica all'interno di una comunità monastica costituì una sfida allo stile di vita accettato ovunque in quello che era il cuore dell'"impero cluniacense". Fin dall'inizio, i monaci fondatori di Cîteaux dovettero assumere quasi per forza un atteggiamento di autodifesa. La tattica più efficace per parare le accuse di essere innovatori strani e malvisti, era il rifarsi alla Regola come ad uno scudo. Roberto e i suoi monaci insistevano nell'affermare che essi non avevano altro scopo né desideravano altra novità se non quella di ritornare a una vera osservanza della Regola di san Benedetto, codice così venerato e venerabile per tutti i monaci.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> RB LXVI, 6-7: *Monasterium autem, si possit fieri, ita debet constitui ut omnia necessaria, id est aqua, molendinum, hortum, vel artes diversas intra monasterium exercentur; ut non sit necessitas monachis vagandi foris, quia omnino non expedit animabus eorum.*

<sup>23</sup> L. J. LEKAI, *I Cistercensi. Ideali e realtà*, cit., pp. 29-31.



Diversamente dai Cluniacensi<sup>24</sup> (e nel pieno rispetto di quei precisi principi contenuti nella Regola), grande importanza viene attribuita dai Cistercensi al lavoro manuale: i monaci si dedicano ai duri lavori di dissodamento, alla bonifica di terreni incolti, alla costituzione di vere e proprie fattorie agricole ben organizzate, le cosiddette *grange*. A tal proposito ritengo particolarmente significativo soffermarmi su quanto afferma Lekai circa il particolare modello delle *grange*, punto di forza alla base del successo dell'approccio cistercense all'economia:

Il successo dell'economia agraria dei Cistercensi e la sua superiorità nei confronti delle grandi proprietà terriere, ormai sorpassate e decadenti, trova spiegazione soprattutto nell'organizzazione e nella pianificazione dello sfruttamento delle proprietà dell'Ordine. Il sistema delle grandi proprietà terriere suddivideva le ampie estensioni feudali in unità isolate e virtualmente indipendenti, dove i servi, svantaggiati da usanze di tempi antichi e da innumerevoli tasse e obbligazioni, erano abbandonati a se stessi, senza una pianificazione o direzione a largo raggio; l'unico interesse del proprietario era la raccolta delle rendite abituali. Invece, i coloni cistercensi lavoravano per se stessi, perché la loro vita e la loro sopravvivenza dipendevano dal frutto dei loro lavori. E, insieme, non importava il numero delle donazioni che si ricevevano: lo sfruttamento di tutti i possedimenti terrieri restava sotto il controllo dell'abate ed ogni nuova acquisizione veniva lavorata con una cura speciale, per l'utilizzo migliore delle sue possibilità. Lo strumento di maggior successo per raggiungere tale scopo fu l'organizzazione di *grange*, una specie di stanziamenti monastici agrari, i quali univano i vantaggi della pianificazione centrale con l'autonomia locale. Pur avendo già avuto dei precedenti, le *grange* possono essere considerate elementi caratteristici della prima agricoltura cistercense. [...] Secondo le norme più antiche, le *grange* non dovevano distare dall'abbazia più di una giornata di cammino: esse potevano restare così sotto uno stretto controllo e i fratelli conversi potevano fare ritorno ogni domenica all'abbazia per gli uffici religiosi. [...] Le dimensioni di ogni *grangia* corrispondevano alle circostanze locali e all'utilizzazione cui erano destinate. [...] Il numero delle *grange* cresceva in modo proporzionale all'espansione territoriale di un'abbazia.<sup>25</sup>

Così, mentre i Cluniacensi esaltano in maniera quasi ossessiva il momento contemplativo, i Cistercensi si concentrano sull'aspetto pratico lavorativo.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> «Il contrasto tra la riforma cistercense e le usanze di Cluny era evidente nella liturgia; in questo settore caratteristico della vita monastica, l'atteggiamento della severa critica di Cîteaux nei confronti di Cluny è ampiamente giustificato. La preponderanza della liturgia nell'oratorio della vita monastica risale alla riforma di Benedetto di Aniane» (ivi, pp. 355-356).

<sup>25</sup> Ivi, pp. 355-356.

<sup>26</sup> Sulla condotta di vita quotidiana adottata dai monaci cistercensi, scandita dalla povertà e dal lavoro manuale, la storiografia è ricchissima di riferimenti e di studi. Per un'ottima sintesi sulla storiografia dell'ultimo ventennio cfr. F. SALVESTRINI, *La più recente storiografia sul monachesimo italiano d'età medievale (ca. 1984-2004)*, in A. ZORZI (a cura di), *Percorsi recenti degli studi medievali: contributi per una riflessione*, Firenze 2008 (bibliografia specifica alle pp. 62-64). Sul lavoro, sull'economia monastica e sulla valenza ascetica del lavoro in ambito monastico cfr. J. LECLERCQ, s.v. *Economia monastica occidentale*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, III, Roma 1976, coll.

In ogni “antropologia monastica” la temporalità terrena viene subordinata al tempo eterno e – non solo nel Cristianesimo – la giornata del monaco privilegia gli spazi dedicati alla preghiera e al servizio della divinità. I fondatori degli ordini monastici organizzano in genere il tempo, sia per gli adempimenti liturgici, sia per scacciare le tentazioni derivanti dal tempo vuoto, ma gli impegni irrinunciabili e caratterizzanti lo *status* monastico sono quelli che riguardano l’applicazione spirituale, la preghiera, la contemplazione e la meditazione: *opus Dei* e *opus manuum*. Il lavoro e l’esercizio delle attività manuali, produttive ed economiche (come anche di attività intellettuali) non vengono mai teorizzati come necessari o come la ragion d’essere della collettività conventuale. Il lavoro è sempre ammesso come necessità imposta dalla sussistenza<sup>27</sup> e dai bisogni materiali della comunità, oppure come utile strumento per combattere i danni spirituali dell’*otium*; a tal proposito lo stesso san Benedetto afferma che *otiositas inimica est animae, et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina*.<sup>28</sup>

L’attività agricola, su tutte, rappresenta certamente un impegno gravoso: in ottemperanza alla caratteristica precipua del tipo “monastero”, i monaci prediligono località sperdute e abbandonate per fondare i propri cenobi, in modo da poter fuggire ogni tentazione mondana; non è compito loro dedicarsi *sic et simpliciter* alla bonifica di tali territori. I monaci penetrano, dunque, nelle regioni incolte dell’Europa, dove l’incolto è costituito da foreste e paludi che richiedono ingenti sforzi anche solo per la semplice sussistenza. Lekai, a tal proposito, afferma:

La presenza dei Cistercensi era apprezzatissima là dove i monaci si dedicavano alla bonifica su larga scala di grandi distese di terre; infatti, gran parte della reputazione dei Monaci Bianchi resta collegata alla loro abilità di trasformare luoghi deserti e inospitali in fertili praterie.<sup>29</sup>

Lo spazio cui si fa riferimento non è solo quello rappresentato dall’ambiente in cui nascono e si sviluppano gli insediamenti monastici o, meglio, non ne rappresenta l’unica implicazione: che nella vita dei monaci lo spazio non venga percepito semplicemente come uno sfondo, ma che di questa sia una sorta di “attore protagonista” è dimostrato dalle tante leggende sulle fondazioni di monasteri tramandateci nei se-

1020-1027; ID., *Le travail: ascèse social d’après Isaac de l’Etoile*, in «Collectanea Cistercensia» 33 (1971), pp. 159-166; A. DE LUGO, *El trabajo monastico espression de la povertad evangelica*, in «Cistercium» 19 (1967), pp. 193-197.

<sup>27</sup> RB XLVIII, 7-8: *Si autem necessitas loci aut paupertas exegerit ut ad fruges recolligendas per se occupentur, non contristentur; quia tunc vere monachi sunt si labore manuum suarum vivunt, sicut et patres nostri et apostoli.*

<sup>28</sup> *Ibid.*, XLVIII, 1. Il cap. XLVIII della *Regola* è certamente tra i più conosciuti: esso si occupa di fornire i riferimenti per l’intera giornata del monaco, comprendendo sia l’aspetto lavorativo che quello spirituale.

<sup>29</sup> L. J. LEKAI, *I Cistercensi. Ideali e realtà*, cit., p. 359.

coli; non a caso il monastero trova posto in luoghi spesso descritti come diabolici, inospitali.<sup>30</sup> A tal proposito Réginald Grégoire afferma che

il lettore medievale (o l'ascoltatore) avvertiva la dimensione inquietante della foresta, come spazio interinato, dove avveniva lo scontro tra l'uomo e l'animale, e l'incontro con i due estremi che sono Dio e il diavolo. Dentro questa foresta si rileva la realtà dell'albero. Ogni albero esprime la vita, in situazione di intermediario tra la terra (dove sprofondano le sue radici) e la volta del cielo (che raggiunge la sua cima). La foresta esprime quindi un mistero ambivalente: oppressione e simpatia, angoscia e serenità, santità e banditismo.<sup>31</sup>

Come già accennato, i monaci cistercensi basano la propria condotta di vita (spirituale e "terrena") prima di tutto sulla *Regola* di san Benedetto: è da essa che traggono i riferimenti per un giusto equilibrio tra preghiera e lavoro, così come per approcciarsi correttamente al lavoro come mezzo di sussistenza; i loro testi specifici,<sup>32</sup> affiancati alla *Regola*, assumono un valore normativo integrativo e specifico: si tratta dell'*Exordium Cistercii*, della *Summa cartae caritatis* e dei *Capitula*.

L'*Exordium parvum*, un dossier composto da un prologo e da diciotto capitoli, ci prospetta tramite le parole del fondatore Roberto di Molesme la fedele adesione alla *Regola*: *vitam suam sub custodia sanctae regulae patris Benedicti se ordinaturos pollicentes*.<sup>33</sup>

Sempre all'interno dell'*Exordium parvum* si precisa ciò che comporta l'osservanza della *Regola*, enumerando tutte le rinunce cui adeguarsi:

Dehinc abbas ille et fratres eius, non immemores sponsionis suae, regulam beati Benedicti in loco illo ordinare et unanimiter statuerunt tenere, reicientes a se quicquid regulae refragabatur: froccos videlicet et pellicias ac staminia, caputia quoque et femoralia, pectina et coopertoria, stramina lectorum ac diversa ciborum in refectorio fercula, sagimen etiam et caetera omnia quae puritati regulae adversabantur. Sicque rectitudinem regulae supra cunctum vitae suae tenorem ducentes, tam in ecclesiasticis quam in caeteris observationibus regulae vestigiis sunt adaequati seu conformati. Exuti ergo veterem hominem, novum se induisse gaudebant. Et quia nec in regula, nec in vita sancti Benedicti eundem doctorem legebant possedissee ecclesias vel altaria, seu oblationes aut sepulturas vel decimas aliorum hominum, seu furnos vel molendina, aut villas vel rusticos, nec etiam feminas monasterium eius intrasse, nec mortuos ibidem excepta sorore sua sepelisse, ideo haec omnia abdicaverunt, dicentes: Ubi beatus pater Benedictus docet ut monachus a saecularibus actibus se faciat alienum,

<sup>30</sup> R. GRÉGOIRE, *La foresta come esperienza religiosa*, in *L'ambiente vegetale nell'Alto Medioevo*, I, Spoleto 1990, pp. 686-692.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 701-702.

<sup>32</sup> C. STERCAL - M. FIORONI (a cura di), *Le origini cistercensi. Documenti*, Milano 2004. Per un riepilogo sulle principali fonti cistercensi cfr. anche G. CALCAGNO, *Cîteaux e la ristrutturazione*, cit., pp. 127-128.

<sup>33</sup> Cfr. *Exordium parvum* I, 2 (*Exordium cisterciensis coenobii*). Cfr. anche i capp. III e XV.

ibi liquido testatur haec non debere versari in actibus vel cordibus monachorum, qui nominis sui ethimologiam haec fugiendo sectari debent.<sup>34</sup>

A proposito delle rinunce imposte dalla ricerca di una vita caratterizzata dalla povertà e dalla ricerca dell'equilibrio tra *opus Dei* e *opus hominis*, se ne ritrova traccia negli *Instituta* del cap. XV dell'*Exordium parvum*, i quali si rifanno al par. XXIII dei *Capitula*:

Ecclesias, altaria, sepulturas, decimas allenis laboris vel nutrimenti, villas, villanos, terrarum census, furnorum vel molendinorum redditus et caetera his similia monasticae puritati adversantia nostri et nominis et ordinis excludit institutio.<sup>35</sup>

Le chiese, i redditi provenienti dagli altari, le offerte per i servizi funebri, le decime o le vettovaglie procurate dal lavoro di altri, dai villaggi, dai servi, dalle imposte sulle terre, entrate varie provenienti dai forni e dai mulini e da altre cose simili, contrarie all'essenzialità monastica, sono escluse dalle norme sia della vita religiosa che dell'Ordine.

Molto significativi sono anche i parr. XV<sup>36</sup> e XIX dei *Capitula*:

Nullam cum saecularibus societatem in pecoribus nutriendis seu terris excolendis habere permittitur videlicet dando vel accipiendo medietariam aut cressimentum.<sup>37</sup>

Questi due paragrafi specificano ulteriormente l'orientamento finora verificato, aggiungendo un interessante spunto di riflessione rivolto alle relazioni economiche con il modo esterno: il regime di autarchia e l'isolamento tipici del monastero cistercense proibiscono, infatti, che i monaci entrino in società con i laici. Nessun rapporto economico con l'esterno, dunque; ma i monaci, per l'approvvigionamento del vitto necessario (che deve provenire unicamente dal lavoro manuale, dalla coltivazione della terra e dall'allevamento del bestiame), possono possedere corsi d'acqua, boschi, vigne, prati, terreni lontani dai centri abitati e animali, sotto la vigilanza e la direzione dei fratelli conversi, categoria composta da religiosi laici.

La *Charta Caritatis* prevede che ogni abbazia, secondo l'ordinamento giuridico della filiazione, costituisca una unità economica indipendente, sufficientemente dotata perché possa mantenere i propri membri senza ricorrere alle fonti di reddito (proibite) di cui sopra.

È proprio da questo rigore nel cercare e nell'osservare la povertà che origina la particolarità dei Monaci Bianchi rispetto agli altri monaci benedettini coevi: *cum*

<sup>34</sup> Cfr. *Exordium parvum* XV, 2-6 (*Instituta monachorum cisterciensium de Molismo venientium*).

<sup>35</sup> Cfr. *Capitula*, cap. XXIII (*Quod redditus non habemus*).

<sup>36</sup> Cfr. *supra*, nota 2.

<sup>37</sup> Cfr. *Capitula* XIX (*Quod nullam cum saecularibus societatem in pecoribus nutriendis, terris excolendis dando vel accipiendo medietatem vel similia*).

*paupere Christo pauperes*.<sup>38</sup> Per le attività manuali il riferimento è al cap. XLVIII della *Regola*, che viene integrato con le riflessioni proprie dell'Ordine. Esse, anche nell'attualità del nostro tempo, si esprimono a commento della *Regola* di san Benedetto nel modo seguente:

Art. 34. Nel nostro tempo, anche nella teologia viene riconosciuto il valore positivo che le cose create, il lavoro e il progresso umano hanno per l'intera vita dell'uomo e così anche la loro importanza nell'economia della salvezza. Perciò deve crescere in noi il senso di responsabilità affinché assieme a tutta la comunità umana, ci preoccupiamo anche dei valori terreni. Riconosciamo infatti che anche noi dobbiamo partecipare al lavoro destinato a promuovere il progresso mediante il quale il creato viene assoggettato sempre di più al potere dell'uomo e tutta la società, ragionevolmente e giustamente, gode i frutti del suo lavoro. Soltanto con tale serio lavoro, si compie la santificazione di tutte le cose in Cristo e il ritorno di ogni creatura al Creatore.<sup>39</sup>

Art. 69. Come tutti gli uomini, siamo soggetti alla legge universale del duro lavoro, affinché, anche per mezzo del nostro lavoro collaboriamo a perfezionare sempre di più il mondo e a mettere in pratica i disegni di Dio su di esso realizzando così anche la nostra vocazione. Infatti è erroneo affermare che il perfezionamento dell'animo di ognuno e gli interessi della vita presente, siano in contrasto tra loro, mentre invece è possibile renderli perfettamente compatibili. Per tendere alla perfezione cristiana non è assolutamente necessario estraniarsi dagli affari della vita del mondo, poiché le attività temporali se debitamente espletate, non solo non mettono in pericolo la dignità dell'uomo e del cristiano, ma la perfezionano. Per questa ragione il lavoro non è soltanto un rimedio contro l'oziosità, ossia un'occupazione qualunque voluta unicamente per riempire il tempo, ma è parte costitutiva del nostro impegno a raggiungere la perfezione cristiana. Contemporaneamente il lavoro è anche servizio fraterno per la comunità monastica e per il resto degli uomini, purché sia eseguito con competenza e con senso di responsabilità.<sup>40</sup>

Sono la povertà e il lavoro come asceti, strumenti di perfezione, a caratterizzare la vita e la sussistenza dei monaci. Naturalmente grande responsabilità in tutto questo assume il valore del bene comune e il conseguente governo della comunità da parte dell'abate. "Bene comune" e "comunità": parole-chiave del monachesimo.

A proposito dell'obbedienza, della comunità e del ruolo dell'abate, così afferma Bianchi:

<sup>38</sup> Cfr. *Exordium parvum* XV 9 (*Instituta monachorum cisterciensium de Molismo venientium*): *Ecce huius saeculi divitiis spretis, coeperunt novi milites Christi cum paupere Christo pauperes, inter se tractare quo ingenio quove artificio seu quo exercitio, in hac vita se hospitesque divites et pauperes supervenientes, quos ut Christum suscipere praecipit regula sustentarent.*

<sup>39</sup> Cfr. il testo approvato dal Capitolo Generale dell'anno 2000: *La Vita cistercense attuale. Dichiarazioni del Capitolo Generale dell'Ordine Cistercense*, consultabile liberamente on-line all'indirizzo <<http://www.cistercensi.info/testi/fonti.asp>> (ultimo accesso: 16 maggio 2012).

<sup>40</sup> *Ibid.*

Si può quindi affermare che non è obbedendo alla regola e all'abate che il monaco pratica l'obbedienza cristiana, ma è restando fedele allo spirito della regola grazie alle indicazioni dell'abate che egli obbedisce alla parola di Dio. Non ci sono da una parte la regola e l'abate, come legge e norma, e dall'altra una comunità che deve eseguire e sottomettersi: c'è invece una comunità che la regola e l'abate conservano nella capacità di obbedire al Vangelo in modo che la Parola trovi il suo luogo di incarnazione, e la comunità intera, abate compreso, sia capace di "gravidanza" del Verbo, capace di generarlo nel proprio seno. L'obbedienza alla regola, alle osservanze, alle stesse parole della Scrittura spiegate o attualizzate dall'abate non è pieno ascolto se non prende carne nel monaco e nella comunità, se non attua l'incontro tra il monaco e Cristo stesso, il Signore. [...] Da questo si potrebbe concludere che norma e legge per Benedetto non è solo la regola, né solo l'abate, ma questi insieme ai fratelli, regola vivente in grado di correggere, di illuminare, di perdonare, di essere una parola di Dio da accogliere e nello stesso tempo da amare, da servire nei loro bisogni, da perdonare... [...] Ne consegue che storicamente nessun monastero benedettino – tranne, forse, i primi discepoli riuniti attorno a Benedetto, che però con ogni probabilità non aveva ancora fissato nulla per iscritto – ha mai vissuto "alla lettera" la regola di Benedetto: in tutti era ed è la regola letta e interpretata dall'abate in funzione della comunità reale a fornire l'orientamento per il cammino di sequela del Signore.<sup>41</sup>

Ancora sulla comunità e sulla disciplina, così scrive Penco:

Sullo sfondo di questa presentazione generale del ritorno a Dio, l'ambito entro cui un simile ritorno deve compiersi viene via via definito come una "scuola", una "officina", un "gregge", tutte espressioni destinate a specificare, sotto qualche particolare angolatura, la funzione e la finalità del monastero. In esso nessuno è abbandonato a se stesso o dispone liberamente della propria vita, ma vive in una determinata comunità di fratelli, con una precisa disciplina, con un ben regolato ritmo di vita e di attività.<sup>42</sup>

A un esame anche molto superficiale della *Regola* di san Benedetto non può sfuggire una componente e un ritorno continuo nel suo dettato e nello spirito che la anima, ed è la forma di vita che egli ha in mente di descrivere e di organizzare:

è quella forma di convivenza che siamo abituati a chiamare e conoscere come vita comune o vita comunitaria o con altre espressioni simili. Fin dal capitolo secondo, san Benedetto da per scontato come l'abate deve tener conto di un fatto semplice e fondamentale a un tempo: ha una comunità da portare a Dio, ha un gruppo di monaci che con lui hanno un ideale comune, la comunione col Padre; nella imitazione del Cristo, fertilizzati dall'amore dello Spirito.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> E. BIANCHI, *Regole monastiche d'occidente*, cit., pp. XI-XII.

<sup>42</sup> G. PENCO, *Spiritualità monastica. Aspetti e momenti*, Abbazia di Praglia 1988, pp. 87-88.

<sup>43</sup> E. ARESU, *La vita comune: un obiettivo fondamentale della Regola di san Benedetto*, in «Benedictina» 28 (1981), p. 617.

Ciò che contraddistingue la vita del monaco è quanto san Benedetto afferma in *Prologo*, 21: *congregavit nos in unum Christi amor*. Il verbo *congregare* è, nella *Regola*, un verbo chiave che indica la vita in comunità,<sup>44</sup> condizione specifica della vita monastica cenobitica. San Benedetto appare, dunque, sin dall'inizio della *Regola*, preoccupato di costituire una comunità che, nella solidarietà alla Chiesa locale (che si fonda sul comune battesimo), abbia in essa una sua precisa identità. Il "programma" di san Benedetto, chiaramente ispirato alla spiritualità monastica orientale che vede il costitutivo della vita monastica nella relazione tra il padre spirituale (abate) e il discepolo che cerca la perfezione (monaco) intende sottolineare l'essenzialità della "forma di vita comunitaria" in questo cammino di perfezione:

In questo quadro d'una famiglia stabile e ben definita, poggiata sull'autorità piena e paterna dell'abate, modellata sulla grande famiglia della Chiesa e vivente interamente del suo spirito, occupata con sano temperamento nei compiti sociali della preghiera liturgica e del lavoro mentale e manuale, fiorisce e si sviluppa la vita di perfezione individuale.<sup>45</sup>

Il singolo risulta talmente inserito e radicato nel tessuto comunitario che, solo a voler considerare le relazioni fraterne, «sarà sempre difficile distinguere con chiarezza quanto si riferisce al concetto dell'uomo e quanto a quello della comunità, tanto connessi sono questi due dati».<sup>46</sup>

Riprendendo una metafora già presente in Evagrio, in Cassiano e nel Maestro, san Benedetto, al cap. IV della *Regola*, presenta il monastero come un'*officina* dove, tutti insieme, i monaci si esercitano con diligenza e con sollecitudine all'arte spirituale. L'ufficio quotidiano, l'*opus* cui il monaco-operaio deve dedicarsi al di sopra di ogni altra cosa, dunque, nutre e forma ogni monaco, ma, soprattutto, ha la funzione di costruire, nutrire e proteggere la comunità come tale. Chi entra in monastero entra in questa comunità come un membro vivo che arricchisce il corpo di Cristo di nuove energie. È l'ultima tappa dell'*iter* del monaco pellegrino definitivamente accolto in comunità. L'elemento che san Benedetto introduce è di vitale importanza: alla dimensione locale del monastero congiunge quella sociale della comunità con una connotazione di stabile adesione o appartenenza a essa, concetto che san Benedetto sviluppa ulteriormente in altri punti. Dunque, non si tratta tanto di stabilirsi in un luogo, quanto di "incorporarsi"<sup>47</sup> letteralmente a una ben precisa comunità. Evidentemente, alla radice di questa stabilità in una comunità deve esserci una profonda stabilità nella propria appartenenza a Dio nello stato monastico, ma l'una non può disgiungersi

<sup>44</sup> Il termine *congregatio* compare nella *Regola* 24 volte: RB 3, 1; 4, 78; 17, 6; 21, 1; 31, 1-2, 17; 35, 4-5; 46, 3; 53, 13; 58, 14, 22-23; 61, 8; 62, 6; 63 nel titolo (*De ordine congregationis*); 64, 1-3; 65, 2, 14; 21; 66, 8.

<sup>45</sup> A. LENTINI (a cura di), *San Benedetto. La Regola*, Montecassino 1994<sup>3</sup>, p. XL.

<sup>46</sup> J. LECLERCQ, *L'idea di comunità nella Regola di san Benedetto*, in «Ora et Labora» 34 (1979), p. 153.

<sup>47</sup> RB 61, 6 (*De monachis peregrinis qualiter suscipiantur*): *Quod si superfluous aut vitiosus inventus fuerit tempore hospitalitatis, non solum non debet sociari corpori monasterii.*

dall'altra, così come l'una è garanzia dell'autenticità dell'altra. La stabilità materiale suppone una stabilità interiore: il monaco resta legato ed incorporato volontariamente alla comunità cui è stato aggregato nel giorno della sua consacrazione a Dio.

In *Regula* 31, 10 san Benedetto dice che *omnia vasa monasterii cunctamque substantiam ac si altaris vasa sacrata conscripiat*: gli attrezzi e ogni altro avere del monastero vanno trattati come fossero dei vasi sacri dell'altare.

Si tratta di rispettare le cose per quello che sono: vale a dire anche le realtà economiche e ciò che esse richiedono. Se queste realtà non sono le principali, nondimeno vanno rispettate, e spetta ai responsabili il farlo per tutti. Può allora capitare, ed è normale che capiti, qualche conflitto tra gli imperativi d'ordine spirituale, per il bene comune o per il bene di un fratello, e le necessità economiche e finanziarie. È appunto uno dei doveri del cellerario quello di far avvertire la "resistenza" di queste realtà [...]. La *Regola* allora ricorda quello che sembra essere il segreto per assumere una tale responsabilità, come la maggior parte delle altre: il timore di Dio. Non un timore che sia paura o che paralizzi, ma un'attitudine di dipendenza totale e di affidamento di sé per cercare nient'altro che la volontà di Dio e compiere le sue opere.<sup>48</sup>

L'esercizio della socialità si attua sia nel vivere quotidiano dell'uomo comune nella società, ma appartiene pienamente anche al micro-cosmo sociale che è il monastero: ogni monastero è una comunità di individui che condividono il percorso di vita che sono chiamati ad attuare; il monastero è anche il simbolo del bene comune applicato a ogni individuo, continuamente. La comunità monastica giustifica il suo essere tale proprio per mezzo della finalità soteriologica che la caratterizza.

Il bene comune, sulla base della socialità umana, unisce, fino quasi a fonderli, il bene del singolo e quello della collettività. È proprio questa l'immagine che la comunità dei monaci ci dà di se stessa, sempre attenta all'ascolto e proiettata ontologicamente al bene del singolo attraverso la finalità del bene comune. La comunità monastica come specchio della società divina.

<sup>48</sup> B. ROLLIN, *Vivre aujourd'hui la Règle de saint Benoit*, Abbaye de Bellefontaine 1983, pp. 190-191.