

## IL TEMPO FUORI DEL MONASTERO: TENTAZIONE O MISSIONE?

---

GIORGIO CRACCO

Università di Torino

---

1. Parlare del tempo fuori del monastero, in rapporto a un tempo dentro il monastero, comporta una definizione dello spazio ideale per il monachesimo.<sup>1</sup> Dove deve stare, o può stare, il monaco? La risposta, se si scorrono i testi più noti del monachesimo di Occidente a partire dai primi secoli, sembra univoca e anzi scontata: i monaci devono stare dentro. Agostino condanna senza appello i monaci errabondi, *nusquam fixi, nusquam stantes, nusquam sedentes*, dai lunghi capelli incolti alla Sansone o alla nazarena, che infestavano l'Africa del suo tempo.<sup>2</sup> La *Regula Magistri*, e quindi la *Regula Benedicti*, ritiene che la peggiore specie di monaci sia quella dei *gyrovagi*, dei *semper vagi et numquam stabiles*, che passavano la vita portandosi da una *provincia* all'altra, con soste di tre o quattro giorni in monasteri sempre diversi.<sup>3</sup> Punto fermo di questa Regola è l'autonomia assoluta del *monasterium*, concepita in modo da togliere ai monaci ogni *necessitas*, occasione o pretesto *vagandi foris*. Il fuori è infatti il luogo del rischio che nega l'identità monastica, un motivo fatale di *excessus* di cui pentirsi, un caricarsi micidiale di immagini e di parole (quelle che si vedono e si sentono nel mondo) di per

<sup>1</sup> Un avvio di questo genere mi è suggerito da un contributo di M.-H. FROESCHLÉ-CHOPARD, *Les Saints du Dedans et du Dehors en Provence Orientale*, in *Luoghi sacri e spazi della santità*, Torino 1990, pp. 609-619, dove i Santi di dentro sono quelli degli altari e i Santi di fuori sono quelli di tutti i luoghi di culto, compresa la chiesa parrocchiale.

<sup>2</sup> H. CHADWICK, *The Ascetic Ideal in the History of the Church*, in *Monks, Hermits and the Ascetic Tradition, Papers...*, ed. by W. J. SHEILS, Oxford 1985 (*Studies in Church History...*, 22), pp. 1-24, partic. 12.

<sup>3</sup> *Regula Magistri*, I, 12-74, ed. A. DE VOGÜÉ, 1964, SC 105, pp. 332-346; *Regula Benedicti* (d'ora in poi RB), I, ed. A. DE VOGÜÉ-J. NEUFVILLE, 1972, SC 181, pp. 436-440.

se devastante per il dentro del monastero (l'unico che conta), e quindi da rimuovere (*nec praesumat quisquam referre alio quaecumque foris monasterium viderit aut audierit, quia plurima destructio est*).<sup>4</sup> Gregorio Magno, il primo e grande «interprete» di Benedetto, cui dedica un intero libro dei suoi *Dialogi*,<sup>5</sup> condivide e sottolinea appieno l'orrore per il «fuori»: quando racconta del draco con le fauci spalancate, pronto a divorare il monaco che, nonostante le resistenze del Santo, si era rifiutato di restare *in monasterio* (e il monaco, per salvarsi, tornò a chiudersi dentro il monastero);<sup>6</sup> quando presenta come un'eccezione straordinaria (era intervenuto un miracolo) il fatto che lo stesso Santo si trattenne per una notte a parlare delle gioie del cielo con sua sorella appena oltre la soglia del monastero (*non longe extra ianuam, in possessione monasterii*). La norma era infatti una e inflessibile: *Manere extra cellam nullatenus possum*.<sup>7</sup> E si sa che la Regola benedettina, per non parlare del modello-Benedetto, si diffuse ben presto, anche se non subito, in Occidente, e divenne per così dire «ufficiale» a partire dall'817,<sup>8</sup> consolidando l'idea e la prassi che il vero monaco è colui che sta dentro e non fuori il monastero: perchè dentro c'è il paradiso perduto, la Gerusalemme celeste, Dio, la salvezza; e fuori c'è il «tumulto», la «gente del mondo», Satana, la perdizione.<sup>9</sup>

A maggior ragione, la condanna del fuori sembra farsi definitiva e totale quando, nel XII secolo, con la crisi progrediente e irreversibile del monache-

<sup>4</sup> *Monasterium autem, si possit fieri, ita debet constitui ut omnia necessaria... intra monasterium exercentur, ut non sit necessitas monachis vagandi foris, quia omnino non expedit animabus eorum* (RB 66, ed. cit., SC 182, p. 660). Circa gli *excessus* del fuori, vd. RB 67, p. 662.

<sup>5</sup> G. CRACCO, *Gregorio Magno interprete di Benedetto*, in *S. Benedetto e otto secoli (XII-XIX) di vita monastica nel Padovano*, Padova 1980, pp. 7-36, che resta utile, anche quando non citato, per capire il seguito di questo contributo.

<sup>6</sup> *Dialogi*, II, 25, ed. A. DE VOGÜÉ, 1979, SC 260, p. 212.

<sup>7</sup> *Dialogi*, II, 33, pp. 230-234, ed. cit.

<sup>8</sup> Sulla diffusione della Regola di Benedetto, cfr. F. PRINZ, *Frühes mönchtum im Frankenreich, Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert)*, München-Wien 1965, pp. 263 ss.; IDEM, *Ascesi e cultura. Il monachesimo benedettino nel Medioevo*, trad. it., Bari 1983, pp. 39 ss. Anche il recente lavoro di F. CLARK, *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, Leiden 1987, ha contribuito a consolidare l'idea di una diffusione tutt'altro che precoce della Regola di Benedetto: cfr. G. CRACCO, *Francis Clark e la storiografia sui 'Dialogi' di Gregorio Magno*, «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», 27, 1991, pp. 115-124, partic. 122-123.

<sup>9</sup> E' l'immagine del monachesimo che si consolida soprattutto a partire dai suoi *aurea saecula*: cfr. G. MICCOLI, *I monaci*, in *L'uomo medievale*, a c. di J. LE GOFF, Bari 1987, pp. 39-80, partic. 57 ss.

simo,<sup>10</sup> più si avvertì il bisogno di un ritorno alla purezza delle origini. Non parlo delle *Consuetudines* certosine, approvate da Innocenzo II nel 1133, per le quali non solo si vieta al monaco di uscire dal chiostro, di fare la questua, e comunque di aiutare il prossimo facendosi «girovago per i girovagli», «vagabondo per i vagabondi» e «secolare» per i «secolari» (solo di Maria, infatti, non dell'operosa Marta, si dice che «si è scelta la parte migliore, che non le sarà tolta»), ma anche si vieta di abbandonare la stessa cella occupata dentro il monastero se non nei tempi permessi: solo in queste *Consuetudines* si legge, non a caso, un elogio entusiasta della vita solitaria («i più grandi e profondi segreti sono stati rivelati ai servi di Dio non in mezzo al tumulto delle folle, ma mentre erano in solitudine»), considerata come il paradigma del dentro assoluto.<sup>11</sup> Neppure parlo degli eremiti di Grandmont, la cui Regola fu scritta verso il 1150 (ma è pur significativo il rinforzarsi, in questo periodo, della propensione eremitica), ai quali s'impone, in quanto «morti al mondo», di non avere alcun rapporto con esso («non ardite chiedere nulla a quelli di fuori... dato che noi vi vietiamo le chiese, le terre, gli animali, i redditi e anche la questua»), neppure in termini di missione: guai a lasciare la solitudine per predicare; «come dice il beato Gregorio, 'la vita del giusto è una predicazione vivente'». <sup>12</sup> Parlo, invece, dei Cisterciensi, anzi del loro grande *leader* Bernardo, che giungeva a comprendere tra le *tentationes* del monaco il *desiderium praedicandi* (e le tentazioni sono le *vulpes parvulae quae demoliuntur vineas*), sostenendo che la predicazione non conviene al monaco, non è permessa al novizio e non è lecita a chi non è «inviato». Qual è, infatti, il ruolo del monaco? *Scimus monachi officium non docere esse, sed lugere*. A tal punto Bernardo, che del resto avrebbe voluto chiudere nel chiostro tutti i Cristiani, negava ai monaci l'avventura del fuori, perfino del fuori eremitico (vedeva troppi fallimenti).<sup>13</sup> Per «piangere» bastava il dentro del cenobio.

<sup>10</sup> J. LECLERCQ, *Diversification et identité dans le monachisme au XII<sup>e</sup> siècle*, «Studia monastica», 28, 1986, pp. 61-74.

<sup>11</sup> *Consuetudines Cartusiae*, 20, 80, ed. Un Chartreux [M. LAPORTE], 1984, SC 313, pp. 206-210, 286-294.

<sup>12</sup> *Regula*, 5, 9, 48, ed. I. BECQUET, 1965, CC. *Cont. med.* 8, pp. 73-74, 75, 76, 90.

<sup>13</sup> Sul passo e sul contesto del passo, cfr. G. CRACCO, *Bernardo e i movimenti ereticali*, in *Bernardo cisterciense. Atti...*, Spoleto 1990, pp. 165-186, partic. 172-173. Bernardo, come già Romualdo secondo la *Vita* di Pier Damiani, intendeva «convertire tutto il mondo in un eremo», quando, al suo tempo un Pietro il Venerabile difendeva il monaco-pastore: *episcopari monachos nostros nec novum nec admirabile nobis est* (MICCOLI, *I monaci*, cit., pp. 59-74). Prova dell'acceso *débat* allora in corso *sur le sacerdoce des moines* (così suonava il titolo di un contributo di R. FOREVILLE - J. LECLERCQ, comparso in «Studia Anselmiana», 41, 1957).

L'avvento dei Mendicanti, ossia di un'esperienza religiosa bilanciata tra il fuori e il dentro, secondo la nota testimonianza di Jacques de Vitry a proposito dei Minori («Durante il giorno entrano nelle città e nei villaggi, adoperandosi attivamente per guadagnare altri al Signore; la notte ritornano negli eremi o in qualche luogo solitario per attendere alla contemplazione»),<sup>14</sup> sospinse ulteriormente i monaci ad attestarsi dentro il monastero, al riparo da un mondo —il mondo delle città e dei poteri forti del Tardo Medioevo— che è poco dire profano, irriverente e scristianizzato, insomma una tentazione intollerabile. In pieno Quattrocento, lo stesso monachesimo riformato finì per guardare alla *cura animarum* come a un *taedium* da fuggire, addirittura come un tradimento radicale del proprio *status*:<sup>15</sup> segno del divorzio in atto tra monachesimo e mondo.<sup>16</sup>

Lo strutturarsi, in epoca moderna, di una Chiesa clericale, con conseguente richiamo di monaci al dovere della missione e dello stesso ministero parrocchiale, non indebolì mai l'idea che il luogo ideale del monaco restava il monastero. No, il monaco non è colui che sta nel mondo: il monaco è colui che sta in Dio; e Dio si trova dentro.

2. Sennonchè, accanto a queste e ad altre testimonianze che sembrano fissare oggettivamente il monaco dentro per isolarlo e proteggerlo dal mondo tentatore, esistono testimonianze che mostrano il monaco fuori del monastero, a contatto con il mondo, impegnato a combattere una sua battaglia in mezzo agli uomini, come se anche al monaco fosse connaturato lo stare fuori. Antonio, il modello di ogni monaco, è presentato come un seguace di quegli Apostoli che lasciarono tutto non per nascondersi o chiudersi dentro, ma per seguire Cristo (*et secuti sunt Salvatorem*). In concreto, Antonio scelse sì di ritirarsi fuori della città (*extra municipium*) per coltivare meglio la sua sete di Dio (*studio deifico vacans*), ma poi andava spesso in giro —come un'ape che passa di fiore in fiore— per far visita a uomini santi e anche rientrava altrettanto spesso in città per incontrarsi con persone buone. E' vero che gran parte della

<sup>14</sup> R. B. C. HUYGENS, *Lettres de Jacques de Vitry (1160/1170-1240), évêque de Saint Jean d'Acre*, Leiden 1960, pp. 71-78, partic. 75-76 (la lettera è dell'ottobre 1216).

<sup>15</sup> G. CRACCO, *Fu davvero Ludovico Barbo l'autore del «De initiis?»*, «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», 19, 1983, pp. 420-430, partic. 425-426.

<sup>16</sup> In età moderna il perno della Chiesa fu rappresentato dal prete curato: cfr. G. MICCOLI, «Vescovo e re del suo popolo». *La figura del prete curato tra modello tridentino e risposta controrivoluzionaria*, in *Storia d'Italia Annali* 9. *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a c. di G. CHITTOLINI e G. MICCOLI, Torino 1986, pp. 881-928.

sua vita Antonio la trascorse dentro (rimase vent'anni in solitudine, «senza mai uscire e senza mai farsi vedere»); è vero che giunse a teorizzare il rifiuto della *peregrinatio*, dell'andare fuori (sono i pagani che hanno bisogno di muoversi, anche di passare il mare, per imparare le lettere; ai cristiani basta star fermi, giusta la parola del Signore: «Il regno dei cieli è dentro di voi»). Ma è anche vero che la *Vita* segnala strappi grandiosi, non secondari, a questa regola: come quando, durante le persecuzioni di Diocleziano e Massimiano, sentito che alcuni cristiani erano condotti ad Alessandria per essere martirizzati, Antonio disse: «Andiamo anche noi», e avrebbe voluto affrontare anch'egli il martirio, e non potendo si trattenne a servire i martiri nelle miniere e nelle carceri e a confortarli durante i processi; o come quando, in risposta agli Ariani che tentavano di comprometterlo, acese in città per denunciarli come «gli eretici ultimi, i precursori dell'Anticristo», e si mise a insegnare al popolo le verità di fede affrontando con calma l'assalto della folla osannante («forse che questi potrebbero essere più numerosi dei demoni contro i quali combatto sul monte?»).<sup>17</sup> Dunque, almeno in certi frangenti, quando era in gioco la Verità, il monaco poteva, e anzi doveva, stare fuori.

Si dirà che il monaco dell'Occidente, dove l'impero si cattolicizzò, dove l'eresia fu combattuta e vinta anche con la forza dello Stato, non fu esattamente come Antonio. Ben altro fu il senso della sua scelta di perfezione: frapporre una distanza incolmabile tra sé e il mondo, anzi tra sé e il *saeculum*. Non per nulla Agostino definì i monaci come *secretissimi penitus ad omni hominum conspectu*;<sup>18</sup> le piccole isole divennero il luogo privilegiato per lo stare dentro; i modelli più invocati furono quelli di Elia ed Eliseo, ossia di due eroi della vita solitaria, e prima ancora quello di Abramo obbediente al comando del Signore: *Egredere de terra tua et de cognatione et de domo patris tui*. Non per nulla, insomma, vinse «l'ideale della separazione».<sup>19</sup> Ma è ben noto che proprio da questo monachesimo «separato» —specie da quello di Lérins, l'isola

<sup>17</sup> *Vita Antonii*, Testo critico a c. di G. J. M. BARTELINK, Milano 1974, 2 (p. 8), 3 (pp. 10, 12), 4 (p. 14), 20 (p. 48), 46 (pp. 94, 96), 69-70 (pp. 134, 136). Del resto, uomini come Antonio, *etsi absconsi operati fuerint, etsi satagerint volentes latere, sed Dominus eos ut lucernam omnibus ostendit, ut sic audientes sciant quanta possunt mandata, et scientes dirigant se, et zelum habeant viae virtutis deificae* (93, p. 176). Sui rapporti tra «deserto» e «mondo» (il dentro e il fuori dell'antico monachesimo), cfr. da ultimo P. BROWN, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988, pp. 213 ss.

<sup>18</sup> S. PRICOCO, *L'isola dei Santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma 1978, p. 133.

<sup>19</sup> Su questi aspetti, cfr. PRICOCO, *L'Isola dei Santi*, cit., pp. 131-144.

dove si erano rinchiusi non pochi membri «fuggitivi» dell'aristocrazia gallo-romana— uscirono parecchi vescovi che diedero un'impronta decisiva alle diocesi galliche del V-VI secolo: segno che, quando la congiuntura lo richiedeva, il dentro assoluto non precludeva e anzi incoraggiava il fuori della missione,<sup>20</sup> al punto da profilare, nell'ideologia e nella prassi, un'ecclesiologia sostanzialmente incentrata sul monachesimo.

E l'irlandese Colombano? Colui che si può definire il modello di un nuovo monachesimo (un modello che incontrò schiere di seguaci) non si limitò a lasciare il suo stesso monastero e a farsi *peregrinus* sul continente *pro amore Christi*, per obbedire fino in fondo e fino al «paradosso» (*das Paradox einer 'stabilitas in peregrinatione'*) al comando del Signore ad Abramo (*coepit peregrinationem desiderare, memor illius Domini imperii ad Abraham*); ma scelse di proposito, come se fosse implicito al suo *status* monastico, l'annuncio del Vangelo e la missione in mezzo alle genti: *Mei voti fuit gentes visitare, et evangelium eis a nobis praedicari.*<sup>21</sup> In Occidente, complice la grande crisi tardoantica, c'erano sempre meno città da fuggire, e sempre più «deserti» e campagne da conquistare: questo giustificava il peregrinare fuori dei monaci irlandesi e dei tanti monaci che incisero in senso missionario e culturale nei primi secoli del Medioevo.<sup>22</sup>

Il diffondersi, certo non prima dell' VIII secolo e in rapporto con l'avanzare della famiglia carolingia, del monachesimo di tipo benedettino farebbe pensare a un perentorio riflusso dentro il chiostro, a una nuova età di «separazione». Per questo, infatti, questo monachesimo finì per essere preferito dai potenti del secolo: perchè sapeva stare al suo posto, cioè dentro; e perchè non appariva poi così avverso al mondo, al punto da negarlo *in toto* o da demonizzarlo.<sup>23</sup> Ma proprio il fatto di aderire alla regalità e ai suoi complessi disegni di espansione politico-religiosa finì per conferire ai monaci di S. Benedetto un ruolo oggettivamente missionario, accanto o a surrogazione

<sup>20</sup> PRINZ, *Frühes Mönchtum*, cit., pp. 59 ss. (*Lerinum als Schule gallischer Bischöfe*).

<sup>21</sup> IONAS, *Vita Columbani*, I, 4, ed. B. KRUSCH, 1905, in *MGH. SS. rer. german. in usum schol.*, p. 159 (cfr. anche la trad. e il commento di A. DE VOGÜÉ, *Vie de Saint Coloman et de ses disciples* (Abbaye de Bellefontaine 1988); SANCTI COLUMBANI, *Opera*, ed. by G. S. M. WALKER, Dublin 1957 (*Scriptores Latini Hiberniae*, 2), p. 30; A. ANGENENDT, *Monachi peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellung des frühen Mittelalters*, München 1972 (*Münstersche Mittelalter-Schriften*, 6), pp. 137-138; J. LECLERCQ, *Mönchtum und Peregrinatio im frühen Mittelalter*, «Römische Quartalschrift», 55, 1960, pp. 212-225, partic. 217.

<sup>22</sup> PRINZ, *Ascesi e cultura*, cit., pp. 57 ss. («Monachesimo e missione»).

<sup>23</sup> E' la tesi del PRINZ, *Ascesi e cultura*, cit., pp. 37-38.

di quello dei vescovi: senza di loro sarebbe stata impossibile la cristianizzazione dei grandi territori a est del Reno e a nord del Danubio, ossia di gran parte dell'Europa centrale.<sup>24</sup>

L'ambiguità di un monachesimo, che per sua natura avrebbe dovuto curare il dentro e invece si trovò a essere pilastro portante di un sistema politico (né più né meno dei vescovi), si rivelò appieno in età postcarolingia quando la «dissoluzione dello Stato» costrinse le abbazie a provvedere da sole alla propria sopravvivenza: nella *Cronaca di Novalesa* uno degli eroi centrali è il monaco Valtario, «esempio magnifico di obbedienza e di attaccamento alla Regola» dentro il monastero, ma anche pronto a uscire fuori e a far strage dei ladroni che avevano sottratto le provviste dei monaci;<sup>25</sup> Abbone ed Elgaldo di Fleury invocano l'intervento dei re per salvare il pericolante monachesimo;<sup>26</sup> e l'immersione dei monaci nel secolo è tale da motivare la comparsa di eretici (certi eretici del Mille) pronti a riscoprire il dentro con il rifiuto di ogni esterioresità: *quasi monachi apparebant*.<sup>27</sup>

In pieno secolo XII, la realtà dei monaci, specie dei Cluniacensi, che vivono fuori, *in civitatibus et castellis et similibus locis*, e in quanto fuori si occupano di *saecularia* (*iudicant, regunt, tuentur... leges suis terris et hominibus imponunt, quae omnia saecularia et minus religiosa esse videntur*), appare tutt'altro che in contraddizione stridente con il dentro imposto dalla Regola di Benedetto, il quale non poteva prevedere e ordinare tutto (*nam multa sunt quae ipsius regulae conditor non posuit*): bastava che il tutto fosse fatto con la dovuta *discretio*, e non per *cupiditas* o per *voluntas* dei monaci ma per un servizio agli altri, specie ai deboli e ai poveri (*propter servorum et hospitum utilitatem, pauperum necessitati et utilitati consulere*).<sup>28</sup> Del resto anche Ponzio, l'interprete dell'«altra Cluny», pensava a un monachesimo «né liturgico né sacerdotale, bensì penitenziale», attivo e implicato nella vita della gente, pieno di opere anche materiali (fece costruire un ponte su un fiume), consolatore e

<sup>24</sup> Cfr. *supra*, nota 22.

<sup>25</sup> *Cronaca di Novalesa*, II, 11-12, a c. di G. C. ALESSIO, Torino 1982, pp. 104-112.

<sup>26</sup> ABBONIS ABBATIS FLORIACENSIS, *Apologeticus ad Hugonem et Rodbertum reges Francorum*, in *PL* 139, col. 468; G. CRACCO, *Spunti storici e storiografici in Elgaldo di Fleury (a proposito di una recente edizione)*, «Rivista storica italiana», 81, 1969, pp. 118-132.

<sup>27</sup> G. CRACCO, *Gli eretici nella 'societas christiana' dei secoli XI e XII*, in *La cristianità dei secoli XI e XII in Occidente. Coscienza e strutture di una società. Atti...*, Milano 1983 pp. 339-373, partic. 354.

<sup>28</sup> *Libellus de diversis ordinibus et professionibus qui sunt in Aecclesia*, II, ed. G. CONSTABLE and B. SMITH, Oxford 1972, pp. 40, 42.

redentore, bilanciato tra il dentro eremitico e il fuori del servizio agli uomini.<sup>29</sup>

Il fuori, a partire dai primi del Duecento, fu poi avvocato nelle mani dei nuovi ordini mendicanti; ma i monaci, per quanto in ritirata, furono tutt'altro che esclusi per sempre. Nel 1434, Ludovico Barbo poté scrivere da Basilea ai Padri della sua congregazione riuniti in capitolo generale un autentico inno alla pastoralità: *non tedeat laborem de ovibus; mil magis acceptum est Deo quam obsequium sollicitudinis pastoralis*; e fu ben lieto di diventare vescovo.<sup>30</sup>

Dunque, l'esistenza, all'interno del monachesimo, di due tradizioni, l'una orientata al dentro e l'altra al fuori, l'una ostile al mondo in quanto tentazione e l'altra dal mondo non aliena per l'ansia di missione, appare per lo meno scontata. Scontato è anche il fatto che il prevalere dell'una o dell'altra tradizione non dipende soltanto dalla volontà dei monaci ma anche dal peso delle strutture: ad esempio, sui «presupposti politici e sociostrutturali del monachesimo in Gallia nei secoli V e VI» sono state scritte pagine fondamentali.<sup>31</sup> Molto si sa anche sul monachesimo di altre aree dell'Occidente altomedievale, e ovviamente del centro-Italia, la patria di due protagonisti d'eccezione: Benedetto e Gregorio Magno. Ma forse si può aggiungere ancora qualche rilievo proprio a proposito di questi due Padri del monachesimo: che cosa significava, per loro, il fuori del monaco?

3. C'è da restare sorpresi di come la *Regula Benedicti* e il secondo libro dei *Dialogi* di Gregorio Magno siano stati spesso sovrapposti come se si trattasse, in entrambi i testi, della stessa persona. E invece basta partire dal lessico per renderci conto delle notevoli differenze tra il Benedetto della *Regula* e il Benedetto dei *Dialogi*. Nella *Concordanza verbale* della *Regula* mancano termini come *miracula*, *signa*, *virtutes* (nel senso di azioni taumaturgiche), che invece abbandonano nell'*Index verborum* dei *Dialogi*.<sup>32</sup> Ed è naturale: i *Dialogi* sono appunto la narrazione dei «miracoli dei Padri Italici», non una serie di istruzioni per chi desidera muovere i primi passi sulla strada senza fine della perfezione (*hanc minimam inchoationis regulam*).<sup>33</sup> Però altri termini — come

<sup>29</sup> Sul monachesimo di Ponzio, sperimentato nel *monasterium* di Campese sopra Bassano, cfr. G. CRACCO, *Religione, Chiesa, Pietà*, in *Storia di Vicenza, II. L'età medievale*, a c. di G. CRACCO, Vicenza 1988, pp. 359-425, partic. 387-390.

<sup>30</sup> I. TASSI, *Ludovico Barbo (1381-1443)*, Roma 1952, pp. 152 ss.

<sup>31</sup> Si veda il cap. II del lavoro del PRINZ, *Ascesi e cultura*, cit., pp. 30 ss.

<sup>32</sup> Cfr. *RB*, ed. cit., SC 182, pp. 679 ss.; *Dialogi*, ed. cit., SC 265, pp. 229 ss.

<sup>33</sup> *RB*, 78, ed. cit., SC 182, p. 674.

*saeculum*, *aetas*, *mundus* e simili—, pur essendo comuni ai due testi, sono usati in accezioni distinte se non contrapposte.<sup>34</sup> In particolare, la voce *saeculum* compare di rado nella Regola, e solo in due casi con senso «separativo» (uno degli *instrumenta bonorum operum* è appunto *saeculi actibus se facere alienum*); mentre nei *Dialogi* è il versante negato di tutti i protagonisti dell'opera (dei *viri Dei*, appunto, *qui praesens saeculum tota mente reliquerunt*), il tempo da lasciare dietro le spalle in attesa della fine (*quia iam conspicimus defluxisse*).<sup>35</sup> Già dal lessico, quindi, risulta che il fuori del monaco è diversamente condannato nei due testi: in termini radicali nei *Dialogi*, in termini «discreti» nella Regola.

E poi ci sono i contenuti. Sarebbe improprio ripercorrere puntualmente tutti i passi confrontabili dei due testi; improprio e forse scorretto, data la diversità del genere letterario che li distingue. Ma alcuni nodi vanno segnalati. Ad esempio, si può dire con sicurezza che la Regola, pur incentrata sul dentro del monaco, non condanna decisamente il fuori da cui il monaco proviene; anzi, ricorre non di rado al fuori per modellare il dentro. Così il monaco, quando si rivolge a Dio nella preghiera, si ricordi al meno di come si inchinava di fronte agli *homines potentes* del secolo per ottenere qualcosa: *cum humilitate et reverentia*.<sup>36</sup> Il vivere dentro non viene presentato come uno strappo traumatico rispetto alla vita fuori: colui che entra nel monastero troverà il *nihil asperum*, *nihil grave*; e se ugualmente non saprà adattarsi, può ritornare indietro: nel caso voglia riprovare, sarà accettato fino a tre volte.<sup>37</sup> Non parliamo della persistenza dentro di certe consuetudini di fuori, come il *balnearum usus* e l'autodifesa armata (i monaci circolanti con i *cultelli*).<sup>38</sup> Si rinforza in sostanza l'idea che il monastero prefigurato nella Regola sia la ritrascrizione, con finalità diverse, di una tipica *villa* profana tendenzialmente autopragica: residenza, chiesa, biblioteca, terme, laboratori, possessi fondiari, protezione militare, inquadramento istituzionale entro i soprastanti poteri ecclesiastici e laici tramite il *patronus* (in questo caso l'*abbas*, il padre, unico responsabile di tutta la comunità).<sup>39</sup>

<sup>34</sup> Vd. nota precedente.

<sup>35</sup> *RB* 4, ed. cit., *SC* 181, p. 456; *Dialogi*, Prol. 6, ed. cit., *SC* 260, p. 14; IV, 60, *SC* 265, p. 200.

<sup>36</sup> *RB* 20, ed. cit., *SC* 182, p. 536.

<sup>37</sup> *RB*, *Prol.*, 46, ed. cit., *SC* 181, pp. 422-423; 29, *SC* 182, p. 554.

<sup>38</sup> *RB*, 36, 22, 55, ed. cit., *SC* 182, pp. 570, 540, 622 (il *cultellus* fa parte del corredo del monaco).

<sup>39</sup> *CRACCO*, *Gregorio Magno interprete di Benedetto*, cit., pp. 29-30 (con nota 55).

Dunque, la Regola non «demonizza» il fuori del monastero: semplicemente lo trapianta dentro: perchè dentro è più facile redimerlo; dentro è più facile il servire Dio (*dominici schola servicii*).<sup>40</sup> Ma è implicito che i luoghi (*officina*) in cui si possono compiere le «buone opere» non sono soltanto i *claustra monasterii* con la *stabilitas in congregatione*: anche vivendo fuori si può amare Dio ex toto corde, tota anima, tota virtute, e il prossimo come se stessi.<sup>41</sup> Anzi, non essendo il fuori il male assoluto, la tentazione diabolica irrimediabile, non sorprende che la Regola non preveda, almeno eccezionalmente, il confronto obbligato con lo stesso fuori in termini di missione. Il monaco della Regola è tutto fuori che un pastore; perfino il prete che entra in monastero deve fare il monaco e non il prete: per non turbare, con i compiti della *cura animarum*, i meccanismi delicati della comunità.<sup>42</sup>

Ben altro e specularmente antitetico, invece, il contenuto del secondo libro dei *Dialogi*. Qui il fuori è negato e respinto con un radicalismo che non ammette ricordi o recuperi fin dall'esordio: i verbi che campeggiano per connotare la *conversio* di Benedetto sono *despicere, relinquere, recedere, retrahere*: e l'oggetto è sempre il «mondo» con le sue lusinghe e vanità, visto pertanto come la tomba dell'anima, una trappola infernale, un precipizio senza fondo.<sup>43</sup> Benedetto non lascia questo mondo (ossia la *domus* paterna, le ricchezze e la carriera) per entrare nell'altro mondo, quello dei cenobiti, per *militare sub regula vel abbate*,<sup>44</sup> ma per essere senza mondo, abbracciare la solitudine dei *deserta*, e de *deserta* affrontare l'*asperum* e il *grave* al massimo grado, ossia la fame, le privazioni, le tentazioni, gli assalti del diavolo, fino a ridursi come una bestia: una bestia che non ha né casa, né chiesa, né beni, né armi, né cultura, e men che mai il *balnearum usus* prevista dalla Regola; ma che conosceva l'arte di *habitare secum*, ossia di tener fisso lo sguardo in Dio (*in superni spectatoris oculis*).<sup>45</sup>

<sup>40</sup> *RB, Prol.*, 45, ed. cit., SC 181, p. 422.

<sup>41</sup> *RB*, 4, ed. cit., SC 181, pp. 456, 464.

<sup>42</sup> *RB*, 60, 62, ed. cit., SC 182, pp. 634-636, 640-642 (l'atteggiamento delle Regola nei confronti dei preti ha tuttavia sfumature diverse). E' vero che *die Geschichte des benediktinischen Mönchtums ist zu einem wichtigen Teil die Geschichte der christlichen Mission*, ma questo non significa che il Benedetto della Regola sia stato un predicatore del Vangelo, pur *ohne Kanzel* (B. JASPERT, *Studien zum Mönchtum*, Hildesheim 1982, *Regulae Benedicti Studia Supplementa* 7, pp. 79-92, partic. 91-92).

<sup>43</sup> *Dialogi*, II, *Prol.*, ed. cit., SC 260, p. 126.

<sup>44</sup> Come si dice in *RB*, 1, ed. cit., SC 181, p. 436 (*primum coenobitarum, hoc est monasteriale, militans sub regula vel abbate*).

<sup>45</sup> *Dialogi*, 3, ed. cit., SC 260, p. 142: *Tunc ad locum dilectae solitudinis rediit, et solus in superni spectatoris oculis habitavit secum*.

Dunque, «interpretando» Benedetto, Gregorio comincia con il separarlo dal fuori, con lo scavare un solco incolmabile tra il mondo e la sua scelta monastica: avesse continuato a vivere fuori, o anche, uscendo dal mondo avesse conservato in qualche modo la memoria o le «forme», mai avrebbe potuto *habitare secum* in rapporto con Dio. Ma proprio perchè il fuori, cioè il mondo, era tutto nella signoria del male, e quindi tutto da redimere, Gregorio non lascia che Benedetto rimanga troppo a lungo avvolto nella sua solitudine. Lo riporta fuori nel mondo; lo colloca in alto, come una lampada posta sul candelabro, perchè sia luce al mondo e guida agli uomini (*in exemplum hominibus*). Perciò gli manda un prete (si noti: un prete), per dirgli (lui non lo sapeva) che era Pasqua e che la Pasqua comportava lo stare insieme e godere insieme l'annuncio del Risorto (*Scio quod Pascha est, quia videre te merui*, avrebbe risposto Benedetto). Da allora, pur continuando a restare nei *deserta*, Benedetto, a detta di Gregorio, non conobbe più soltanto solitudine: certi pastori, che per il suo aspetto selvaggio l'avevano scambiato per una bestia, conoscendolo meglio capirono di essere loro delle bestie e si convertirono a Dio (*ad pietatis gratiam a bestiali mente mutati sunt*).<sup>46</sup>

Le differenze tra i due testi in questione, sempre in rapporto alla concezione del dentro e del fuori monastico, potrebbero essere ulteriormente chiarite sulla base dei contenuti rispettivi; ma poichè, proprio sulla base dei contenuti, permane l'obiezione di chi ne rovescia il significato riducendo per un verso (se non cancellando) la novità dei *Dialogi* («materia per così dire brutta» di cui Gregorio si sarebbe servito in ordine al bisogno preminente della catechesi) e dilatando per l'altro verso il significato della Regola (che Gregorio stesso avrebbe menzionato come a coronamento dell'esperienza di Benedetto, conferendole «un valore di messaggio ed eredità spirituali»),<sup>47</sup> sarà utile uscire dal solco precario dell'analisi interna per individuare almeno per cenni lo scenario entro cui i due testi medesimi si possono collocare. Quali condizioni di fondo, in altri termini, giustificerebbero la diversa collocazione del ruolo del monaco (insisto nel credere che sia diversa) nella Regola e nei *Dialogi*?

4. L'incertezza, ancora persistente, sui dati storici relativi a Benedetto (quando si «convertì»; quando scrisse la Regola, se pure la scrisse) ha scoraggiato una lettura della sua esperienza in rapporto agli eventi politico-militari del

<sup>46</sup> *Dialogi*, II, 1 (6-8), ed. cit., SC 260, pp. 134, 136.

<sup>47</sup> Sono tesi predominanti: cfr. P. BOGLIONI, *Gregorio Magno, biografo di Benedetto*, in *Atti del 7° Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo*, I, Spoleto 1982, pp. 185-229, partic. 189, 223-224.

suo tempo. Da questo punto di vista si sa molto di più su Cassiodoro. Non potremmo pertanto decidere se, nel contesto del regno di Teodorico, la scelta di Benedetto per l'asceti monastica significò «conquista, per improvvisa folgorazione, di una nuova e ignota realtà spirituale», oppure «il recupero, convinto e definitivo, di una visione cristiana» coincidente con l'affrancamento dai problemi e pressioni del fuori.<sup>48</sup> Ci sono tuttavia nella Regola appunti che fanno propendere per un'ulteriore, terza ipotesi.

Ad esempio, la Regola non rifiuta, e anzi consolida, la realtà della Chiesa dei vescovi, inserendo disciplinatamente, pur con un diverso ruolo, non già contrapponendo, il monastero dentro il tessuto della diocesi. Si può persino intravedere la proposta di un'asse vescovi-abati inteso a potenziare la stessa diocesi.<sup>49</sup> Parimenti, la Regola non rifiuta, e anzi disciplina, il rapporto con i *nobiles* (i *nobiles*, è pensabile, delle province italiche), i quali possono pertanto guardare al monastero come a un'articolazione ulteriore della propria potenza. In altri termini, ai *nobiles* si dischiude l'opportunità di alimentare i quadri del monachesimo, specie di esprimere gli abati, così come da tempo avevano l'opportunità di alimentare i quadri del clero e di esprimere i vescovi.<sup>50</sup> Ma il nesso previsto dalla Regola, da un lato con i vescovi e dall'altro con i *nobiles* prefigura senza dubbio un'accoglienza piena delle tendenze di fondo riscontrate dentro la società italica dell'epoca gotica e bizantina, ossia di quel rafforzamento dell'«asse vescovi-aristocrazie locali» che avrebbe rapidamente portato verso un sempre più consistente «regionalismo».<sup>51</sup>

Si può anche dire che Benedetto —figlio, non a caso, dell'aristocrazia di provincia— avrebbe concepito la sua Regola in rapporto a una Chiesa e a una società di *nobiles* locali che, deluse della «grande politica», stanche di seguire gli interessi «romani» (era l'epoca, prima delle convulsioni interne al regno

<sup>48</sup> G. ARICÓ, *Cassiodoro e la cultura latina*, in *Atti della Settimana di studi su Flavio Magno Aurelio Cassiodoro*, a c. di S. LEANZA, Soveria Mannelli (CZ) 1986, pp. 154-178, partic. 158.

<sup>49</sup> *RB*, 62, 64, ed. cit., *SC* 182, pp. 642, 648. Il vescovo del luogo è chiaramente coinvolto nella vita del monastero, specie nel momento cruciale della scelta dell'abate Vd. del resto anche DE VOGÜÉ, *Introduction* alla *RB*, *SC* 181, pp. 54-55. Lo stesso Autore aveva in precedenza notato che, rispetto alla *Regula Magistri*, nella *RB* *le statut ecclésiastique du monastère a progressé* (p. 52).

<sup>50</sup> Si veda in proposito l'importante disposizione in *RB*, 59, ed. cit., *SC* 182, pp. 632, 634, *De filiis nobilium aut pauperum qui offeruntur*, che divenne la valvola sia della successiva aristocraticizzazione del monastero sia della sua crescita patrimoniale.

<sup>51</sup> Lellia CRACCO RUGGINI, *Società provinciale, società romana, società bizantina in Cassiodoro*, in *Atti della Settimana di Studi su Flavio Magno Aurelio Cassiodoro*, cit., pp. 245-261, partic. 256.

gotico, e poi dell'incipiente riconquista dell'Italia da parte di Gustiniano), pensano di isolarsi e consolidarsi *in loco* non trovando altro «cemento» che quello religioso e altro «patriottismo» che quello cristiano. Il monachesimo —anzi un monachesimo di tipo cenobitico e con quella Regola «discreta»— sarebbe stato perfettamente funzionale a quella Chiesa e a quella società: nella misura in cui poteva assorbire tante spinte negative e centrifughe tipiche di un mondo in trasformazione (suo compito era reinquadrare e «risocializzare» elementi in crisi), e in cui poteva contribuire, con la sua massiccia presenza, a occupare (e quindi cristianizzare) lembi importanti non solo della città ma anche del territorio (in questa luce può essere intesa la fondazione di Montecassino, nonchè quella dei 12 piccoli monasteri a Subiaco). Ecco perchè la conversione di Benedetto, almeno come risulta implicitamente dalla Regola, non si può configurare né come gesto profetico né come fuga dai disagi del secolo: essa è pienamente coerente con il secolo, organica con le sue tendenze profonde. Anche dentro il monastero Benedetto resta figlio della Chiesa dei vescovi e dell'aristocrazia locale, e continua a coltivare i «contatti con il mondo esterno».<sup>52</sup> Secondo la Regola, il monaco deve sì privilegiare, e in maniera assoluta, il dentro; ma un dentro che in sé riepiloga tutto il fuori possibile.

Proviamo ora a saggiare lo sfondo politico-militare dei *Dialogi*. E' quasi pleonastico osservare che l'Italia di Gregorio Magno papa non è più l'Italia di Benedetto e della sua Regola. Di mezzo ci sono stati eventi decisivi: la lunga e distruttiva guerra greco-gotica, la mortificante, per quanto breve, restaurazione bizantina, l'invasione dei Longobardi con tutto il relativo contorno di stragi spoliazioni e carestie, insomma uno sconvolgimento radicale di quel binomio vescovi-aristocrazie locali che sembrava vincente nella prima metà del VI secolo anche grazie al favore dei soprastanti regimi. Ciò che più conta, peraltro, non è l'elenco delle diversità «possibili», ma quello delle diversità «registrate» all'interno dei *Dialogi* e soprattutto in rapporto alla figura di Benedetto.

Da questo punto di vista, si possono segnalare alcuni dati: in primo luogo, l'assoluta inimicizia tra gli asceti esaltati da Gregorio (meglio chiamarli *virii Dei*), compreso Benedetto, e i regimi esistenti, come quello dei Goti di Totila (che rimase «crudele» nonostante i moniti dello stesso Benedetto) e quello dei Longobardi (che non a caso distrussero il monastero di Montecassino); con i Longobardi sembrava anzi già venuta «la fine del mondo».<sup>53</sup> Poi, la precarietà,

<sup>52</sup> K. ZELZER, *Cassiodoro, San Benedetto e la tradizione monastica*, in *Atti della Settimana di Studi su Flavio Magno Aurelio Cassiodoro*, cit., pp. 378-391, partic. 383.

<sup>53</sup> Vedi soprattutto *Dialogi*, II, 15, 17; III, 38, ed. cit., SC 260, pp. 182, 192, 428-430.

per non dire la situazione catastrofica delle diverse Chiese vescovili, nonché dei monasteri: diocesi impoverite, diocesi soppresse, edifici sacri distrutti o lasciati andare in rovina in un contesto crescente di degrado urbano, monasteri saccheggiati, dispersione e abbassamento in livello economico-sociale del clero.<sup>54</sup> Infine, la rottura di ogni solidarietà tra asceti e aristocrazia, nel senso che i nobili sono presentati come l'esatto rovescio dell'asceta proprio in rapporto a Benedetto: quelli si preoccupavano della *domus*, delle *res*, dei *litterarum studia*, andando *per abrupta vitiorum* verso il precipizio; questi, invece, solo di Dio e della *sancta conversatio* che porta a Dio.<sup>55</sup>

Non si intravede, in sostanza, nei *Dialogi* una coesistenza costruttiva tra diocesi e monastero, un'asse vescovi-abati capace di rinforzare la Chiesa locale; semmai si registra l'emergere di un monachesimo eroico, in gran parte extraistituzionale, chiamato a rifondare le stesse Chiese.<sup>56</sup> Neppure si intravede un rapporto solidale, di reciproca coesione e rispetto, tra monastero e società, specie con il mondo dei nobili e dei guerrieri; i quali anzi sono normalmente presentati come negatori e persecutori dello spirito del monastero. Nei *Dialogi* s'intravede piuttosto l'avanzata di un modello monastico che dà per scontato il tramonto della civiltà urbana, dell'episcopato e dei ceti dominanti che la connotavano, e quindi sempre più s'adeguava a un tessuto ormai dissolto, decisamente arretrato, fatto di gente «umile» e bisognosa di conforti e di aiuti materiali, ruralizzato: un modello monastico che non è necessariamente «altro» rispetto a tutto ciò che è fuori, o anzi si mostra in grado di trainare e orientare il fuori. Non per nulla Gregorio reinventò la missione, e avrebbe voluto che tante Chiese locali fossero guidate da vescovi-monaci;<sup>57</sup> non per nulla l'asceta dei *Dialogi*, a cominciare da Benedetto, non resta a lungo nel «deserto» e,

<sup>54</sup> Per questi aspetti, cfr. G. CRACCO, *Chiesa e cristianità rurale nell'Italia di Gregorio Magno*, in *Medioevo rurale. Sulle tracce della civiltà contadina*, Bologna 1980, pp. 361-379, partic. 366-368.

<sup>55</sup> *Despectis itaque litterarum studiis, relicta domo rebusque patris, soli Deo placere desiderans, sanctae conversationis habitum quaesivit* (*Dialogi*, II, Prol., ed. cit., SC 260, p. 126; CRACCO, *Chiesa e cristianità rurale*, cit., p. 365.

<sup>56</sup> CRACCO, *Chiesa e cristianità rurale*, cit., pp. 372 ss.

<sup>57</sup> Ho sviluppato questo aspetto, parlando non solo di una pastorale monastica ma anche di una «pastorale delle cose», in un lavoro di prossima pubblicazione in «Augustinianum» dal titolo *Gregorio Magno e l'Italia settentrionale*. Utile in proposito la serie di studi comparsa in *Gregorio Magno e il suo tempo*, Roma 1991 (*Studia Ephemeridis* «Augustinianum» 33), dove peraltro si nota che dove esisteva, dove era forte (come in Gallia, non in Italia), Gregorio «passava» volentieri attraverso l'episcopato locale: cfr. Luce PIETRI, *Grégoire le Grand et la Gaule: le projet pour la réforme de l'Eglise gauloise*, I, pp. 109-128.

una volta santificato, anzi «ripieno dello spirito di Dio», ascetta di convertire le anime.<sup>58</sup>

Si può dire di più: il modello monastico dei *Dialogi* richiama molto da vicino, soprattutto nella figura di Benedetto, il modello monastico di Colombano, che proprio allora, nel 590, poco prima che Gregorio cominciasse a scrivere i suoi *Dialogi*, aveva fatto irruzione nel continente. Anche Benedetto, come Colombano, è l'asceta della *stabilitas in peregrinatione*, nel senso che si separa dapprima dal mondo e dalla famiglia e poi investe il mondo, da monaco, privilegiando il ruolo del monaco, con forza riformatrice e missionaria. E' pensabile, anzi, che Gregorio abbia colpito Colombano non certo perchè gli fece conoscere (fatto tutt'altro che dimostrato) la Regola di Benedetto (una Regola che per lui e per lo stesso Gregorio doveva apparire per lo meno anacronistica), ma perchè gli offriva un modello monastico straordinariamente affine al suo (non per nulla Colombano interpellò Gregorio circa i monaci che *aut laxantur aut ad deserta fugiunt*, e trovò la sua *Regola Pastorale* —dove l'essere apostoli è preferito alla contemplazione— *melle dulcius*:<sup>59</sup> quel modello monastico che da un lato portò Colombano con i suoi monaci a evangelizzare il continente, e dall'altro spinse Gregorio a inviare nelle isole britanniche un buon numero di monaci sotto la guida di Agostino (la corrispondenza tra le due iniziative è impressionante): tutti monaci *peregrini*, intenti a coniugare il massimo di ascetismo con el massimo di missione, ossia ad allargare da monaci le frontiere della cristianità.

Ma non è il caso di insistere oltre. Le differenze tra la Regola e il secondo libro dei *Dialogi*, ossia tra il monachesimo di Benedettino e quello di Gregorio, sono tali e tante da rendere vano ogni sforzo di ridurle o sfumarle per fare di Gregorio il «biografo» di Benedetto e quindi il tramite decisivo della conoscenza e della diffusione europea della sua Regola. Gregorio Magno —è bene ribadirlo— non poté essere «benedettino» nel senso della Regola<sup>60</sup> (ben altro fu il Benedetto che a lui stette a cuore), e non promosse per nulla l'adozione e la pratica della Regola (ben altro fu il suo modello monastico), che pertanto raggiunse per altri tramiti (ancora in gran parte ignoti) un successo europeo. Resta solo da concludere che, secondo i *Dialogi*, il monaco è sì colui

<sup>58</sup> *Vir Domini Benedictus, Petre, unius spiritum habuit, qui per concessae redemptionis gratiam electorum corda omnium implevit* (*Dialogi*, 8, 9, ed. cit., SC 260, p. 166.

<sup>59</sup> SANCTI COLUMBANI, *Opera*, cit., pp. 8, 10 (*Epistula*, I, 7, 9). Su questa lettera vd. ultimamente, ma per altri problemi, J. F. KELLY, *The Letter of Columbanus to Gregory the Great*, in *Gregorio Magno e il suo tempo*, cit., I, pp. 213-223.

<sup>60</sup> Per la polemica tra O. M. PORCEL e K. HALLINGER, cfr. CRACCO, *Gregorio Magno interprete di Benedetto*, cit., p. 13 (nota 16).

che sta dentro, che realizza al massimo l'*habitare secum*; ma solo temporaneamente: poi deve uscire fuori. Il dentro, in altri termini, è solo la premessa per dilagare fuori e rifondare la Chiesa contro il mondo (chi, nell'Italia di Gregorio Magno, avrebbe potuto rifondare la Chiesa se non il monaco?). Non per nulla il Benedetto dei *Dialogi* è soprattutto un evangelizzatore; e gran parte degli asceti che lo contornano, in primo luogo Equizio, appaiono come dei «forzati» della missione (*de Deo tacere non possum*).<sup>61</sup>

5. Dove deve stare, dunque, il monaco? Dopo l'analisi fin qui condotta bisogna ammettere che la domanda non ha significato se non in rapporto alle strutture. Non esiste un dover essere del monaco, un monachesimo «perenne» e «transtemporale»; esistono piuttosto realtà monastiche più o meno capaci di interpretare i segni dei tempi, e quindi di scegliere in conseguenza. Così, per venire ai nostri giorni, si può capire che un religioso operante in America Latina, Arturo Paoli, dichiara che per i religiosi «la scelta dei poveri non è facoltativa, è strettamente... obbligatoria»,<sup>62</sup> come se il fuori dei poveri (che è pur sempre uno stare nel mondo) fosse l'unica via per vivere dentro.

Il Paoli aggiunge che il senso della vita religiosa va cercato e scorporato in rapporto a una «ipotesi di Chiesa».<sup>63</sup> Appunto, il monachesimo non può essere visto come un corpo separato, ma almeno in rapporto alla Chiesa, al cui «tesoro comune» è tenuto a versare le proprie «ricchezze»;<sup>64</sup> meglio ancora, in rapporto all'uomo, per il quale deve tener acceso (non è questa forse una comprensiva «ipotesi di Chiesa»?) il *desiderium videndi Deum*. Del resto, il vivere dentro o il vivere fuori riguarda gli uomini, non Dio: *nostrum est habere, non Dei*.<sup>65</sup>

<sup>61</sup> *Dialogi*, I, 4 (8), ed. cit., SC 260, p. 44.

<sup>62</sup> A. PAOLI, *Presenza di vita religiosa oggi in America Latina*, in *Monaci ieri e oggi*, Sotto il Monte - Bergamo 1981, pp. 177-191, partic. 190.

<sup>63</sup> PAOLI, *Presenza di vita religiosa*, cit., p. 178.

<sup>64</sup> E' un'espressione di J. LECLERCQ, *Pour une histoire humaine du monachisme au Moyen Age*, «Studia Anselmiana», 41, 1957, pp. 1-7, partic. 7.

<sup>65</sup> ISIDORI, *Sententiarum*, I, 6, 7, in *PL* 83, coll. 547-548.