

LO SPIRITO DELLA PROFEZIA NEL MONACHESIMO ANTICO

M. C. Paczkowski

Le motivazioni della ricerca, i cui risultati vengono presentati in questo articolo, si possono ricondurre a due fattori. Uno trae origine da un suggerimento di M. Van Parys. Questo noto studioso in un articolo apparso sull'*Irénikon* rilevava che il carisma profetico nella storia del monachesimo merita uno studio approfondito¹. Accogliere questa sorta di sfida mi è sembrato particolarmente importante in vista del secondo anno di preparazione al grande Giubileo, in cui si rifletterà sulla Persona dello Spirito santo che agisce nella Chiesa “attraverso molteplici carismi, compiti e ministeri da lui suscitati”².

L'uso del termine “profezia” e delle denominazioni simili appare estremamente vario nel discorso cristiano³. Indubbiamente nella Chiesa antica il carisma profetico era vivo ma anche particolarmente problematico. Basta pensare alle concezioni profetiche nel montanismo nascente⁴ che hanno urtato la grande Chiesa e sono state giudicate contrarie alla fede. Ciò non preclude il fatto che si possono scoprire alcune relazioni significative tra profetismo cristiano e monachesimo, dato che quest'ultimo non di rado si rivela come forma “istituzionalizzata di profetismo”⁵. I monaci erano considerati tipi dei “veri e autentici cristiani” e costituivano la “forza vitale” del cristianesimo in quanto archetipi della pietà e modelli di perfezione.

1. Cf. M. Van Parys, “Abba Silvain et ses disciples. Une famille monastique entre Scété et la Palestine à la fin du IV^e et dans la première moitié du V^e siècle”, *Irénikon* 61 (1988) 478 nota 99.

2. *Tertio millennio adveniente* 45: AAS 87 (1995) 33.

3. Cf. P. Vallin, “Prophétisme-II”, *DSp* 12/2, 2434.

4. Il movimento, sorto in Frigia nella seconda metà del II secolo per opera di Montano, si autodefinì la “nuova profezia”. Il montanismo è stato definito la “crisi più pericolosa del primo cattolicesimo” (cf. C. Andresen, *Die Kirchen der alten Christenheit*, Stuttgart 1971, 110). Sembra che esso tragga origine dal disagio di alcuni cristiani per una vita cristiana nella quale l'ansia escatologica e il fervore spirituale dei primi tempi sembravano allentati (cf. B. Aland, “Montano-montanismo”, *DPAC* 2, 2299). Il montanismo si affermò come una contestazione della Chiesa cattolica nella quale sembrava che i carismi e lo Spirito profetico fossero soffocati.

5. R. Manselli, “Profetismo”, *DIP* 7, 972.

La presenza del carisma profetico nel monachesimo

Della profezia, che veniva vista nel suo valore di esortazione, di avvertimento, di consiglio di vita in relazione all'insegnamento del Signore e nel senso di preannuncio di cose future, si ebbero manifestazioni in tutti i momenti storici della Chiesa primitiva. Analizzando l'evoluzione di questo fenomeno, alcuni studiosi odierni sono propensi ad affermare che "il montanismo fu l'ultimo grande bagliore del profetismo nella Chiesa"⁶. Un bagliore che però rischiò di trascinare nel discredito la profezia stessa. Ciononostante ci sono buoni motivi per ipotizzare una sopravvivenza di questo carisma che nelle sue manifestazioni eterodosse fu combattuto e eliminato. E se questo fenomeno sopravvisse nella Chiesa di Dio, un luogo privilegiato di tale presenza si è rivelata la vita monastica. E ciò perché gli elementi che caratterizzano il profetismo biblico-cristiano possono essere accomunati a quelli del movimento monastico.

L'azione dello Spirito santo

La vita della Chiesa, specie nell'ambito della riflessione teologica e dell'esperienza di fede orante, ha sempre concentrato la propria identità e il suo interesse sulla verità dello Spirito santo. In questa riflessione si indicò anche il principio secondo cui si intravede la presenza dello Spirito e il suo operare tramite la potenza profetica. L'affermarsi del monachesimo corrisponde all'epoca della riflessione particolarmente intensa sulla persona del Paraclito. La grande Chiesa cercava il linguaggio più adatto per esprimere la propria fede nello Spirito e fu allora che apparvero i grandi trattati pneumatologici, redatti ad esempio da Basilio di Cesarea e da Ambrogio di Milano. E qui forse bisognerebbe cercare la causa, perché il ruolo dello Spirito appare così chiaro nella riflessione spirituale e organizzativa del monachesimo. Dalle considerazioni sull'opera dello Spirito divino nei "padri" e negli "anziani" deriva il valore eccezionale dato alle loro sentenze, considerate veri oracoli. Si potrebbe ritenere che le considerazioni sul carisma profetico nell'ambiente ascetico maturarono come uno strascico della questione pneumatologica.

Per la tradizione teologica i profeti sono portatori dei doni dello Spirito santo e sono assistiti da lui⁷. E' significativo che, ad esempio, Basilio

6. G. Friedrich, "προφήτης κτλ.", *GLNT* 11, 652. L'opinione ripetuta da H. Cothenet, "Prophétisme dans le Nouveau Testament-VIII. Le déclin du prophétisme", *DBS* 8, 1335.

Magno trasferisce sulla persona del profeta anticotestamentario quanto considera ideale per ogni vero cristiano⁸. Il Cappadoce descrive le peculiarità di questo carisma “che lo Spirito distribuisce”⁹.

Il profetismo monastico appare come una forma concreta della manifestazione dello Spirito e si afferma il concetto che il monaco perfetto era πνευματοφόρος ossia “portatore di Spirito”¹⁰. In questa maniera Atanasio presenta Antonio in cui si rivelano pienamente i frutti dello Spirito¹¹: “Come avrebbe potuto turbarsi, se il suo animo era sempre quieto e sereno? O quando avrebbe potuto essere triste, se il suo spirito era sempre nella gioia?”¹². Il titolo di πνευματοφόρος è attribuito ad Antonio dagli *Apophthegmata*¹³. Lo stesso si dice di Macario¹⁴, Pacomio¹⁵ e Eutimio¹⁶. Non

7. Lo esprime, ad esempio, Cirillo di Gerusalemme: “(il profeta), l’uomo, così piccolo, estende lo sguardo sull’universo dal primo inizio alla fine, nei tempi intermedi e nelle successioni dei regni. Viene a conoscere quel che nessuno gli ha insegnato, perché ha accanto chi lo illumina! Come chiuso tra mura, estende molto al di là la potenza della sua conoscenza, vedendo anche quello che fanno gli altri”. *Cath. XVI,16*: W.C. Reischl - J. Rupp, *Cyrilli Hierosolymitani archiepiscopi opera quae supersunt omnia*, II, Monaco 1860 (rist. anastatica), 226-227.

8. “E’ chiaro... che il profeta, avendo visto il suo splendore, ed essendo stato colmato dagli splendori che ne derivavano, colpito nell’anima per questa bellezza fu spinto verso il divino amore (*eros*) della bellezza intelligibile ... (alla sua anima) tutte le cose amate fino a quel momento appaiono turpi e disprezzabili”. *In Ps. 44, 2*: PG 29, 396 C.

9. “A colui che ricevette l’ordine di annunciare i misteri della visione «all’uomo dei desideri» (Dn 10,11), da dove venne la sapienza per insegnare le cose nascoste se non dallo Spirito santo? Allo Spirito infatti conviene propriamente la rivelazione dei misteri, secondo ciò che sta scritto: «Dio ce li ha rivelati per mezzo dello Spirito» (1Cor 2,10)”. Perfino l’arcangelo Gabriele “predice il futuro in nessun altro modo che per la prescienza dello Spirito”. *De Spiritu S. XVI,38*: SC 17 bis, 382-383.

10. Cf. πνευματοφόρος in G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 1106.

11. La *Vita Antonii* ha tracciato una strada seguita da biografi dei monaci più illustri che ritraggono numerose figure di monaci venerati per il loro modo straordinario di vita, per cui sono diventati modelli e maestri di coloro che li seguiranno.

12. *Vita Antonii* 67,8: SC 400, 312-315.

13. *Apophthegmata Patrum* (Antonio 30): PG 65, 85 B.

14. Cf. *Apophthegmata Patrum* (Macario 38): PG 65, 280 A; cf. anche Macario, *Homilia* 47,14: PG 34, 805 B-806 B.

15. Cf. *Vita Pachomii* 26: F. Halkin (ed.), *Sancti Pachomii Vitae Graecae* (Subsidia hagiografica 19), Bruxelles 1932, 153.

16. Cf. *Vita Euthymii* 23; 25: E. Schwartz, *Kyrrillos von Skythopolis* (TU 49), Leipzig 1939, 36; 38-39; trad. R. Baldelli - L. Mortari, *Cirillo di Scitopoli. Storie monastiche del deserto di Gerusalemme*, Abbazia di Praglia 1990.

si tratta di una novità nella Chiesa. Perfino gli ambienti eterodossi, per dare autorevolezza alle proprie dottrine, facevano dei loro fondatori dei privilegiati portavoce dello Spirito¹⁷.

Il cuore docile e obbediente del monaco diviene santuario dello Spirito che è “pietra preziosa”, donato a coloro che gli obbediscono. Lo Spirito diventa l’amico del monaco e porta i suoi frutti¹⁸. Lo inculca una delle raccomandazioni di Orsiesi: “produciamo per Dio dei frutti tra i frutti dello Spirito santo (cf. Gal 5,22)... I frutti dello Spirito santo che l’uomo imparerà a conoscere, li acquisterà mediante la conversione..., ponendo in sé il timore di Dio e credendo che ogni parola scritta nelle sante Scritture si realizzerà”¹⁹.

Ci sono le visioni che attestano un dono particolare dello Spirito concesso a qualche monaco. Così avviene per un certo Efrem: un anziano “udì come una fontana che zampillava dalla bocca di Efrem mentre componeva (alcuni inni), e seppe così che proveniva dallo Spirito santo ciò che usciva dalle labbra di Efrem”²⁰. Ci sono pure gli esempi dell’esegesi monastica, la quale prendeva pienamente atto della presenza dello Spirito nell’anima dei credenti. Teodoro evoca Is 49,15 e conclude: “Gerusalemme è ogni anima che è diventata dimora dello Spirito di Dio”²¹. Una cosa simile inculca l’interpretazione data da un anziano a 2Re 4,8-17. “Si dice che la Sunammita rappresenti l’anima ed Eliseo lo Spirito santo. Quando l’anima si allontana dall’agitazione corporea, lo Spirito di Dio la circonda, e allora potrà generare, lei che era sterile”²².

La visione pneumatologica presente nella tradizione monastica non si discosta dagli esiti della riflessione ecclesiastica. Le grandi figure monastiche in cui era riconoscibile l’opera dello Spirito Paraclito, si manifestavano fedeli al dato scritturistico, sostenendo il peso del mistero. Il monaco egiziano Giovanni ammonisce:

17. Per alcuni esempi cf. M.G. Mara, “Il giovanneo Paraclito, Spirito di verità in alcune interpretazioni del cristianesimo antico”, in L. Padovese (a cura di), *Atti del II Simposio su S. Giovanni Apostolo*, Roma 1992, 127; 129.

18. Cf. L. Cremaschi (a cura di), *Parole dal deserto*, Magnano 1992, 58.

19. *Regulae* 19: CSCO 159, 87.

20. *Verba Seniorum* V,18,6: PL 73, 980 D.

21. *Cath.* III,33: CSCO 159, 314-315. Su questo argomento nell’epoca prenicena cf. M.C. Paczkowski, “Gerusalemme negli scrittori cristiani del II-III secolo”, *LA* 45 (1995) 198-200.

22. *Verba Seniorum* 18,27 (ed. F. Nau 363): L. Mortari (intr., trad. e note), *I Padri del deserto. Detti*, Roma 1972, 337.

Ricordati di non desiderare di vedere il volto degli uomini di Dio, ma piuttosto sforzati di contemplare in spirito le imprese e le gesta loro. E lo Spirito che dà vita; la carne a nulla giova. Io, senza essere né giusto, né profeta – come tu invece pensi che io sia – ho pregato per voi presso il Signore, vista la vostra fede²³.

Fra i monaci più famosi c'è Apollonio che conduceva tutta la sua vita “nel segno dello Spirito santo; compiva miracoli e guarigioni strepitose... La sua fama si diffondeva con rapidità. Lo stimavano al pari di un profeta”²⁴. Il procedimento di accostare l'azione dello Spirito santo con il potere taumaturgico e profetico appare sovente nelle biografie dei monaci. Capita però che al posto del dono della profezia si evoca quello dell'ispirazione dello Spirito. Le due nozioni sono certamente equivalenti, perché in seguito si evidenziano le doti profetiche dei singoli personaggi o altri carismi straordinari. Così fa Cirillo di Scitopoli. Questo biografo accenna che Eutimio aveva preso a modello della sua condotta monastica un padre del deserto egiziano, Arsenio. Ciò lo aveva portato ad arricchirsi ulteriormente di carismi, “accordati a questo monaco, della sua partecipazione allo Spirito santissimo, della illuminazione della luce divina e del suo dono di chiarezza”²⁵. Eutimio alla piccolezza della sua forma corporale univa la grandezza delle sue virtù e dei doni soprannaturali.

Nell'atto di incominciare la vita del beato Ilarione, Girolamo invoca “lo Spirito che abitò in lui” e gli donò “la virtù di operare i miracoli”²⁶. Secondo Teodoreto da Cirro le molteplici virtù del monaco Romano manifestavano in lui “i raggi della grazia divina”. A parte grandi meriti dell'asceta, “fioriva in lui una grazia tale che convinceva tutti ad ammirarlo e ad onorarlo”. Però, pur avendo avuto dallo Spirito santo un grande potere di taumaturgo e padre spirituale, “si definiva povero e mendico”²⁷. Teodoreto applica qui un modello letterario assai diffuso: l'esistenza terrena dell'asceta, arricchito da molti carismi, costituisce motivo di arricchimento spirituale per gli altri, ma egli stesso vede la propria limitatezza e debolezza.

23. Rufino, *Historia monachorum* I,1,15: E. Schultz-Flügel, *Tyrannius Rufinus. Historia monachorum sive de vita Sanctorum Patrum*, Berlin - New York 1990, 250; trad. G. Trattel, *Rufino di Concordia. Storia di Monaci* (Collana di testi patristici 91) Roma 1991.

24. *Historia monachorum* VII,2,8: Schultz-Flügel, *Tyrannius Rufinus*, 288.

25. *Vita Euthymii* 2: Schwartz, *Kyrillos*, 34.

26. *Vita Hilarionis* 1,1: A.A.R. Bastiaensen (testo crit. a cura di) - C. Moreschini (trad.), *Hieronymi Vita Hilarionis*, [Milano] 1975, 72-73.

27. *Historia Religiosa* XI,2,4: SC 234, 456-459.

In una biografia proveniente dall'ambiente copto si afferma che "sono innumerevoli le azioni esemplari e i miracoli che (Shenute) fece con la grazia dello Spirito santo che stava con lui in ogni momento"²⁸. Non si ha, quindi, l'opposizione tra il profetismo, "fenomeno eccezionale", e l'ispirazione dello Spirito che "continuamente sussiste nella Chiesa di Dio"²⁹, ma piuttosto una sintesi e completamento reciproco.

L'azione dello Spirito si rivela nel modo singolare in Benedetto che, solo per volere di Dio, riceve ed esercita i suoi poteri taumaturgici e profetici. Lo Spirito lo fece profetizzare ma non in tutte le circostanze, perché il monaco deve conservare l'umiltà. Infatti, Gregorio Magno afferma che "lo spirito della profezia... non illumina sempre le menti dei profeti, e per questo si legge dello Spirito santo che egli soffia dove vuole (cf. Gv 3,8)". Gli esempi biblici confermano il disegno misterioso di Dio: "dando talvolta lo spirito della profezia e togliendolo in altre occasioni, (Dio) solleva in alto le menti dei profeti" ma anche "li custodisce nell'umiltà"³⁰.

Valutazione del carisma profetico nel monachesimo

Il profetismo monastico non va considerato un elemento esclusivo delle vite straordinarie di alcuni santi monaci; piuttosto la vita monastica in se stessa è improntata dal profetismo. Questa concezione sembra assai diffusa e contribuiva notevolmente alla fama dei monaci - profeti. Così l'eremita Giovanni attribuiva "il dono della profezia... più ai meriti di coloro che lo consultavano che non a se stesso. Diceva difatti che il Signore faceva tali profezie non per sé, ma per coloro che le ascoltano"³¹. Le manifestazioni palesi del carisma di "chiaroveggenza" non sembrano determinanti, perché ogni monaco poteva, in qualche maniera, ritenersi successore o seguace dei profeti biblici. La coscienza dell'ispirazione che spinge gli uomini a scegliere questo genere di vita ha marcato profondamente elementi chiave della vita monastica³².

28. *Sinuthii Archimandritae vita* 20: CSCO 41, 17; trad. T. Orlandi, "Vita di Shenute", in T. Orlandi (a cura di) - A. Campagnano (trad.), *Vite di monaci copti*, Roma 1984, 134-185.

29. Espressioni di Vallin, "Prophétisme", 2439.

30. *Dialogorum libri quatuor XXI*: SC 260, 200-201.

31. Rufino, *Historia monachorum* I,1,12: Schultz-Flügel, *Tyrannius Rufinus*, 249.

32. I discepoli di san Saba vengono chiamati "ispirati da Dio". Saba stesso, stabilendo "le prime fondamenta della laura", agiva "con la grazia e col concorso dello Spirito santo che lo guidava". *Vita Sabae* 16: Schwartz, *Kyryllos*, 99.

E' evidente che viene riconosciuta l'ispirazione divina come qualifica del monachesimo. Da qui c'è solo un passo verso il considerare vari modelli profetici della vita monastica. Il Füglistner nota che "i consigli evangelici in particolare – specialmente quelli della castità e della povertà – hanno un carattere simbolico e profetico"³³. Anzi, tutta la disciplina ascetica trova il suo modello nella vita dei profeti e di fatto appare come viva incarnazione del modo di vivere secondo la parola della Scrittura. Il monachesimo si poneva come continuatore ed erede della vita degli "uomini di Dio" e cercava di prolungare il genere di vita delle "scuole dei profeti" dell'antica Alleanza³⁴. Queste convinzioni sussistevano accanto alla pratica della vita apostolica, della spiritualità e della funzione comunitaria sull'esempio dei martiri. Il profetismo nell'ambito monastico voleva dire una particolare forma di vita e di esperienza religiosa³⁵.

In questa tradizione ben radicata del monachesimo primitivo si indicava che S. Antonio possedeva già il dono della profezia³⁶. Il suo biografo, Atanasio, seppe discernere l'azione dello Spirito santo nel monachesimo nascente e lo mantenne a servizio della Chiesa. Il vescovo di Alessandria descrive il "padre dei monaci" richiamando le grandi figure bibliche³⁷. Tuttavia il primo anacoreta cristiano avverte i suoi discepoli che le manifestazioni del carisma profetico possono risultare ambigue e dannose. Infatti sotto l'apparenza della predizione delle cose future si possono celare i demoni: "Qualche volta mi hanno predetto (*praedixerunt*) – afferma Antonio – la piena del fiume, e io rispondevo loro: «Che cosa ve ne importa?»"³⁸. In nessuna occasione si può abbassare la guardia: i demoni "vengono anche di notte e vogliono rivelare il futuro"³⁹. Il padre dei monaci avverte contro questi tranelli demoniaci: "Non bisogna... ascoltarli, ma piuttosto respingerli mentre parlano, giacché a noi non occorre la loro conoscenza del futuro"⁴⁰.

33. N. Füglistner, "L'expérience de Dieu dans et selon l'Écriture: le prophète comme un prototype", in *L'expérience de Dieu dans la vie monastique*, Abbaye Sainte-Marie de la Pierre-qui-vire 1973, 106.

34. Cf. J. Leclercq, "Monachesimo", *DIP* 5, 1679.

35. Vallin, "Prophétisme", 2434, attribuisce queste qualifiche al profetismo in genere.

36. Cf. Atanasio, *Vita Antonii* 39,1: SC 400, 240-241. Per la trad. cf. G.J.M. Bartelink - P. Citati - S. Lilla, *Vita di Antonio*, [Milano] 1974.

37. Cf. G.M. Colombás, *El monacato primitivo*, II (BAC 376), Madrid 1975, 92.

38. Atanasio, *Vita Antonii* 39,2: SC 400, 240-241.

39. *Vita Antonii* 35,1: SC 400, 230-231.

40. *Vita Antonii* 31,2: SC 400, 220-221.

La chiaroveggenza non è indice di perfezione personale. Antonio apre così il grande filone della tradizione monastica: il riferimento al profetismo biblico ha in vista essenzialmente la solitudine e la vita ascetica dei grandi profeti. Questi sono i modelli dei monaci e la profezia della loro vita. Echi di queste concezioni si ritrovano nella *Historia monachorum* di Rufino. Secondo il racconto dell'eremita Giovanni, uno dei monaci che aveva perso il fervore ascetico “fu in grado di fare anche delle profezie su avvenimenti futuri ed ebbe delle rivelazioni straordinarie. Fece tanti progressi su questa via; ma... cominciò a menarne vanto quasi fosse merito suo”⁴¹. I doni straordinari non hanno protetto questo asceta da dure prove e cadute.

I padri del monachesimo sottolineano lo sfondo esperienziale che fonda la missione profetica e crea gli agganci alle circostanze concrete, ma sempre alla luce della Parola di Dio⁴². L'asceta in primo luogo “attende assiduamente all'attività dello spirito” e “coltiva in sé le realtà dello spirito”. In questo modo “dentro di sé prepara una cella interiore dove prende dimora lo Spirito santo... Egli sta sempre di fronte a Dio”⁴³. Rufino evoca qui la tradizione monastica egiziana in cui il fatto dell'isolamento dell'asceta suscitava echi scritturistici e le vicende dei profeti e degli “uomini di Dio”. “Disse un anziano”, si legge negli *Apophthegmata* che non abbondano di citazioni scritturistiche e di riscontri biblici⁴⁴: “la cella del monaco è la fornace di Babilonia, dove i tre fanciulli trovarono il Figlio di Dio; e la colonna di nube, da cui Dio parlò a Mosè”⁴⁵. Si ha qui l'eco della diffusa interpretazione dell'episodio di Dn 3,49: è il Verbo di Dio che nel suo fuoco divino brucia e ricrea l'umanità che lo incontra⁴⁶.

Pare che la libertà carismatica dei circoli profetici del cristianesimo primitivo si sia conservata presso i monaci siriani. Essi, in particolare gli anacoreti, potevano organizzare in vari modi la loro vita. Ciascun solitario, almeno sino alla metà del V secolo, aveva come norma le Sacre Scritture e le massime degli anziani, ma seguiva il carisma che la sua coscienza gli dettava, comportandosi come voleva. “Grazie a questa libertà di organizzazione,

41. Rufino, *Historia monachorum* I,6,4-5: Schultz-Flügel, *Tyrannius Rufinus*, 268.

42. Cf. L. Lezza, “Il monaco nella Chiesa secondo i *Dialoghi* di S. Gregorio Magno”, *Vita Monastica* 97 (1969) 96-123, specialmente 98-105, dove la vita profetica è descritta come “vita dello spirito”.

43. *Historia monachorum* I,7,9: Schultz-Flügel, *Tyrannius Rufinus*, 279.

44. Cf. B. De Margerie, *Introduzione alla storia dell'esegesi. Padri greci e orientali*, 1, Roma 1983, 150.

45. *Apophthegmata Patrum* (ed. F. Nau 206): Mortari, *I Padri*, 151-152.

46. Cf. Mortari, *I Padri*, 152 nota 13.

il monachesimo siriano ha prodotto gli esempi di vita monastica più svariati e pittoreschi⁴⁷. Se ne conosce poco a causa della carenza dei documenti antichi. Diversamente tra i monaci egiziani, dove, ad esempio l'apa Agatone avverte: "La troppa libertà è simile ad un violento scirocco che, quando arriva, tutti lo fuggono e distrugge i frutti degli alberi". Il venerabile monaco aggiungeva poi che essa "è la madre" di tutte le passioni⁴⁸.

Ma fu la nascita del messalianismo⁴⁹ che mise in discussione la libertà carismatica di alcuni asceti. L'entusiasmo mistico, non appoggiato da una struttura ecclesiastica, ha rivelato ben presto i suoi pericoli. Grazie alla preghiera perseverante e al severo ascetismo i messaliani credevano di acquistare un'esperienza spirituale che rispondeva alle promesse del Vangelo, tra le quali il posto principale occupavano visioni e profezie e l'inabitazione dello Spirito⁵⁰. Tuttavia questi "entusiasti" trovavano una grande difficoltà a inserirsi nella comunità ecclesiale e servirla. Epifanio nel suo *Panarion* descrive questo gruppo come coloro che pretendevano di possedere lo Spirito santo e accettavano il nome di "profeti" e di "unti"⁵¹. Nonostante queste pretese, il loro modo di agire si rivela contrario agli esempi lasciati dai profeti veterotestamentari⁵². Non risparmia i messaliani neppure Efrem definendoli "spregevoli".

Però non tutto il movimento ascetico nell'Asia Minore era segnato dal messalianismo. Nell'area di Antiochia del IV secolo l'ideale del profetismo è vissuto "interiormente", vivendo nell'ambito della comunità dei fedeli, nell'attaccamento alla verginità e nel distacco dai beni temporali, nell'approfondita meditazione della Scrittura e in una costante preghiera. Per i cappadoci⁵³ il motivo ricorrente è il ritorno all'esperienza della vita comune della Chiesa dei primissimi tempi.

47. Cf. I. Peña, *La straordinaria vita dei monaci siriani. Secoli IV-VI*, Cinisello Balsamo 1990, 21.

48. *Verba Seniorum* V,10,8: PL 73, 913 B-C.

49. Per una raccolta di testi su questo gruppo cf. PS 3, CLXX-CCXCII.

50. Cf. J. Gribomont, "Messaliani", *DIP* 5, 1262-1263; cf. anche Id., "Messaliani", *DPAC* 2, 2238-2239.

51. *Panarion* 80,3: PG 42, 761 A.

52. Cf. *Panarion* 80,9: PG 42, 769 B-D.

53. L'ideale ascetico di Basilio si realizza nel contatto con gli altri uomini, nella vita associata, nell'opera a favore dei propri simili. Per Gregorio di Nazianzo caratteristica dell'asceta è la duttilità, la misura: la sua è un'asceta improntata da elementi tipicamente greci. Anche per Gregorio di Nissa l'asceta è un fatto comunitario: la grazia santificante, che l'anima riceve, non la riceve solo per sé ma per aiutare la santificazione delle altre anime.

Il contesto in cui si trovò il profetismo monastico appare diverso in Occidente, dove la crisi del montanismo fu l'occasione di un serio conflitto tra il sistema gerarchico della Chiesa e il profetismo libero. Per lungo tempo ne resteranno poi le tracce perfino in Asia Minore (quasi fino ai tempi di Giustiniano). Anche il millenarismo fu scartato da parte degli intellettuali, specialmente sotto l'influsso della cultura alessandrina. Però quando in Oriente appare il monachesimo con i notevoli rilievi dati all'esempio di Elia, di Eliseo e dei «figli dei profeti»⁵⁴, il suo influsso si percepisce tra gli autori latini. Ne fa fede S. Girolamo che richiama vari modelli biblici della vita monastica⁵⁵. Questa opinione sulle figure archetipe della vita monastica è ripetuta da Cassiano⁵⁶. In Eucherio⁵⁷, Mosè, Elia, Eliseo, i «figli dei profeti» si trovano inseriti in una lunga serie di personaggi biblici che nel deserto conseguirono la piena beatitudine.

A partire dal V secolo il movimento monastico di stampo pacomiano ebbe alcune difficoltà organizzative e travagli speculativi. Ciò fu dovuto in una certa misura alle pretese ispirazioni profetiche, testimoniate da un testo molto singolare attribuito a un certo Carur che comincia con l'espressione: «le parole profetiche pronunciate da apa Carur»⁵⁸. L'intero brano ha carattere apocalittico, ma testimonia anche alcune riserve circa il dono della profezia. Ciò indica che nel monachesimo non si insistette sulla necessità del carisma profetico e non c'era la preoccupazione di tradurlo nelle regole pratiche.

In alcune fonti monastiche si vede che la comprensione del dono profetico comincia a limitarsi alle previsioni degli avvenimenti. L'autenticità del carisma è attestata dalla esattezza e dal compimento degli eventi predetti. Gli esempi, con dettagliate descrizioni, cominciano ad abbondare soprattutto a partire dal V secolo. Cirillo di Scitopoli racconta che Saba, «riempito dallo Spirito santo», pronuncia un oracolo contro Silvano il Samaritano che «tendeva insidie ai cristiani: «Ecco verranno giorni, dice il Signore, in cui si compirà contro Silvano il cinquantunesimo Salmo di

54. Manselli, «Profetismo», 973. La prassi della vita monastica trovò la giustificazione in Eb 11,37-38.

55. «Come modelli abbiamo Elia, abbiamo il nostro Eliseo e quelli che ci devono fare da guida sono «i figli dei profeti» che abitavano nelle campagne e nel deserto e piantavano le loro tende lungo le acque del Giordano». *Ep.* 58, 5: PL 22, 583; cf. anche *Vita Pauli*, Prol. 1: PL 23, 17 A.

56. Egli afferma che Elia e Eliseo «misero le prime fondamenta (*fundavere primordia*) di questa professione (monastica)». *De institutis* I,4: SC 109, 44-45.

57. Cf. *De laude eremi* 15; 18-20: PL 50, 750 B; 705 D-706 A.

58. CSCO 159, 100. Per la trad. franc. cf. CSCO 160.

Davide, in modo che sarà consumato dal fuoco in mezzo alla città»⁵⁹. La profezia si realizzò e Silvano “fu bruciato in mezzo alla città”⁶⁰. Un'altra volta invece Saba avvisa un funzionario imperiale di nome Marino: “Cessa di dissipare la buona risoluzione dell'imperatore (cf. 2Sam 15,31). Cessa di lottare contro le sante Chiese di Dio”. In caso contrario il santo monaco gli preannunzia varie sventure. La profezia “rivolta dal divino vegliardo a Marino non mancò di avverarsi... e tutto ciò che il santo aveva annunciato anticipatamente, si compì”⁶¹.

Anche nel caso di Benedetto, la predizione delle calamità che si dovevano abbattere su Roma viene qualificata come profezia⁶². Però i suoi doni soprannaturali vengono messi alla prova. Così il re gota Totila voleva assicurarsi “se il Santo aveva davvero lo spirito della profezia”⁶³. Il santo monaco aveva riconosciuto che il re aveva intenzione di farsi gioco di lui⁶⁴. Nel confronto con il re il monaco di S. Gregorio dimostra una santa temerarietà: il terribile Totila infatti “non osò avvicinarsi” a Benedetto e “si buttò a terra”. Benedetto stesso “poi lo riprese delle sue male azioni, e in poche frasi gli predisse tutto ciò che doveva accadergli, dicendo «Molto male fai, e molto male hai fatto: cessa finalmente dal commettere iniquità! Pure, tu entrerai in Roma, passerai il mare, regnerai nove anni, al decimo morrai»”. La parola del profeta, in quanto parola di Dio, è “più tagliente di ogni spada a doppio taglio” (Eb 4,12). E così il terribile re Totila “a queste parole fu preso da fortissimo sbigottimento; chiesta la benedizione, partì, e da allora in poi fu meno crudele”⁶⁵. Si tratta qui non solo di un racconto pio di episodi miracolosi, ma di una teologia del carisma monastico. Il monaco, dice S. Gregorio, è colui che, libero da ogni legame di interesse e di potenza, può contestare anche i potenti e chiamarli alla conversione. La libertà profetica del monaco dev'essere operosa nel liberare gli oppressi e nel contestare gli oppressori⁶⁶.

59. *Vita Sabae* 61: Schwartz, *Kyryllos*, 162-163.

60. *Vita Sabae* 70: Schwartz, *Kyryllos*, 172.

61. *Vita Sabae* 54: Schwartz, *Kyryllos*, 147.

62. “Quanto questa profezia sia stata vera appare più chiaro della luce, mentre vediamo abbattute le mura dell'Urbe, atterrate le case, distrutte dal turbine del vento le chiese e gli antichi edifici che cadono per le frequenti rovine”. Gregorio Magno, *Dialogorum libri quatuor* XV: SC 260, 184-185.

63. Cf. *Dialogorum libri quatuor* XIV: SC 260, 180-181.

64. Cf. *Dialogorum libri quatuor* XIV: SC 260, 182-183.

65. *Dialogorum libri quatuor* XV: SC 260, 182-183.

66. Cf. R. Hale, “Dimensione profetica della vita monastica”, *Vita Monastica* 120-121 (1975) 53-56.

Gregorio Magno non si limita a queste considerazioni. Egli rivela che bisogna considerare la profezia nella Chiesa nel duplice significato: annuncio e chiaroveggenza. Egli, monaco e pontefice poi, indica se stesso come portatore di questo impegno. E' caratteristico infatti che Gregorio

riferisca a sé il termine di *speculator*, che viene dalle profezie di Isaia, Geremia, Ezechiele ed Osea, mostrando la perfetta consapevolezza di un rapporto tra funzione sacerdotale e funzione profetica. Se, infatti, nelle sue prediche sottolinea e afferma l'impegno profetico verso i fedeli, affermando che «chiunque è posto come sentinella ad un popolo, deve stare in alto per la sua vita, affinché possa giovare per la sua preveggenza», nel suo epistolario questa funzione di *speculator* viene continuamente riconfermata⁶⁷.

Nonostante una notevole tradizione il monachesimo tardivo bandisce la profezia delle speculazioni dottrinali e spirituali. Stranamente lo fa riallacciandosi all'origenismo. Ciò si può percepire, ad esempio, in Evagrio. Questo autore, assumendo largamente gli ideali della cultura intellettuale ellenistica, si accontenta di inserire la profezia nel contesto dell'interpretazione scritturistica, necessaria allo "gnostico", e la mette in relazione con il senso storico. La parola divina deve essere sempre intesa in un'accezione ampia, se però non c'è nell'allegoria la "teologia", si ha "una contemplazione semplice oppure si arriva a conoscere una profezia"⁶⁸. In Giovanni Mosco prevale invece l'elemento narrativo. Nel suo *Pratum spirituale* egli riporta alcuni fatti che fanno da cornice nel far risaltare le doti profetiche di alcuni personaggi. La scelta dei vari aneddoti riflette ambienti monastici molto vari che rimangono ancora vigorosi, ma lo spirito originario si mantiene con difficoltà. Il carisma profetico nelle sue genuine manifestazioni sembrava bandito dalla sensibilità dei monaci.

Attribuzione del titolo profeta

Nell'agiografia monastica si incontra il carisma profetico in modo particolarmente vitale, perché le eminenti figure del monachesimo, grandi fondatori e direttori spirituali, venivano chiamate "profeti"⁶⁹. Molti di loro, come Pacomio, sono da annoverare "tra quelli vissuti rettamente, al punto

67. Manselli, "Profetismo", 975.

68. *Gnosticos* 18: SC 356, 117.

69. Cf. Füglistner, "L'expérience de Dieu", 93; "Profeta", 725.

da ricevere il carisma della predizione e delle visioni angeliche⁷⁰. Ma in realtà tutti i monaci dovevano conformarsi ai profeti, professando la “vita profetica” (βίος προφητικός)⁷¹. In questo modo, dopo un lungo processo di perfezione, venivano a contatto con le realtà spirituali. A differenza degli altri carismi, la profezia o il dono di chiaroveggenza non costituiscono l’oggetto delle preghiere dei monaci. Secondo la testimonianza di Atanasio, lo intuì già il primo eremita – Antonio.

Dobbiamo quindi adoperarci e travagliarci a praticare l’ascesi – afferma il padre dei monaci – non già per conoscere il futuro (*praescientiam*), ma per piacere a Dio. Preghiamo il Signore, ma non perché ci dia il dono di previsione... Se invece si addice a noi possedere anche la conoscenza, purifichiamo la nostra mente. Credo infatti che l’anima interamente purificata e restituita alla sua natura, veda più lontano di quanto vedono i demoni. Un’anima come questa avrà nel Signore colui che le rivelerà gli avvenimenti⁷².

La profezia è piuttosto effetto e segno della speciale partecipazione dello Spirito santo, di cui fruissero solo i monaci perfetti. Così Pacomio viene chiamato “profeta e archimandrita di tremila uomini”⁷³ e anche “uomo di provata nobiltà, (che) aveva il carisma della profezia”⁷⁴. L’indole profetica di un monaco non sempre è dimostrata con gli episodi singolari ma, come in questo caso, dall’insieme della sua opera.

Molto popolare era la figura profetica di Giovanni da Licopoli, monaco a Tebaide⁷⁵. Il carisma profetico di questo monaco trova la conferma in Palladio e Giovanni Cassiano che ricordano accuratamente i suoi miracoli e le sue profezie⁷⁶. Secondo il racconto di Palladio, dopo trent’anni di vita da recluso, “fu stimato (da Dio) degno del dono di predire”. A mo’ di esempio l’autore della *Storia Lausiaca* riporta diverse predizioni inviate al “beato imperatore Teodosio”. Come conseguenza della loro realizzazione “una

70. Palladio, *Historia Lausiaca* 32,1: M. Barchiesi (trad.) - G.J.M. Bartelink (ed. critica) - Ch. Mohrmann (intr.), *Palladio. La Storia Lausiaca*, [Milano] 1975², 150-151.

71. Cf. Füglistner, “Profeta”, 731.

72. *Vita Antonii* 34,1-3: SC 400, 228-229.

73. *Historia Lausiaca* 7,6: Barchiesi - Bartelink - Mohrmann, *Palladio. La Storia*, 40-41.

74. *Historia Lausiaca* 18,12: Barchiesi - Bartelink - Mohrmann, *Palladio. La Storia*, 84-85.

75. Van Parys, “Abba Silvain et ses disciples”, 477 nota 90.

76. Invece la *Historia monachorum* attribuita a Rufino parla con la massima stima della sua asceti e dei suoi ammonimenti spirituali. Cf. T. Spidlík, “Giovanni di Licopoli”, *DIP* 4, 1232.

grande fama prese a circondare la virtù di Giovanni”⁷⁷. Invece Cassiano afferma che Giovanni “è stato elevato alla grazia della profezia a causa della virtù di obbedienza. Egli ha irradiato il mondo intero a tal punto che i suoi meriti lo resero celebre presso i dominatori di questo mondo”⁷⁸. Rufino descrive questo personaggio in modo simile: “Giovanni... fece tali e tanti progressi per la purezza della sua coscienza, da meritarsi dal Signore la scienza delle cose attuali, come anche la prescienza delle realtà future. Di sicuro il Signore gli aveva concesso il dono della profezia”⁷⁹. L’influsso della grande figura di Giovanni si nota in Doroteo di Gaza.

Teodoreto da Cirro si compiace di stabilire un parallelismo tra le figure dei grandi profeti anticotestamentari e gli eremiti siri. Tra gli episodi della vita di Simeone il Vecchio, l’autore della *Historia Religiosa* ne sceglie uno come “testimonianza del suo potere apostolico e profetico”⁸⁰. Macedonio invece, afferma lo stesso autore, “partecipava al dono della profezia”⁸¹ ed era pervaso dell’“abbondanza della potenza divina”⁸². Teodoreto consacra un capitoletto⁸³ alle predizioni del famoso stilita Simeone e menziona le istruzioni che egli versava “nell’animo dei suoi uditori (come) parole deliziose” e offriva “la scienza dello Spirito santo”⁸⁴.

Nel caso di Posidonio, che “non aveva toccato pane per quarant’anni” e non aveva provato “rancore verso nessuno”, il dono profetico è rilevato in un solo episodio della sua vita. Questo monaco, come riferisce Palladio, fece “una profezia” riguardante Girolamo⁸⁵.

Nel V secolo abba Zenone viene chiamato “il profeta”⁸⁶ dal suo biografo Giovanni Rufo. Dallo stesso ambiente viene l’attribuzione di questo titolo al monaco di nome Nicola⁸⁷. Zaccaria il Retore apre la biografia

77. *Historia Lausiaca* 35,2: Barchiesi - Bartelink - Mohrmann, *Palladio. La Storia*, 168-169.

78. *De institutis* IV,23: SC 109, 154-155.

79. *Historia monachorum* I,1,8-9: Schultz-Flügel, *Tyrannius Rufinus*, 249.

80. *Historia Religiosa* VI,5: SC 234, 352-353.

81. *Historia Religiosa* XIII,15: SC 234, 500-501.

82. *Historia Religiosa* XII,12: SC 234, 496-497.

83. Cf. *Historia Religiosa* XXVI,19: SC 257, 198-201.

84. *Historia Religiosa* XXVI,25: SC 257, 210-211.

85. Il Dalmata, il quale “spiccava per la sua valenza nelle lettere latine e per naturale talento”, aveva però un carattere poco raccomandabile. Palladio, *Historia Lausiaca* 36,6-7: Barchiesi - Bartelink - Mohrmann, *Palladio. La Storia*, 180-181.

86. Van Parys, “Abba Silvain et ses disciples”, 324-325.

87. Cf. Van Parys, “Abba Silvain et ses disciples”, 477.

dell'asceta Isaia chiamandolo partecipe delle vicende dell'omonimo profeta⁸⁸. Quest'ultimo documento dimostra che il carisma profetico non veniva legato solo con la prescienza e la previsione degli avvenimenti futuri. Esso si orientava verso l'esemplarità del monaco e la qualità del direttore spirituale, come testimonia la *Vita Dosithei*⁸⁹.

Palladio racconta che Macario scrutava "il futuro con suo sguardo chiaroveggente"⁹⁰. Alla vergine di nome Piamun "fu concessa la grazia della predizione"⁹¹. Alla stessa maniera Evagrio "ad uno dei suoi discepoli disse ciò che gli sarebbe accaduto dopo diciott'anni, profetizzandogli ogni evento secondo la visione ricevuta"⁹². Rufino testimonia che la dignità del profeta fu attribuita anche a Teone. In realtà "erano tali e tanti i miracoli che (egli) compiva..., da essere ritenuto in conto di profeta"⁹³.

Tuttavia un caso a parte costituisce la figura di apa Shenute chiamato "il profeta" o "profeta santo"⁹⁴. E' un fatto significativo che non c'è nessuna opera della letteratura copta del V-VII secolo che non nomini Shenute con la qualifica di "profeta" appunto⁹⁵, segno questo di massimo rispetto e somma venerazione alla pari delle altre grandi figure del cristianesimo⁹⁶. I tratti di un profeta si possono vedere nelle sue azioni, "potenti come (quelle) dei profeti antichi"⁹⁷, e nella descrizione dei tratti fisici del santo archimandrita⁹⁸. Perfino viene raccontato qualche episodio che mette in evidenza che Shenute possedeva lo stesso spirito degli antichi profe-

88. Cf. *Historia Ecclesiastica* II,3: CSCO 84, 4.

89. Cf. *Vita Dosithei* 1: SC 92, 122-123.

90. *Historia Lausiaca* 17,3-4: Barchiesi - Bartelink - Mohrmann, *Palladio. La Storia*, 70-73.

91. *Historia Lausiaca* 31,1: Barchiesi - Bartelink - Mohrmann, *Palladio. La Storia*, 148-149.

92. *Historia Lausiaca* 38,12: Barchiesi - Bartelink - Mohrmann, *Palladio. La Storia*, 200-201.

93. *Historia monachorum* VI,1: Schultz-Flügel, *Tyrannius Rufinus*, 284.

94. Cf. *Sinuthii Archimandritae vita* 14; 17: CSCO 41, 14; 15-16.

95. Shenute era alto, magro, con barba lunga, occhi profondi e penetranti e indubbiamente aveva "tutta l'aria di un profeta". Cf. G. Giamberardini, "Scenute", *DIP* 8, 1019.

96. Cf. Orlandi - Campagnano, *Vite*, 130.

97. *Sinuthii Archimandritae vita* 20: CSCO 41, 17.

98. Cf. *Sinuthii Archimandritae vita* 12: CSCO 41, 13. Vari ritratti fisici e morali delle grandi figure dei "padri" non sono sconosciuti alla letteratura monastica. Gli esempi più chiari li abbiamo negli *Apophthegmata*. Così viene descritto abba Zenone e Daniele, discepolo di S. Arsenio. Cf. *Apophthegmata Patrum* 9 (ed. F. Nau 509); CSCO 293, 61-71. Per un'esposizione più dettagliata cf. Van Parys, "Abba Silvain et ses disciples", 456-457 note 21-22.

ti che egli poteva vedere e con i quali conversava⁹⁹. Però spesse volte i tratti profetici si fondono con i requisiti degli Apostoli e discepoli di Cristo. Iniziando il racconto delle vite dei monaci egiziani la *Historia monachorum* dice espressamente che i grandi monaci “compirono gloriose imprese quali quelle che erano state compiute dagli apostoli e dai profeti, a tal segno che non si può dubitare che il mondo si regge anche oggi in forza dei loro meriti”¹⁰⁰.

Nell’agiografia monastica d’Occidente la figura dell’“uomo di Dio” con i tratti profetici fece la sua comparsa con la *Vita Martini* di Sulpicio Severo e soprattutto con S. Benedetto celebrato da Gregorio Magno nei *Dialoghi*. Soprattutto quest’ultima opera offre un esempio archetipo di una vita monastica che è intrinsecamente profetica¹⁰¹. Nei vari episodi il carisma profetico appare in un modo particolarmente vitale e illumina l’aggancio del monaco-profeta alla Parola di Dio. Perciò solo pochi accenni mostrano la partecipazione di Benedetto agli avvenimenti della sua turbolenta epoca. I fatti sono narrati nel contesto del meraviglioso, per porre in risalto lo “spirito profetico” del santo asceta. Però già nella biografia di S. Martino si possono rintracciare le predizioni degli avvenimenti. A Massimo, ad esempio, “Martino predisse con grande anticipo (*praedixit futurum*)” gli avvenimenti, come ad esempio, l’esito della guerra con l’imperatore Valentiniano. “E ciò abbiamo visto avverarsi” – conclude Sulpicio Severo¹⁰².

I monaci che portavano il titolo onorifico di “profeta” non sempre avevano la fortuna di trovare un biografo. Ma è significativo che tale qualifica appare nelle fonti indirette. Ad esempio, Melania la Giovane, sulla strada verso Gerusalemme, ad Alessandria incontra “il santo abba Nestereos, uomo dotato di carisma profetico”¹⁰³.

La lista dei “monaci - profeti” è ben configurata. In questo contesto si scopre ancora un’altra testimonianza della cultura spirituale del monachesimo segnata dalla profonda biblicità.

99. Cf. *Sinuthii Archimandritae vita* 94; 96; 97: CSCO 41, 46; 47; 48.

100. Rufino, *Historia monachorum*, Prol. 9: Schultz-Flügel, *Tyrannius Rufinus*, 246.

101. Per la lettura biblica dei *Dialoghi* cf. B. Calati, “I Dialoghi di S. Gregorio Magno”, *Vita Monastica* 49 (1957) 61-70.

102. *Vita Martini* 20,8-9: J.W. Smit (testo crit. a cura di) - L. Canali (trad.), *Sulpicii Severi Vita Martini*, Milano 1975, 48-49; per il commento cf. SC 135, 938-940.

103. *Vita S. Melanii* 34: SC 90, 190-193.

Tipologia delle grandi figure dei profeti biblici nel monachesimo

Nonostante la diversità di correnti monastiche e la pluralità di centri, sicuramente esisteva un tipo di esegesi monastica¹⁰⁴. Essa si distingue soprattutto per il grande pragmatismo ascetico. Come scrive il De Margerie, i monaci “hanno messo a punto i diversi elementi di un’utilizzazione della Bibbia, nella lotta contro i vizi, nell’acquisto delle virtù; nell’unione al Cristo, Dio e uomo, nella fede, speranza e carità”¹⁰⁵. La parola divina, nella sua semplicità, costituisce un vero e proprio manuale del monaco¹⁰⁶. Ai “tempi d’oro” del monachesimo l’ambiente ascetico perseguiva generalmente una rigida esegesi letterale delle Scritture. Negli ambienti monastici, per rispetto e fedeltà alla Parola, si esigeva di non profanare la Scrittura “considerandola oggetto di discussione, o ritenendo che una riflessione intellettuale continuata fosse sufficiente a rivelarne i sensi reconditi”¹⁰⁷. L’atteggiamento di fedeltà alla Parola ispirata trovò il suo posto peculiare nella codificazione monastica che spesso volte appare come riassunto di testi scritturistici o “catena” biblica.

La reminiscenza dei testi o delle immagini bibliche costituisce un elemento primario delle istruzioni e dei detti dei “Padri del deserto”. La Bibbia è norma costante e suprema di ogni condotta dell’asceta e si mostra ispiratrice per antonomasia di tutta la spiritualità dei monaci. L’asceta aspira a formare la sua anima all’immagine della Scrittura presa nella sua globalità. In questo clima di somma venerazione della Scrittura nasce l’idea di un legame intrinseco tra la vita dei monaci e le vicende dei profeti biblici. Viene a crearsi un legame tra i personaggi biblici e i “padri del monachesimo” che più di ogni altro fattore testimonia l’unità tra la Bibbia e la tradizione degli asceti cristiani. Il modello di santità di vita nasce principalmente dalla tradizione di sequela di Cristo e di asceti e per questa ragione vari elementi tipologici di stampo veterotestamentario sono completati dai riferimenti evangelici. Questi ultimi poi si mescolano con le considerazioni più marcatamente spirituali.

Senza dubbio non per caso nei “ritratti” vengono sottolineate somiglianze con Mosè, Elia, Eliseo, Daniele ed altre figure profetiche, alle

104. Cf. G.M. Colombás, “Bibbia e monachesimo”, *DIP* 1, 1449.

105. *Introduzione alla storia dell’esegesi*, 152.

106. Cf. la trattazione di L. Leloir, “La Bible et les Pères du désert”, in *La Bible et les Pères*, Paris 1971, 113-134.

107. Cf. J.C. Guy, “Ecriture sainte et vie spirituelle”, *DSP* 4, 162.

quali si aggiunge Davide, e si dà un rilievo particolare a Eb 11,37. Si tratta di una sorta di “tipologia monastica”, perché i personaggi veterotestamentari indicavano agli asceti quali fossero i loro legislatori e esempi di virtù.

Nelle fonti monastiche con particolare intensità si ripetono i paragoni con Mosè ed Elia. La ragione della popolarità di queste figure bibliche potrebbe essere quella della realizzazione nella persona del monaco cristiano della “legge” e dei “profeti”. La presenza del profetismo in ambiente monastico è indicata non tanto da rivelazioni, quanto dal comportamento concreto e la collaborazione con la grazia divina. Questa concezione inciderà sull’esegesi monastica dei profeti, come delle altre figure bibliche. I vari personaggi anticotestamentari diventano simboli di una particolare virtù. Così succede anche per i profeti: Elia è tipo di vita solitaria e Mosè di quella cenobitica¹⁰⁸. Per Doroteo di Gaza i profeti sono esempi di umiltà. Così è per Isaia e Daniele¹⁰⁹, Mosè e Geremia¹¹⁰.

Per Simeone lo Stilita il repertorio delle prefigurazioni profetiche si apre già nella sua giovinezza: egli apprende a pascolare le pecore “come i grandi uomini..., il legislatore Mosè, il re e il profeta Davide, il profeta Michea ed altri uomini come questi”¹¹¹. In tutta la sua vita il grande stilita “aspirava ad accrescere sempre di più i tesori della virtù, fu preso dal desiderio, sull’esempio dei divini Mosè ed Elia, di restare quaranta giorni senza mangiare”¹¹². La decisione di Simeone di stabilirsi su una colonna non è una “scelta senza una particolare ispirazione di Dio”. Per testimoniare, Teodoreto elenca una serie di azioni profetiche dell’AT (Is 20,2; Ger 1,17; 28,12-13; Os 1,2; 3,1; Ez 4,4-6; 5,1-4; 12,4-6)¹¹³ e conclude così questa serie di testimonianze: “Come il Creatore dell’universo ordinò tutte queste azioni per il desiderio di soccorrere coloro che vivevano nell’infingardaggine, così (nella persona di Simeone) ha disposto questo spettacolo nuovo e straordinario per attirare, per mezzo della stranezza, tutti e per rivolgere così a quanti vedono un’ammonizione convincente”¹¹⁴.

108. Cf. L. Cremaschi (a cura di), *Deti inediti dei Padri del deserto*, Magnano 1986, 142 nota 70.

109. *Expositiones* 34: SC 92, 198-199.

110. *Expositiones* 35: SC 92, 198-199.

111. Teodoreto da Cirro, *Historia Religiosa* XXVI,2: SC 257, 160-161.

112. *Historia Religiosa* XXVI,7: SC 257, 172-173.

113. *Historia Religiosa* XXVI,12: SC 257, 186-187.

114. *Historia Religiosa* XXVI 12: SC 257, 186-189.

Paragoni con Mosè

La persona e l'opera di Mosè occupano un posto considerevole nel pensiero delle prime generazioni cristiane¹¹⁵. Accanto alla lettura di questo personaggio biblico come “figura di Cristo”¹¹⁶ si è sviluppato l'aspetto ascetico della sua vita. Così Gregorio di Nissa¹¹⁷ accenna che lo scopo perseguito nello scrivere la *Vita Moysis* è nient'altro che “descrivere in figura che cosa è la vita perfetta” e far “conoscere in cosa consista la virtù perfetta per gli uomini”¹¹⁸. Tuttavia da questa tradizione di esemplarità deriva la pratica di inserire il grande legislatore del popolo eletto nella riflessione sui mezzi e le modalità di praticare determinate virtù ascetiche. Per Basilio di Cesarea questa figura biblica diventa il modello di come unire armonicamente le qualità che appaiono inconciliabili: “come... nello stesso tempo essere mite e animoso”; Mosè infatti “con grande coraggio si levava contro quelli che commettono colpe nei riguardi di Dio, ma tollerava con animo mite le calunnie rivolte contro di lui (cf. Es 32,19-20; Nm 16,1-15)”¹¹⁹.

Le fonti del monachesimo antico attestano che accanto a questi due modi di interpretazione ce n'è ancora un terzo: quello dell'“esegesi” di questa figura biblica in riferimento all'agiografia sorta nell'ambito del monachesimo. La fonte di ispirazione costituisce la *Vita Antonii* di Atanasio. I paragoni tra Mosè e il “padre dei monaci” che per primo si ritirò nel deserto non sono numerosi ma significativi. Essi riguardano soprattutto l'aspetto esteriore: come quelli di Mosè nell'età avanzata, anche gli occhi di Antonio “erano senza nessuna lesione e in buono stato. Vedeva chiaramente; e dei suoi denti non ne cadde nemmeno uno (cf. Dt

115. Tuttavia già Filone Alessandrino aveva dato molto rilievo alla figura di Mosè, inserita nel cammino spirituale dell'anima che si innalza fino a raggiungere il mondo stesso di Dio. “Il Pentateuco – commenta il Daniélou – ce ne descrive le tappe attraverso due triadi di personaggi”, Enos-Enoc-Noè, Abramo-Isacco-Giacobbe, che “culminano con Mosè, cima della perfezione”. J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958, 137-140.

116. Per gli esempi più significativi cf. F. Cocchini, “Mosè”, *DPAC* 2, 2320.

117. Gregorio di Nissa nel IV secolo volendo scrivere un trattato sulla perfezione dell'anima scelse proprio la vita di Mosè per poterla sviluppare. Prevedendo le obiezioni che qualcuno poteva fargli a causa della scelta di una figura dell'AT invece di qualche altra, Gregorio osserva che per la perfezione Dio non si restringe ad un uomo né ad un popolo.

118. *De Vita Moysis* 1: GNO 7, 2; 3 (passim).

119. *Ep.* 2,3: Y. Courtonne, *Saint Basile. Lettres. Texte établi et traduit*, I (Les Belles Lettres), Paris 1957, 8-9.

34,7[LXX])¹²⁰. Il luogo della sepoltura di Antonio rimase nascosto (cf. Dt 34,6) come quello di Mosè¹²¹.

Gregorio Nisseno per svelare il segreto della grandezza ed esemplarità di suo fratello Basilio non trova modo migliore che paragonarlo con Mosè. Tuttavia le cose annunciate da Mosè “il nostro maestro (Basilio) le fece lievitare e crescere per mezzo della sublime filosofia e ne fece non solo una spiga, ma addirittura un albero secondo la similitudine del granello di senape del regno”¹²². Egli si mostra perfino superiore a Mosè, come del resto ad altri tra i personaggi dell’AT, perché “ciò che per gli altri rimase implicito rende evidente a lui (Basilio) l’iniziazione dello Spirito santo”¹²³. La figura di Mosè appare particolarmente importante per la ricerca e l’esperienza di Dio.

Girolamo, raccontando la vita di Paolo di Tebe, gli attribuisce le doti di Mosè. Il grande monaco, a differenza di Antonio, “era eccezionalmente istruito nelle lettere sia greche che egiziane; d’animo mite”¹²⁴. Ma è soprattutto in Iperechio che la figura di Mosè è inserita in chiari termini nell’itinerario ascetico del monaco. Sono significative le sue due raccomandazioni: “Monaco, fa’ tua la mitezza di Mosè (Nm 12,3) e trasformerai il tuo cuore indurito in un lago di acqua. Dopo averla provata, saprai quanto è dolce la mitezza: «Mi ha allevato presso acque di riposo» (Sl 22,2)”¹²⁵. Invece l’altra raccomandazione riprende la tradizionale tipologia di Mosè che prega con le mani levate. “Le mani del monaco siano sempre tese santamente verso Dio (cf. Tm 2,8); infatti Mosè, prefigurando la croce, con le sue braccia sconfisse Amalech (cf. Es 17,1)”¹²⁶.

Alcuni miracoli dei santi monaci trovano riscontro nella vita del legislatore del popolo eletto. Teodosio proprio sull’esempio di Mosè fece sgorgare una fonte¹²⁷. Secondo Teodoreto da Cirro un monaco di nome Giuliano con pochi amici si ritirò sul monte Sinai. “Dopo il viaggio di molti giorni raggiunsero il monte desiderato, adorarono il Signore e lì passarono molto tempo, gustando la solitudine del luogo e la grandissima pace dell’anima.

120. *Vita Antonii* 93,2: SC 400, 374-375.

121. Cf. *Vita Antonii* 92,2: SC 400, 372-373.

122. *In Hex.* (Proem.): PG 44, 61 A-64 A.

123. *In Hex.* (Proem.): PG 44, 67 B.

124. *Vita Pauli* 4: PL 23, 20 B.

125. *Adhortatio ad monachos* 74: PG 79, 1479 D-1482 A.

126. *Adhortatio ad monachos* 147: PG 79, 1487 C-1488 C.

127. Cf. Colombás, *El monacato* II, 92.

Sul luogo in cui Mosè, capo dei profeti, meritò di vedere Dio, come è possibile ad un uomo, costruì una chiesa (e) consacrò un altare¹²⁸. Però non solo Giuliano fu imitatore di Mosè. Lo stesso viene detto di due nobili recluse Marana e Cira nei pressi di Aleppo¹²⁹. Nella biografia del monaco Giacomo non manca l'accento al miracolo dell'acqua del "novello Mosè..., compiuto non col colpo della verga ma col segno della croce"¹³⁰.

Nella biografia di Shenute scritta da Besa, il paragone con Mosè viene sviluppato soprattutto in riferimento alla venerabile età del santo monaco. In realtà lo stesso apa Shenute affermava alla fine della sua vita terrena: "Il Signore mi ha concesso l'età di Mosè, l'arciprofezia di centoventi anni. Ma se voi mi fate adirare, io lo pregherò e mi prenderà prima di quell'età"¹³¹. Besa si rifà a Dt 34,7 e riporta la notizia in conformità alla tendenza di inquadrare la vita del santo monaco nei dati biblici riguardanti Mosè. Tuttavia ci sono anche dei fatti che confermano questo titolo onorifico come la sua azione di legislatore¹³². Besa elogia il suo maestro: "I tuoi discorsi, le tue leggi e i tuoi comandamenti... hanno riempito il mondo"¹³³.

L'azione di Mosè, sempre diretta a conservare il monoteismo, trova i suoi riflessi nelle figure dei grandi monaci impegnati nella diffusione del cristianesimo e nella difesa della vera dottrina¹³⁴. Spesso più delle parole e delle discussioni contavano i gesti concreti, che non di rado assumevano i connotati delle gesta non solo di Mosè ma anche di Elia. L'arcivescovo Teofilo "chiamò ad Alessandria dei monaci per pregare e distruggere i templi pagani"¹³⁵. Bessarione fa visita a Giovanni da Licopoli. I due anziani "si sedettero a parlare di una visione... (Uno di loro) disse: E' stato de-

128. *Historia Religiosa* II,13: SC 234, 222-225.

129. Cf. Colombás, *El monacato*, II, 92; Teodoreto da Cirro, *Historia Religiosa* XXIX,7: SC 257, 238-239.

130. *Historia Religiosa* I,5: SC 234, 168-171.

131. *Sinuthii Archimandritae vita* 174: CSCO 41, 73.

132. Cf. *Sinuthii Archimandritae vita* 68: CSCO 41, 35; Giamberardini, "Scenute", 1020-1021.

133. *Sinuthii Archimandritae vita* 179: CSCO 41, 74.

134. Così Antonio che "in materia di fede era ammirevole" e rifiutava ogni eresia (*Vita Antonii* 68: SC 400, 314-315). Non esitò di scomunicare gli ariani. "Tutti gli uomini godevano sentendo che un uomo come lui pronunciava l'anatema contro l'eresia che combatteva Cristo" (*Vita Antonii* 70,1: SC 400, 316-319). Il fatto che il monaco, senza altro titolo di autorità che quello carismatico, possa invocare la scomunica è ricco di implicazioni anche per l'ecclesiologia e per la teologia del carisma profetico.

135. *Apophthegmata Patrum* (ed. F. Nau 162): SC 387, 222-223.

cretato che i templi siano distrutti. E così avvenne, furono distrutti¹³⁶. Questi accenni si inseriscono nell'ampio contesto della letteratura monastica che parla della guerra contro il culto dei dèi pagani, i loro templi e i costumi idolatrici. Lo stesso fenomeno si ripete in Egitto dove, grazie all'opera dei monaci, molti santuari pagani furono distrutti o trasformati in chiese cristiane¹³⁷.

Nel fervore delle lotte dottrinali alcune azioni dei monaci hanno la forza e la tempestività del comportamento del "più grande dei profeti". Il comportamento di Shenute nei confronti di "empio Nestorio..., divisore di Cristo"¹³⁸ evoca la reazione di Mosè nel episodio del "vitello d'oro" (cf. Es 32,19). Però questo santo monaco condivide la stessa gloria di Mosè. Dopo la visione dell'Apostolo Paolo "i fratelli videro che il suo volto mandava luce e ne erano meravigliati"¹³⁹.

Richiami alla figura di Elia

La figura di Elia, non meno di quella di Mosè, ha affascinato i cristiani dei primi secoli. Nell'insieme della letteratura patristica si possono riscontrare innumerevoli referenze relative al profeta Elia¹⁴⁰. Ovviamente non tutte presentano lo stesso interesse, perché nella stragrande maggioranza dei casi questo personaggio viene semplicemente evocato accanto alle altre figure bibliche. Però prima della nascita e dello sviluppo del monachesimo cristiano è difficile trovarlo come modello di vita perfetta e contemplativa. I lineamenti della sua personalità come *modus vivendi* degli asceti è la scoperta dei primi solitari cristiani. Per i primi monaci il grande profeta non solo ha dominato la storia dell'AT, ma a pieno titolo fu considerato "padre dei contemplativi", di coloro che hanno scelto di vivere nell'intimità con Dio¹⁴¹.

136. *Verba Seniorum* V,12,3: PL 73, 941 C.

137. Cf. H. Malak, "Copto, monachesimo", *DIP* 3, 133; *Sinuthii Archimandritae vita* 84: CSCO 41, 41.

138. Cf. M. Simonetti, "Nestorio - Nestorianesimo", *DPAC* 2, 2393.

139. *Sinuthii Archimandritae vita* 140: CSCO 41, 62.

140. Per alcune indicazioni cf. C. Peters, "Élie (le prophète) - Élie et l'idéal monastique", *DSP* 4, 567-571.

141. Cf. A.G. Hamman, *Temi e figure bibliche. Letture spirituali*, Napoli 1986, 198. Sull'esempio del Tesbita, afferma Cassiano, i monaci devono sforzarsi per godere "un'intima familiarità con Dio nel silenzio e nella solitudine". *Collationes* XIV,4: SC 54, 185; cf. anche XVIII,6: SC 64, 17.

Così si formò tutta una corrente attenta ai vari aspetti della vita di Elia¹⁴², attestata ad esempio da S. Nilo¹⁴³. Si può quindi comprendere la causa per cui la spiritualità monastica sembra addirittura ingigantire la sua statura ascetica e profetica. Sembra anche verosimile che principalmente questa figura biblica abbia fatto nascere il tema del monachesimo compreso come vita profetica¹⁴⁴.

Già in Origene abbondano esempi tratti dalla vita di Elia (cf. 1Re 17,1-2) e di Eliseo (cf. 2Re 6,25; 7,1). Essi, ad esempio, servono per affermare che “quando la fame vince la terra, non solo non vince i giusti, ma piuttosto sono loro a fornire il rimedio per la rovina che incombe”¹⁴⁵.

L’interpretazione origeniana della figura di Elia permette di inserire varie questioni riguardanti la vita pratica dei cristiani. Nella tradizione posteriore merita attenzione Atanasio, in cui si possono trovare vari richiami a questo profeta. Il più interessante compare nella *Vita Antonii* dove il vescovo di Alessandria propone l’interpretazione di 1Re 17,1:

Quando il profeta dice “oggi”, non teneva conto del tempo passato, ma fissando sempre un nuovo principio cercava ogni giorno di presentarsi a Dio così come bisogna apparire a Dio, di vederlo nel cuore, e di essere pronto a obbedire alla volontà di Dio... Diceva tra sé Antonio: “Colui che pratica l’ascesi cristiana deve contemplare la propria vita come in uno specchio, guardando quella del grande Elia”¹⁴⁶.

Il primo eremita indica irrevocabilmente questo profeta come modello per i monaci. Non era un’opinione isolata nell’ambiente egiziano. Col tempo, tale modello diventò la figura di Antonio, anche se inizialmente il padre dei monaci è presentato con i tratti di questo grande profeta, poi di Eliseo e del Battista. Nella *Vita Pachomii* si afferma che “anche la vita del grande asceta veramente colmo di ogni virtù, il nostro santo padre Antonio, fu simile a quella del grande Elia, di Eliseo e di Giovanni Battista”¹⁴⁷.

142. Cf. AA. VV. (textes présentés par), *Le Saint Prophète Élie d’après les Pères de l’Église* (Spiritualité Orientale 53), Bégrolles-en-Mauges 1992, 21-27.

143. Πάσης ἀσκήσεως ἀρχηγός; cf. Nilo, *Ep.* 181: PG 79, 152 C.

144. Vi saranno in seguito delle famiglie religiose che intenderanno camminare sulle orme di Elia. Cf. J. Leclercq, *La vie parfaite*, Tournhout - Paris 1948, 57-81.

145. Origene, *In Genesim XVI,3*: W.A. Baehrens, *Origenes Werke* (VI Band). *Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung. Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus*, Leipzig 1920, 140.

146. *Vita Antonii* 7,12-13: SC 400, 154-157.

147. *Vita Pachomii* 2: Halkin, *Sancti Pachomii*, 2.

Echi di questa affermazione si sentono in tutta la tradizione monastica, trattandosi di nient'altro che dei frutti della lettura della Scrittura, lettura che esige l'applicazione della Parola di Dio all'oggi esistenziale. Così Orsiesi, richiamando la forza della parola profetica di Elia, esorta alla coerenza nel cammino ascetico¹⁴⁸.

Il richiamo del grande profeta anticotestamentario alimentò la riflessione degli esponenti più significativi della patristica. Non pochi di loro si rifanno palesemente alla visione monastica della figura del Tesbita. Secondo Gregorio di Nissa,

(il profeta Elia) condusse vita eremitica per molto tempo sui monti di Galaad e ci fu maestro di vita continente più di ogni altro: emaciato nell'aspetto, folti i capelli, non da una morbida veste era protetto, ma da una pelle di capra (cf. 2Re 1,8). Dunque, tutti coloro che indirizzano nella perfezione la loro vita a imitazione di quel profeta diventano ornamento della Chiesa attuando con sforzo, l'uno insieme con l'altro, a schiere, la virtù: mi riferisco all'abitudine ora invalsa di condurre vita eremitica¹⁴⁹.

Il Nisseno riporta forse un'opinione comune, ma preziosa per le convinzioni sulla vita ascetica. Gli *Apophthegmata* in maniera molto concisa affermano una cosa simile: "Elia amava la quiete e Dio era con lui (1Re 17,5; 19,4)"¹⁵⁰.

Per Ambrogio¹⁵¹, Elia è rappresentante emblematico del profetismo biblico: è un asceta nel deserto, casto e povero¹⁵². Conforme alla tradizione giudaica, continuata dai Padri della Chiesa, Elia rimase vergine durante tutta la sua vita¹⁵³. E' significativo che Ambrogio non ricordi fra i modelli dei cenobiti i grandi monaci egiziani, ma solo le figure bibliche abbastanza comuni nella letteratura spirituale del tempo.

Nella biografia di Paolo di Tebe, Girolamo inserisce elementi che richiamano la figura archetipa di Elia. Fuggendo dalla persecuzione, Paolo si ritira nel deserto e trasforma "quello stato di necessità in scelta volonta-

148. "Fino ad oggi Elia rimprovera Israele (citazione di 1Re 18,21)"; *Doctrina de institutione monachorum* 28: PG 40, 882 C; "Ezechiele è vivo ancora oggi e ci rimprovera con la sua parola profetica"; *ibid.* 31: PG 40, 883 D.

149. *In Cant.* 7: PG 44, 924.

150. *Apophthegmata Patrum* (Nisteroo 2): SC 387, 112-113.

151. La figura di Elia è evocata in quasi tutte le opere ambrosiane e il vescovo di Milano gli ha dedicato un intero trattato *De Helia et ieiunio*.

152. Cf. Ch. Kannengiesser, "Elia profeta (esegesi)", *DPAC* 1, 1133.

153. Cf. Colombás, "Bibbia e monachesimo", 1457.

ria”¹⁵⁴. Così “il primo eremita” decise di trascorrere la vita nel raccoglimento e nella preghiera. Il parallelo con Elia¹⁵⁵ viene sottolineato dal fatto che un corvo porta miracolosamente ogni giorno all’eremita una razione di pane¹⁵⁶.

Teodoreto da Cirro paragona in modo molto chiaro al profeta Elia uno degli eremiti siriani, Marciano¹⁵⁷. Invece Iperechio trasferisce le doti del grande profeta a ciascun monaco. “Dono prezioso del monaco: la verginità. Essa gli fa guidare, insieme a sant’Elia, il carro che lo porta al cielo (cf. 2Re 2,11). Così, o monaco, sali sul carro di fuoco, lasciando fluire in due rivoli la rugiada di lacrime che scorre dai tuoi occhi”¹⁵⁸. Essere monaco significa, quindi, seguire il Tesbita in tutto ciò che concerne la separazione dal mondo. Sul suo esempio bisogna affidarsi in tutto al Signore. Pacomio ammonisce: “Guarda a Elia, confidò nel Signore sul torrente Kerit e fu nutrito da un corvo (cf. 1Re 17,5-6)”¹⁵⁹. I messaliani, richiamando 1Re 17,15, traevano conclusioni sull’inutilità del lavoro manuale¹⁶⁰.

2Re 1,8 ha costituito per alcuni monaci la norma per il modo di vestirsi. Però in realtà tutti i vestiti dei monaci trovano la loro giustificazione e il loro significato in quelli ricordati nelle pagine scritturistiche¹⁶¹. Universalmente diffuse erano le vesti fatte con peli di capra (Elia) o di cammello (Giovanni Battista)¹⁶². Esse, essendo grezze e inusuali, attraevano l’attenzione e davano ai monaci l’aspetto rustico. Niente di strano che le menzioni di questo particolare si incontrino sovente nelle biografie. Teodoreto da Cirro riferisce che la tunica di Maris era intessuta interamente con peli di capra. Il cilicio era l’abito che i monaci vestivano sovente: Antonio, Teodosio e i loro discepoli, Romano, Policromio e Giacomo il Grande. Invece Simeone il vecchio indossava una pelle di caprone che usò per tutta

154. *Vita Pauli* 5: PL 23, 21 A; per la trad. cf. B. Degòrski, *Girolamo. Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, Roma 1996.

155. *Vita Pauli* 13: PL 23, 27A.

156. Cf. *Vita Pauli* 10: PL 23, 25 C-D. Gli eventi prodigiosi narrati attorno alla figura di Paolo “primo eremita” suscitano negli studiosi perplessità e richiedono discernimento critico, ma le notizie riferite da Girolamo nei primi capitoli della sua *Vita Pauli* appaiono sostanzialmente degne di fede. Cf. M. Naldini, “Paolo di Tebe”, *DPAC* 2, 2637.

157. Cf. Colombás, *El monacato*, II, 92.

158. *Adhortatio ad monachos* 16: PG 79, 1473 D-1476 A.

159. *Cath.* I,34: CSCO 159, 14.

160. Cf. Epifanio, *Panarion* 80,4: PG 42, 761 C.

161. Un esempio eloquente costituisce l’intero libro I del *De institutis* di Cassiano.

162. Cf. Giovanni Crisostomo, *In Matthaëum* 68: PG 58, 644.

la vita. Il cilicio delle donne, portato da Domnina, non differiva da quello degli uomini¹⁶³. Uno dei detti dei padri del deserto afferma: “Viviamo... secondo il nostro abito, compiendo tutto con zelo, perché non sembri che portiamo un abito non nostro”¹⁶⁴. L’obbligo di portare l’“abito di Elia” significava praticare le sue virtù. Secondo la testimonianza di Sozomeno¹⁶⁵, i monaci della Tebaide si vestivano “di pelli secondo l’esempio di Elia il Tesbita, ma in effetti, secondo la mia opinione, per richiamare... la virtù del profeta: resistere coraggiosamente ai desideri carnali e acquistare la speranza di simili premi”.

Gli agiografi delle grandi figure monastiche richiamavano il potere taumaturgico di Elia. Tuttavia è soprattutto la potente orazione di alcuni dei grandi monaci che richiama l’intimità con Dio e l’efficacia della preghiera di Elia. Non si tratta di semplici dimostrazioni del potere delle persone che, dopo il cammino ascetico e spirituale, sono giunte a dominare le forze del mondo e le potenze invisibili¹⁶⁶. In realtà tutta l’attività taumaturgica dei monaci si inquadra nella cornice di preghiera e di intercessione, seguendo i modelli scritturistici. Così fa Cassiano nella raccolta biografica di personaggi orientali, tutti monaci, le cui vite esemplari e i cui insegnamenti vuole proporre a modello e come regola per i monaci d’Occidente. A Macario, monaco egiziano, egli attribuisce “la virtù e la grazia di operare i miracoli”, ma uno dei racconti tiene conto delle doti “profetiche” di questo monaco. Macario non operò un miracolo “per vanagloria”. In realtà

glielo strapparono... la carità di Cristo e l’utilità di tutto i popolo. Anche Elia aveva fatto un miracolo simile a questo... (Il profeta) domandò che il fuoco scendesse dal cielo sulle offerte deposte sopra la legna, per salvare la fede del suo popolo, messa in pericolo dai segni dei pseudo-profeti¹⁶⁷.

L’attività missionaria di Martino trova analogie evidenti nell’AT e i suoi miracoli si ispirano alle azioni di Elia. La sfida del pino abbattuto e

163. Cf. Peña, *La straordinaria vita dei monaci siri*, 106 con riferimenti alla *Historia Religiosa* di Teodoreto.

164. *Verba Seniorum* V,10,115: PL 73, 933 A; cf. anche Doroteo di Gaza, *Instr.* I,19: SC 92, 174-175.

165. *Historia Eccl.* III,14: SC 418, 118-119.

166. Invece Shenute assomigliava a Elia piuttosto nel carattere: era severo, di temperamento ardente e non di rado violento. Cf. Giamberardini, “Scenute”, 1019; Colombás, *El monacato*, I, 117.

167. Cassiano, *Collationes* XV,3: SC 54, 214-255.

la distruzione del santuario pagano di Leprosum possono essere facilmente paragonate all'episodio narrato in 1Re 18,20-41. Il procedimento è identico, perché il vescovo di Tours "si adoperava per far loro osservare che non v'era nulla di sacro in un ceppo, seguissero piuttosto il Dio che egli seguiva"¹⁶⁸ e altrove voleva "abbattere il tempio che una falsa superstizione aveva colmato di ricchezze"¹⁶⁹. Prima di quest'ultimo compito il Santo si preparò per tre giorni e "pregava il Signore affinché la virtù divina distruggesse quel tempio, poiché la mano dell'uomo non aveva potuto abatterlo"¹⁷⁰. I risultati delle azioni radicali di Martino sono gli stessi: dopo la caduta del pino sacro "tutti a l'unisono glorificavano Cristo"¹⁷¹ e a Leprosum "quasi tutti credettero nel Signore"¹⁷².

Nella biografia di Shenute si legge che "la sua vita e il suo comportamento erano simili a quelli di Elia, il Tesbita, il conduttore d'Israele (cf. 2Re 2,12; 13,14)"¹⁷³. Il motivo di Elia si ripeterà in alcune parti della stessa opera, quando Shenute fa giustizia¹⁷⁴, difende la vera fede distruggendo gli idoli dei pagani¹⁷⁵ e provoca la punizione dei bestemmiatori del nome di Cristo¹⁷⁶.

Secondo lo Pseudo-Macario, Elia compie miracoli perché "una potenza divina ha cooperato con la sua carità e con la sua fede, ed è stata proprio questa (potenza) che ha compiuto tutto questo per mezzo del suo intermediario"¹⁷⁷. Su questa scia Rufino evoca 1Re 17,16 nella narrazione della moltiplicazione di tre sporte di pane operata da Apollonio¹⁷⁸. I prodigi simili a quelli del grande profeta non devono però offuscare la peculiarità della vita ascetica. Con questo scopo Pacomio ammonisce: "Pensa a Elia nel deserto (cf. 1Re 19) e alla vedova di Sarepta... Non è certo prodigialità dare il pane nel tempo dell'abbondanza e non è povertà essere scoraggiati

168. Sulpicio Severo, *Vita Martini* 13,2: Smit - Canali, *Vita Martini*, 34-35.

169. *Vita Martini* 14,3: Smit - Canali, *Vita Martini*, 36-37.

170. *Vita Martini* 14,4: Smit - Canali, *Vita Martini*, 36-37.

171. *Vita Martini* 13,9: Smit - Canali, *Vita Martini*, 36-37.

172. *Vita Martini* 14,7: Smit - Canali, *Vita Martini*, 38-39.

173. *Sinuthii Archimandritae vita* 10: CSCO 41, 12.

174. Cf. *Sinuthii Archimandritae vita* 81-82: CSCO 41, 40.

175. Cf. *Sinuthii Archimandritae vita* 83: CSCO 41, 41.

176. Cf. *Sinuthii Archimandritae vita* 81; 88: CSCO 41, 40; 43.

177. *Col. III: Homilia XX,4*: SC 275, 238-239.

178. Cf. *Historia monachorum* VII,9,4: Schultz-Flügel, *Tyrannius Rufinus*, 298.

nell'indigenza. E' scritto infatti a proposito dei santi: «Erano bisognosi, tribolati e afflitti» (Eb 11,37)¹⁷⁹.

La figura di Elia è evocata ripetutamente nella biografia di S. Benedetto, quando Gregorio Magno riporta alcuni dei tratti profetici della grande personalità del Santo. Egli risuscita il figliolo di un "contadino sconvolto dal grave dolore", come Elia risuscita il figlio della vedova (cf. 1Re 17,17-24)¹⁸⁰.

Il tema della preghiera per il beneficio della pioggia (cf. 1Re 18,41-46) è reperibile nelle storie riportate negli *Apophtegmata*. "Padre, soffriamo a motivo della siccità: non piove. Perché non pregate?... Credo che voi non preghiate con la dovuta intensità... Mettiamoci insieme in preghiera". Quindi, alzando le mani al cielo, pregò e subito discese la pioggia¹⁸¹.

Secondo Girolamo, la preghiera di Ilarione, ritenuto successore di Antonio, ha la stessa forza di quella di Elia.

"Erano già passati tre anni che il cielo, senza mai aprirsi, aveva reso aride quelle terre... La fama di Ilarione non rimase nascosta nemmeno agli abitanti di questo luogo: a gara uomini e donne, macerati in volti e consumati dalla fame, chiedevano la pioggia al servo di Cristo... Ilarione, vedendoli, si dolse straordinariamente e levati al cielo gli occhi e alzando verso l'alto entrambi le palme (della mano), subito ottenne quello che la folla aveva domandato"¹⁸².

Invece nella biografia di Shenute, in cui Besa raccoglie le somiglianze tra il suo maestro e il Tesbita, non poteva mancare il miracolo della pioggia che però Besa adatta alla realtà del paese sulle rive del Nilo¹⁸³. Tra i monaci palestinesi, come riferisce Cirillo di Scitopoli¹⁸⁴, è soprattutto Eutimio ad assumere il ruolo di intercessore, affinché Dio conceda il dono della pioggia. Il racconto di questo fatto viene chiuso con l'espressione:

179. *Cath.* I,13: CSCO 159, 4.

180. Cf. Gregorio Magno, *Dialogorum libri quatuor* XXXII: SC 260, 226-229.

181. *Apophtegmata* XII,15: PG 73,943 A.

182. *Vita Hilarionis* XXII,2-4: Bastiaensen - Moreschini, *Hieronymi Vita Hilarionis*, 122-123.

183. Cf. *Sinuthii Archimandritae vita* 102-105: CSCO 41, 50-51. L'apa Shenute si confida con i suoi monaci: "ho detto che Dio ordinò che l'acqua non venisse sulla terra quest'anno. Ecco io l'ho invocato e mi ha accordato come Dio buono e misericordioso, e ha fatto venire l'acqua ad irrigare la terra anche quest'anno". *Sinuthii Archimandritae vita* 105: CSCO 41, 51.

184. Cf. *Vita Euthymii* 25: Schwartz, *Kyrillos*, 38-39.

“Quell’anno fu benedetto più degli altri anni, secondo la profezia del padre πνευματοφόρος”¹⁸⁵.

Nel racconto di Giovanni Mosco il miracolo della pioggia durante un viaggio marittimo avviene per intercessione dell’eremita Gregorio¹⁸⁶. A sua volta Teodoro compie un altro miracolo che fornisce acqua a tutti¹⁸⁷. Nel gusto del meraviglioso si perde però l’inquadratura morale e la sottolineatura dell’efficacia della preghiera.

La potenza taumaturgica è messa talvolta alla prova, come nel caso di Apollonio che fu avvicinato dal diavolo. Rufino racconta la tentazione di questo personaggio:

“Forse, credi – esordisce (il diavolo) – di essere come il profeta Elia?... Chi ti credi? Un profeta?... Quale ardire mai ti ha spinto a far ciò?”. Di rimando Apollonio: “... Forse che i profeti e gli apostoli non erano uomini? Ciò nonostante, non ci hanno donato la fede e la grazia dei miracoli? Forse che Dio era presente allora, e non lo è più adesso? Lontano da me pensare una cosa del genere! Dio è onnipotente; ciò che può fare, può farlo sempre”¹⁸⁸.

Elia appare infine come simbolo della glorificazione. Pacomio ricorda che questo profeta e Enoc “furono trascinati nel regno dei cieli (cf. 2Re 2,11; Sir 44,16; 48,9)”¹⁸⁹. Alla gloria di Elia partecipa Shenute. Cirillo vide infatti che l’archimandrita “stava nella nuvola col suo discepolo e gridò dicendo: Benedicimi, padre nostro santo, novello Elia”¹⁹⁰.

Eliseo

Tra i “capostipiti” dei monaci emerge, dopo quella di Elia, anche la figura di Eliseo. Il suo nome appare spesso accanto a quello del suo maestro e ciò fece sì che per gli asceti cristiani l’aspetto dell’“eredità spirituale” di que-

185. *Vita Euthymii* 25: Schwartz, *Kyrillos*, 39.

186. A motivo della preghiera e del digiuno di Gregorio “una nube venne sopra la nave e fece piovere tanta acqua quanta ne serviva”. *Pratum spirituale* 174: PG 87, 3014 A.

187. Teodoro “tese le mani verso il cielo, a Dio che salva dalla morte le anime nostre, e recitò una preghiera”. In questo modo si poté attingere l’acqua dolce dal mare. *Pratum spirituale* 173: PG 87, 3041 C.

188. *Historia monachorum* VII,12,2-8: Schultz-Flügel, *Tyrannius Rufinus*, 300-301.

189. *Cath.* I,25: CSCO 159, 10.

190. *Sinuthii Archimandritae vita* 19: CSCO 41, 16.

sto profeta assumesse un valore particolare¹⁹¹. “Sii forte e sarai chiamato Elia oppure obbedisci e sarai chiamato Eliseo”, ammonisce Pacomio; “per aver obbedito a Elia, (Eliseo) ricevette doppia parte del suo spirito (cf. 2Re 2,9-15)”¹⁹².

Le azioni di Eliseo diventano simboli delle perfezioni spirituali degli asceti. “Per opera di Eliseo un legno secco ricondusse un ferro dall’abisso (cf. 2Re 6,5-7); per opera di un monaco un corpo disseccato dal digiuno fa risalire l’anima dall’abisso”¹⁹³. Si è lontani qui dall’esegesi tradizionale di 2Re 6,5-7, la quale inseriva questo episodio nella lunga serie di simboli della croce¹⁹⁴. Il miracolo di Eliseo (2Re 6,1-7) è ripetuto da Benedetto che ad un povero operaio goto fa ritornare il ferro al manico dal profondo dell’acqua¹⁹⁵.

Per Teodoreto da Cirro, l’anacoreta Giacomo possedeva i tratti di Eliseo¹⁹⁶. In riferimento a questa figura profetica il biografo afferma:

Io ammiro non solo il miracolo ma anche la sua mitezza d’animo. Infatti egli non consegnò quelle giovani impudenti ad orsi feroci, come fece Eliseo (2Re 2,23-24), ma senza far danno, diede una lezione di pietà e di moderazione. Non dico questo perché ho intenzione di accusare di crudeltà il profeta... ma per dimostrare soltanto che, pur avendo il medesimo potere, si comportò secondo la mansuetudine del Cristo e i precetti del Nuovo Testamento¹⁹⁷.

Invece il monaco di nome Romano “spesso guariva molti da gravi malattie e a molte donne sterili concedeva la gioia dei figli”¹⁹⁸. Questo sommario di Teodoreto da Cirro riecheggia le azioni miracolose di Eliseo, applicando inoltre il principio secondo cui l’intercessione dell’uomo di Dio è comune rimedio a tutti i mali, a differenza dell’arte medica che prescriveva rimedi diversi per ogni malattia.

191. Cf. Atanasio, *Vita Antonii* 91,8: SC 400, 370-371.

192. *Cath.* I,18: CSCO 159, 6.

193. Iperechio, *Adhortatio ad monachos* 89: PG 79, 1481 C-1482 C.

194. Cf. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell’esegesi patristica* (Studia Ephemeridis “Augustinianum” 23), Roma 1985, 38 nota 74. L’esegesi tradizionale era però conosciuta nel mondo monastico egiziano. Cf. Teodoro, *Ep.* III,3: CSCO 159. Sono riportati Es 15,23-25; 2Re 6,4-6; Sl 95,10; Qo 11,3.

195. Cf. Gregorio Magno, *Dialogorum libri quatuor* VI: SC 260, 156-157.

196. Cf. Colombás, *El monacato*, II, 92.

197. Teodoreto da Cirro, *Historia Religiosa* I,5: SC 234, 168-171.

198. *Historia Religiosa* XI,2,4: SC 234, 456-459.

La narrazione di 2Re 5,15-27 è messa in relazione con il dono di chiavroggenza e di cardiognosia di alcuni monaci. Antonio paragona un'anima purificata all'anima di Eliseo che "vedeva da lontano le azioni di Ghecazi e le potenze che le stavano intorno custodendola"¹⁹⁹. Macario, come Eliseo, ammoniva colui che lo serviva: "«tu sei tentato e ti tenta lo spirito dell'avidità di denaro... Se non vorrai ascoltarmi, cadrà su di te la fine di Ghecazi»... Accadde che egli disobbedì (e) per essersi appropriato degli averi dei poveri soffrì di una tale elefantiasi, che non si trovava sul suo corpo un punto sano sul quale si potesse poggiare il dito". Palladio conclude questo racconto: "Questa... è la dote profetica del santo Macario"²⁰⁰.

Secondo Cirillo di Scitopoli, Eutimio diventa interprete di vari miracoli e profezie. A conferma delle sue doti profetiche, questo grande monaco non solo fa varie predizioni, ma come Eliseo compie un miracolo a una donna sterile alla quale promette altri figli. Ciò avvenne "secondo la profezia del padre πνευματοφόρος"²⁰¹. Eutimio compie il miracolo della moltiplicazione dei pani per una carovana armena dirottata alla laura. Nel racconto del fatto Cirillo di Scitopoli afferma che Eutimio fu "pieno di carisma profetico" e disse: "Questo dichiara lo Spirito santo: mangeranno e lasceranno dei resti (2Re 4,44)". Poi il biografo di Eutimio prosegue: "Ci fu la stessa benedizione sul vino e sull'olio. «Tutti mangiarono e furono saziati» (Mt 15,37), e per mesi non si poté chiudere la porta della camera (dispensa). Poiché, come Dio, per la voce del profeta, accordò che il vaso di frumento e boccetta d'olio si rinnovassero per la vedova ospitale (cf. 2Re 7,14), così anche gratificò lo zelo ospitale di quel santo anziano"²⁰². Invece le preghiere di Benedetto provocarono una tale sovrabbondanza d'olio nel monastero che l'orcio vuoto si riempì, e l'olio traboccava dai bordi, secondo l'esempio di Eliseo per la vedova povera (cf. 2Re 4,1-7)²⁰³. Così il santo monaco interviene in modo efficace "quando la Campania era gravemente tribolata dalla carestia". Gregorio racconta che "l'uomo di Dio aveva dato via a diversi poveri tutto quello che c'era nel suo monastero"²⁰⁴.

199. *Vita Antonii* 34,1-3: SC 400, 228-229.

200. *Historia Lausiaca* 17,3-4: Barchiesi - Bartelink - Mohrmann, *Palladio. La Storia*, 70-73.

201. *Vita Euthymii* 23: Schwartz, *Kyrrillos*, 36.

202. *Vita Euthymii* 17: Schwartz, *Kyrrillos*, 27.

203. Cf. Gregorio Magno, *Dialogorum libri quatuor* XXIX: SC 260, 220-221.

204. *Dialogorum libri quatuor* XXVIII: SC 260, 216-217.

Giovanni Cassiano evoca la figura di Eliseo parlando del desiderio della ricchezza come malattia (*morbus*). L'esempio di Giuda traditore evoca la faccenda di Ghecazi che "non solo non ha meritato il dono della profezia che avrebbe dovuto ricevere dal suo maestro, come per diritto di eredità, ma al contrario, a causa delle maledizioni di san Eliseo fu coperto dalla lebbra eterna"²⁰⁵. In contrasto, Benedetto guarisce una malattia simile alla lebbra, evocando il miracolo operato da Eliseo (cf. 2Re 5,10-14)²⁰⁶. Gregorio Magno racconta ancora un altro episodio che fa vedere le doti di Eliseo incarnate nella persona del suo eroe. Un monaco si vergognò "nel sentire che Benedetto, sebbene lontano, lo aveva visto peccare". Ciò indicava che il Santo aveva "dentro di sé lo spirito di Eliseo, il quale fu presente presso il discepolo Ghecazi quantunque lontano da lui"²⁰⁷.

Daniele

Nonostante la popolarità del "sapiente Daniele", considerato l'archetipo del cristiano, le fonti monastiche non mettono incisivamente in rilievo la grandezza di questa figura, le sue virtù e il potere di preghiera.

La tradizione pacomiana offre alcuni esempi della tipologia di Daniele nella prospettiva monastica. "Pensa ad Abacuc in Giudea e a Daniele in Caldea. La distanza che li separava era infatti di quarantacinque stadi e per di più Daniele, dato al pasto delle belve, stava in fondo, alla fossa e (il profeta) gli provvide il cibo (cf. Dn 14,33-39)"²⁰⁸. Altrove il profeta Daniele è l'esempio per quelli che cercano Dio. Il Signore non solo lo salvò, ma anche "gli fece conoscere grandi misteri"²⁰⁹. Secondo lo Pseudo-Macario "il giusto (Daniele) disse una parola... (e) chiuse le fauci dei leoni (cf. Eb 11,33)"²¹⁰. Doroteo di Gaza rileva invece l'esemplarità di

205. *De institutis* VII,14: SC 109, 310-311.

206. Cf. *Dialogorum libri quatuor* XXVII: SC 260, 216-217.

207. *Dialogorum libri quatuor* XIII: SC 260, 178-179. Simile interpretazione ma senza riferimenti a fatti concreti, è presente in Cirillo di Gerusalemme: "Eliseo voleva dire: «Mentre il mio spirito restava chiuso nel corpo, lo Spirito che Dio mi ha dato vedeva lontano e mi faceva vedere chiaramente quanto avveniva altrove». Ecco come egli non solo dissipa l'ignoranza, ma infonde anche la conoscenza; come lo Spirito Santo è la luce degli spiriti!"; *Cath.* XVI,17: Reischl - Rupp, *Cyrelli Hierosolymitani*, 226-229.

208. Pacomio, *Cath.* I,13: CSCO 159, 4.

209. *Cath.* I,24: CSCO 159, 10.

210. *Col.* III: *Homilia* XX,4: SC 275, 238-239.

questa figura: “Vedete quanta umiltà possedeva il suo cuore (di Daniele)? Egli stava nella fossa, in mezzo ai leoni, essi non gli fecero alcun male... Dopo tutto ciò egli fu sbalordito e disse: il Signore si è ricordato di me (Dn 14,36-37)”²¹¹.

Una delle apparizioni di S. Benedetto in sogno viene messa in relazione con Dn 14,32-38. Gregorio Magno cita questo esempio biblico per spiegare come Benedetto può regolare in visione la costruzione del monastero di Terracina.

Se Abacuc poté essere trasportato col suo corpo così lontano a recare il cibo (al profeta Daniele), che c'è dunque da meravigliarsi se il padre Benedetto ottenne di recarsi in spirito a dare le indicazioni necessarie alle menti dei fratelli mentre essi stavano riposando? Come Abacuc fu trasportato in corpo a recare il cibo del corpo, così Benedetto fu trasportato in spirito a impartire una istruzione spirituale²¹².

Profezia ed altri carismi

Vari biografi degli ambienti monastici sostenevano che i doni spirituali, tra i quali anche la profezia, si aggiungevano alla santità personale. I monaci sono invitati non solo ad ammirare le gesta dei grandi padri, ma soprattutto a considerare la santità che in quelle figure si fa percepire. Con questo intento l'autore della *Historia monachorum* afferma:

Ci è stato concesso di vedere... che molti padri, pur vivendo qui sulla terra, conducevano una vita del tutto celeste. Ci è stato concesso di vedere presso tali padri alcuni che si possono dire profeti del nostro tempo, suscitati dallo Spirito, ricchi di tante virtù d'animo, come anche della capacità di fare profezie, a testimonianza dei quali non è nemmeno mancata l'efficacia confermata da segni e prodigi²¹³.

La profezia nella vita dei monaci dovrebbe far risaltare che un buon asceta basa tutta la sua vita sulle Scritture, si mostra rispettoso verso la gerarchia ecclesiastica e non si disinteressa delle difficoltà della Chiesa.

Non mancano i fatti miracolosi citati come segni di approvazione data da Dio alla vita condotta dai grandi asceti, poiché “allora regnava la cari-

211. *Instr.* II,34: SC 92, 198-199.

212. *Dialogorum libri quatuor* XXII: SC 260, 204-205.

213. *Historia monachorum*, Prol. 8: Schultz-Flügel, *Rufinus. Historia monachorum*, 244.

tà”²¹⁴. Già Antonio ammoniva quelli che si vantavano non delle loro virtù, ma di saper operare i miracoli: “Dobbiamo pregare per ricevere la grazia di distinguere gli spiriti, in modo da non credere ad ogni spirito”²¹⁵.

Visioni

Le visioni attribuite ai monaci contengono molto di mirabolante e fanno emergere i tratti dell’agiografia del monachesimo popolare. Sicuramente i monaci non si ritiravano dal mondo in cerca di fenomeni mistici. La tradizione spirituale dei circoli ascetici non escludeva in modo assoluto i fenomeni carismatici, ma solitamente, pur conoscendoli e sperimentandoli, manifestava una grande riserva verso di essi. Così Diadoco di Fotice scrive, alludendo chiaramente alle teorie fuorvianti dei messaliani, che le visioni non costituiscono il fine della vita ascetica. Lo è invece “l’arrivare ad amare Dio con senso totale di certezza, (e) questo vuol dire con tutto il nostro cuore, con tutta la nostra anima, con tutta la nostra mente (cf. Lc 10,27)”²¹⁶. Le visioni portavano spesso a dolorose illusioni, all’eresia e perfino al suicidio²¹⁷. Perfino il demonio poteva servirsene. Nella biografia di Martino, Sulpicio Severo narra le vicende di un certo Anatolio. Egli ingannava alcuni monaci e “asseriva che degli angeli erano soliti intrattenersi a colloquio con lui... Si spinse fino al punto di dichiarare che c’era uno scambio di messaggeri fra lui e Dio, e pretendeva d’essere creduto uno dei profeti”²¹⁸. Grazie al potere soprannaturale del vescovo di Tours l’inganno satanico venne scoperto.

Ciononostante ci sono alcuni testi con chiari riferimenti biblici che permettono di inserirli nel contesto del profetismo monastico. Ne fanno fede alcuni episodi delle vite dei “padri del deserto”. “Uno dei santi ebbe questa visione: una schiera di angeli scendeva dal cielo sul comando di Dio e aveva in mano un rotolo, ossia un volume scritto di dentro e di fuori”. Il rotolo fu consegnato ad apa Efrem²¹⁹. Questo episodio riecheggia le vocazioni

214. *Vitae Patrum* III,181: PL 73, 799 B.

215. *Vita Antonii* 38,5: SC 400, 238-239.

216. *Capita centum de perfectione spirituali* 40: SC 5 bis, 108.

217. Opinione di I. Hausherr riportata da T. Spidlík, *La spiritualità dell’Oriente cristiano. Manuale sistematico*, Roma 1985, 70 con nota 135.

218. *Vita Martini* 23,3: Smit - Canali, *Vita Martini*, 54-53.

219. *Verba Seniorum* V,18,6: PL 73, 980 C-D.

profetiche e Ap 5,2-9. Il santo monaco è particolarmente conforme a Cristo, perché Egli è l'unico degno di aprire il libro²²⁰.

Per giustificare la vita stravagante di Simeone Stilita, Teodoreto da Cirro fa riferimento al segno divino. Il santo monaco, "dopo aver raccolto la semente della parola divina e dopo averla accuratamente riposta nei solchi della sua anima", in un momento di preghiera fu preso da un dolce sonno". Il racconto dello scavare le fondamenta sempre più profonde, è da considerarsi un sogno profetico. "I fatti hanno dato ragione a questa predizione", costata Teodoreto²²¹.

Nelle fonti monastiche si inculca però l'obbligo di nascondere le estasi straordinarie. Così ne parlano gli *Apophthegmata*. "Un giorno l'abate Titoe era seduto accanto a un fratello; inconsciamente emise un sospiro... perché era in estasi. Fece una *metanoia* e disse: perdonami, fratello, io non sono ancora divenuto monaco, poiché ho sospirato davanti a te"²²².

Nonostante la riserva per le visioni mistiche dimostrata dagli *Apophthegmata*, non si tratta di fenomeni trascurati dalle fonti monastiche orientali. Per i più, presso gli asceti l'estasi e la visione carismatica spesso venivano unite, anche se non ci fu l'identificazione completa tra questi fenomeni. Il contenuto delle visioni è molto vario: preannunzi di carattere profetico, illuminazione spirituale e mistica, apparizione di santi personaggi tra i quali, in alcuni casi, non mancano i profeti anticotestamentari²²³. Tutto ciò si verifica presso i monaci orientali. Però neanche l'Occidente restò privo di personaggi con simili esperienze. A questo proposito Sulpicio Severo è abbastanza conciso nell'affermare: "è certo che a Martino apparvero sovente degli angeli, così da parlare e da intrecciare vicendevoli discorsi con lui"²²⁴. Si percepisce lo sforzo di evitare la sovrabbondanza delle narrazioni sui fenomeni soprannaturali, ma, forse più semplicemente, prende il sopravvento la concretezza propria agli spiriti occidentali.

Nel mondo orientale, sia di lingua greca che di lingua siriana, alle rivelazioni personali si aggiungono gli elementi escatologici accompagnati perfino da commenti all'*Apocalisse* che in questo ambiente riacquista il suo

220. Cf. Mortari, *I Padri*, 323 nota 4.

221. *Historia Religiosa* XXVI,3: SC 257, 162-163.

222. *Apophthegmata Patrum* (Titoe 6): PG 65, 428 C; cf. anche *ibid.* (Colobos 22): PG 65, 212 D.

223. Cf. J. Kirchmeyer, "Extase chez les Pères de l'Église", *DSp* 4, 2103-2105. L'autore riporta molti esempi.

224. *Vita Martini* 21,1: Smit - Canali, *Vita Martini*, 50-51.

valore²²⁵. Le diffidenze verso le descrizioni apocalittiche sono state sfatate in parte nella spiritualità del monachesimo. Lo attesta quanto raccomanda Simeone lo Stilita: bisogna “pensare al regno che ci aspetta, temere le minacce della Geenna, disprezzare le cose terrene e attendere ai beni futuri”²²⁶. Invece in Occidente la personalità e l’opera di Gregorio Magno offrono la conferma che il senso cristiano della profezia, legata con l’attesa della parusia, sia pure allo stato latente, non è mai venuto meno.

Dono della ‘diorasis’

Solo il “portatore di Spirito” poteva comunicare i doni ricevuti e rivendicare per sé la paternità spirituale²²⁷. Tuttavia la testimonianza di Doroteo di Gaza fa pensare che nel VI secolo al posto del “profetismo” subentra il dono della *diorasis*. Tra i venerabili monaci Doroteo trovò “l’abate Giovanni, soprannominato il Profeta a causa del dono del discernimento (τὸ διορατικὸν χάρισμα) che aveva ricevuto da Dio”²²⁸. Questo dono speciale resta un segno dello Spirito e si presenta come la facoltà soprannaturale di vedere attraverso lo spazio e il tempo tutto ciò che è nascosto ai comuni mortali²²⁹. Tuttavia questa perspicacia spirituale non si limita solo al mondo visibile, ma permette di conoscere i misteri di Dio e i segreti dei cuori. Come il dono profetico, la *diorasis* è una ricompensa naturale della purezza interiore e della vita in Dio. Lo si può dedurre dalla dichiarazione di Antonio: “Un’anima purificata in ogni parte e stabilita secondo (l’ordine della) natura, può, divenuta *dioratica*, vedere di più e più lontano dei demoni”²³⁰. A sua volta Ammonia in una delle sue lettere richiama come l’inabitazione dello Spirito dia un διορατικὸν χάρισμα²³¹.

La grande fama dei padri spirituali nel monachesimo deriva da una constatazione di fondo: non tutti sono degni di essere illuminati direttamente da Dio. Soprattutto però non tutti sono capaci di discernere i loro limiti e il

225. Cf. E.B. Allo, “Apocalypse”, *DBS* 1, 317-318.

226. Teodoreto da Cirro, *Historia Religiosa* XXVI,25: SC 257, 210-211.

227. Cf. Colombás, *El monacato*, II, 98.

228. *Vita Dosithei* 1: SC 92, 122-123.

229. Cf. ad es. Doroteo di Gaza, *Expositiones* 118: SC 92, 366-367.

230. *Vita Antonii* 34,2: SC 400, 228-229.

231. Cf. Spidlík, *La spiritualità dell’Oriente cristiano*, 73 nota 164.

male nascosto. La direzione spirituale²³² presentata nelle fonti monastiche non è altro che la messa in pratica della conoscenza dei cuori e del discernimento degli spiriti. Il dono della “cardiognosia”²³³ unito alla profezia fa il perfetto padre spirituale.

La dimensione profetica che costituisce parte integrale della teologia del carisma monastico non trova in modo pieno il suo equivalente nella legislazione monastica. I monaci obbediscono anzitutto al proprio zelo per la perfezione, ma la loro vocazione li fa essere presenti ovunque si abbia bisogno di loro. Il primo dovere di uno “spirituale” è quello di vegliare su se stesso e sui fratelli nella fede. Perciò nella prassi monastica si mira a sottolineare la santità che si espande e si comunica. E ciò secondo il disegno salvifico scaturito dall’amore di Dio Padre, realizzato dal Figlio e reso perennemente efficace dallo Spirito.

Conclusioni

Il tema del profetismo ha avuto la sua origine in una tradizione cristiana contrassegnata da influssi di personaggi o gruppi “carismatici” o “ispirati”. La presenza del profetismo in ambiente monastico è indicata in vari modi. Il tratto più saliente è che il monachesimo cristiano riprende per conto proprio molti motivi biblici, applicandoli ai suoi esponenti più significativi e sviluppandoli. La vita degli anacoreti e dei cenobiti è vista come un’attualizzazione degli eventi biblici e ciò appare in tutta la letteratura monastica così diversa per genere, area geografica e epoche storiche. Le situazioni concrete vengono assimilate a episodi scritturistici e i loro protagonisti confrontati con personaggi della Bibbia. A partire da Elia le figure profetiche rivestivano nel monachesimo antico una grandissima importanza, poiché aiutavano a fondare la particolare scelta di vita.

I santi monaci con i loro poteri profetici e taumaturgici manifestavano la possibilità per l’uomo di santificarsi su questa terra. Esplicitamente, o attraverso le descrizioni leggendarie degli uomini del deserto, i vari archetipi costituirono uno dei temi che determinarono lo sviluppo dell’ideale monastico, accanto ai modelli di vita apostolica, vita paradisiaca e vita angelica²³⁴.

232. Cf. I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois* (OCA 144), Roma 1955, 186.

233. Cf. Spidlík, *La spiritualità dell’Oriente cristiano*, 244.

234. Cf. Manselli, “Profetismo”, 973.

Il carisma profetico nel monachesimo non fu sempre e ovunque ugualmente esplicito. Nelle prime fasi dello sviluppo del monachesimo, il prestigio e l'autorità spirituale non derivavano dalle doti pneumatiche ma dall'impegno di vita. Il monaco doveva essere in grado di difendersi dai danni della falsa o simulata profezia, spesso opera dei demoni, e fare uso del carisma del discernimento degli spiriti. La profezia, nonostante le difficoltà iniziali, si è affermata saldamente nell'ambito ascetico. Tuttavia bisogna notare che, in dipendenza dall'ambiente, epoca, tipo di vita ascetica, variava l'insistenza su alcuni aspetti di questo particolare dono divino. Nelle biografie delle grandi figure del monachesimo non era ricercata tanto la storia nel suo preciso significato, quanto la sua utilizzazione a fini e intenti edificanti. Così le figure dei grandi asceti vengono circondate di fatti miracolistici e pieni di suggestione, di accadimenti straordinari. Il miracolo e l'eccezionale sono di norma nelle descrizioni delle vite dei monaci-profeti e spesso sono indice delle qualità profetiche. Ciò testimonia che il profetismo monastico è diventato un fenomeno conosciuto e noto attraverso numerose testimonianze di indole molto varia. Il monachesimo ha rivelato così ancora un altro segno di vitalità che attesta la straordinaria capacità della religione cristiana di trasformare gli uomini. Tuttavia il solo fatto di sperimentare le estasi e le visioni non garantisce la presenza di qualità profetiche. Il dono della profezia o la qualifica del "profeta" si legano all'ascesi assidua, all'apertura allo Spirito, alla vigilanza per la venuta del Signore e al dono del discernimento.

Mieczysław Celestyn Paczkowski, ofm
Studium Theologicum Jerosolymitanum