

Presso le nostre edizioni

E. Bianchi, *Al termine del giorno. Parole per illuminare il viaggio interiore*
E. Bianchi, *Nella libertà e per amore*
Guglielmo di Saint Thierry, *Lettera d'oro. Epistola ad fratres de Monte Dei*
A. Louf, *La vita spirituale*
M. Van Parys, *Uno con tutti*

*Il nostro Catalogo generale aggiornato
è disponibile sul sito
www.qiqajon.it*

CECILIA FALCHINI

L'ARTE DELLA VITA COMUNE

Lettura spirituale della "Regola di Benedetto"

AUTORE: Cecilia Falchini
TITOLO: *L'arte della vita comune*
SOTTOTITOLO: *Lettura spirituale della "Regola di Benedetto"*
COLLANA: Spiritualità occidentale
FORMATO: 21 cm
PAGINE: 156
IN COPERTINA: Illustrazione di Anne Wouters

© 2017 EDIZIONI QIQAJON
COMUNITÀ DI BOSE
13887 MAGNANO (BI)
Tel. 015.679.264

ISBN 978-88-8227-510-5

EDIZIONI QIQAJON
COMUNITÀ DI BOSE

PREMESSA

È con una certa trepidazione che mi accingo a commentare la *Regola di Benedetto*¹, poiché innumerevoli generazioni di monaci e di monache mi hanno preceduto lungo i secoli nel cercare di leggere questa *Regola* in modo esistenziale e sapienziale; non solo, ma facendo professione di osservarla e di viverla giorno dopo giorno; e l'esperienza – lo sappiamo – è la migliore maestra. Certo, anche noi a Bose cerchiamo di assumerne lo spirito², ed è proprio con l'intenzione di attingere all'unica tradizione, la quale è via al vangelo, che mi metterò in ascolto di come il vangelo stesso venga declinato, di come esso prenda forma nella *RB* e di come possa prendere forma per noi oggi³.

Ho scelto di percorrere il seguente tragitto: aprire le nostre riflessioni con un ascolto di come, attraverso il tema della *discretio*, che indica sia il “discernimento” che

¹ D'ora in poi indicata con la sigla *RB*. Traduzione italiana in *Abitare come fratelli insieme. Regole monastiche d'occidente*, a cura di C. Falchini, Magnano 2016, pp. 640-724. Queste meditazioni sono la riproposizione di un corso sulla *RB* tenuto prima ai monaci benedettini dell'abbazia di San Giorgio Maggiore a Venezia e poi a Camaldoli ai novizi camaldolesi.

² Cf. per esempio la lettura spirituale e attualizzante della *RB* espressa in E. Bianchi, *Al termine del giorno. Parole per illuminare il viaggio interiore*, Magnano 2017.

³ Per un approfondimento di questo aspetto evangelico della *RB*, ma in riferimento al tipo di antropologia che essa presenta, cf. C. Falchini, *Volto del monaco, volto dell'uomo. Saggio di antropologia monastica nella “Regola” di Benedetto*, Magnano 2006.

la “misura”, la *RB* si pone come alveo in cui è possibile trovare e attingere un insegnamento di vita – che cercheremo di cogliere attraverso meditazioni sulla vita fraterna, sull’autorità, sull’obbedienza, sulla *stabilitas* e sulla *conversatio morum* –, per poi terminare con una riflessione su quella che dal testo stesso della *RB* appare una sorta di inclusione fra il Prologo, in cui Benedetto esorta il monaco a camminare *per ducatum evangelii*, “sotto la guida del vangelo” (*RB*, Prologo 21), e l’ultimo capitolo, dove egli ritorna esplicitamente alle Scritture, presentandole quali “rettissima norma di vita umana” (*RB* 73,3), e agli scritti dei padri, mediante l’invito a un’assunzione responsabile e libera degli insegnamenti contenuti e trasmessi nei loro scritti. Tenterò infatti, in quest’ultimo capitolo, di vedere se ed eventualmente come, a partire sia dalla *RB* sia da tutta la tradizione monastica occidentale a essa precedente e successiva, sia possibile declinare il rapporto fra lettera e spirito nella vita monastica.

Una parola, tuttavia, credo vada detta sulla scelta di porre prima una meditazione sulla vita comune, la vita fraterna, e poi sull’autorità, e non viceversa. Tale scelta è stata dettata dal fatto che per la *RB* l’autorità è espressione della comunità che la elegge ed è a servizio della comunità stessa. Questo mi sembra vero non solo a livello di principio, come vedremo in seguito, ma anche nello svolgersi della vita fraterna, poiché secondo *RB* 2,31 l’abate ha il compito di “servire i temperamenti di molti”; egli, poi, continua il testo, “si adatti all’indole e all’intelligenza di ciascuno” (*RB* 2,32). È l’abate che ha il mandato di adeguarsi e conformarsi alla diversità di temperamento e ai doni dei diversi fratelli, non viceversa, non la comunità al temperamento e all’indole dell’abate, il quale quasi scompare di fronte alla

comunità. Certo, il suo ruolo è notevole, tanto che per Benedetto anche il capitolo della comunità è solo consultivo, non decisionale (cf. *RB* 3,2); tuttavia ritengo che ci si debba chiedere perlomeno se questo ruolo così preponderante in alcuni casi della figura dell’abate non fosse dovuto a una carenza, probabilmente a un’immaturità dei membri della comunità, per cui da parte dell’abate si rendeva necessario supplire a una deficienza della comunità stessa, giacché questa forse non presentava allora una maturità sufficiente per poter essere coinvolta nei vari processi decisionali. Tale ipotesi mi sembra suffragata da altri dati che la *RB* offre: ad esempio, il fatto che prescriva che l’abate mangi sempre con gli ospiti e i pellegrini, avendo la facoltà, quando vi sono pochi ospiti, di chiamarvi i fratelli che vuole (cf. *RB* 53,8). Questa decisione, infatti, mi pare possa essere segno di un’incapacità dei monaci cui la *Regola* allora si rivolgeva di sostenere, guidare, vivere con intelligenza il rapporto con l’ospite. Una situazione, del resto, che si verifica anche nella comunità a cui è rivolta un’altra regola, la *Regola dei quattro padri*⁴, ove nel secondo capitolo si afferma che il fratello incaricato dell’ospitalità può accogliere gli ospiti solo se prima questi sono stati visti da chi presiede; non solo, ma si dispone che con gli ospiti non mangino i fratelli, ma soltanto chi presiede, perché l’ospite “possa esserne edificato”⁵. Si evince che per tale comunità era bene che gli ospiti non mangiassero con i fratelli, poiché questi probabilmente non erano in grado di dire loro parole sapienti, o almeno tali da far loro del bene, di “edificarli”. Senza, poi, voler discutere o entrare nel merito dell’origine e dei

⁴ Cf. *Regola dei quattro padri*, in *Abitare come fratelli insieme*, pp. 221-231.

⁵ *Ibid.* 2,41, p. 226.

destinatari di tale ultima regola, mi sembra tuttavia significativo che uno studioso autorevole come Adalbert de Vogüé la vedesse ambientata ai primordi della comunità monastica di Lérins, verso il 400-410⁶. Indipendentemente dal fatto che fosse o no destinata alla comunità lerinese, mi sembra significativo che questa regola sia stata vista come propria di una comunità che era agli inizi della sua vita comune e monastica, cioè di una comunità i cui membri avevano bisogno ancora di un cammino di maturazione, umana e spirituale, bisogno che allora probabilmente non consentiva loro, ancora, di praticare personalmente il ministero dell'ospitalità.

Questi dati credo che ci aiutino e allo stesso tempo ci chiedano di assumere e di leggere il testo stesso della *RB* non in modo massimalista, ma vedendovi uno strumento offerto a una precisa comunità storica, una comunità in cammino, *in itinere* (cf. *RB*, Prologo 21: *pergamus itinera eius*), una comunità che Benedetto stesso – e ritengo che questa annotazione non sia ironica o di falsa modestia, bensì pienamente espressione del pensiero dell'autore – definisce formata da fratelli che erano ancora “principianti” (*RB* 73,8; cf. anche 73,1), “anime malate” (*RB* 27,6), monaci “pigri”, che vivevano “male” e “negligenti” (*RB* 73,7). Una comunità, perciò, che si trovava in un preciso, concreto, determinato stadio di maturazione, e la cui regola è, per tale motivo, da assumere e da leggere come uno scritto, una “lettera”, di cui cercare di cogliere lo spirito, l'intenzione, il messaggio profondo. Ecco, dunque, che nei confronti di una comunità più avanti nel cammino, una co-

⁶ Cf. *Les règles des saints pères*, I. *Trois règles de Lérins au v^e siècle*, a cura di A. de Vogüé, SC 297, Paris 1982, pp. 91-155, in particolare pp. 145 e 154-155.

munità più matura, umanamente e spiritualmente, forse anche lo strumento del capitolo poteva essere proposto in una maniera diversa, con altre funzioni, anche maggiormente decisionali, così come l'accoglienza degli ospiti avrebbe potuto coinvolgere maggiormente la comunità, e meno invece la persona dell'abate. Perciò, man mano che la comunità cresce, la figura di chi presiede diminuisce, poiché essa ha come unico scopo la crescita della comunità, “la crescita di un buon gregge” (*RB* 2,32). Tale dinamica è effettivamente percepibile nell'itinerario che traspare dalle tre regole che de Vogüé situa a Lérins nella seguente successione: *Regola dei quattro padri*, *Seconda regola dei padri* e *Regola di Macario*⁷. Dal loro confronto la figura di chi presiede appare nella prima molto presente, mentre diminuisce pian piano che si passa alle altre due, nelle quali si fa più incisiva la prospettiva comunitaria e delle relazioni fraterne, con i problemi a esse connessi, che nell'ultima di queste tre regole vengono più ampiamente considerati.

Anche a livello di principio, inoltre, come si è detto, è nella vita fraterna che tutto il percorso tracciato dalla *RB* sfocia. Più volte de Vogüé, in merito, si sofferma a delineare, come per altre regole monastiche antiche, questo percorso della *RB* da una concezione del monastero come scuola a quella dello stesso monastero come luogo in cui abita una comunità di fratelli⁸. Gli ultimi due capitoli della *Regola*, infatti, prima di quello conclusivo, vertono proprio sulla vita fraterna, a partire dalla necessità dell'obbedienza reciproca fra i vari membri della comunità. Capitoli, questi ultimi, che acquistano nel contesto dell'intera *RB* una particolare

⁷ Cf. *Les règles des saints pères* I, in particolare pp. 83-86.

⁸ Cf. *infra*, p. 32.

rilevanza in quanto appaiono esprimere un'intenzione quasi correttiva rispetto a quello che era un primo impianto della *Regola* – una prima stesura di essa terminava infatti con il capitolo 66, che si conclude raccomandando la lettura della *Regola* stessa –. A esso vennero aggiunti altri capitoli, fra cui il 68, sull'obbedienza impossibile, il 71 e il 72, sulle relazioni fraterne, e il 73, conclusione che esorta il monaco a nutrirsi delle Scritture e degli scritti dei padri e a vivere un rapporto libero con la lettera del testo della *Regola*.

Questo il pensiero e la logica che hanno ispirato la struttura del presente libro. Esso, oltre a offrire la successione vita fraterna-autorità, è composto da una riflessione sui tre voti del monaco che la *Regola* propone, cioè la stabilità, la conversione di vita e l'obbedienza (cf. *RB* 58,17) ed è delimitato da un'inclusione: il richiamo al vangelo quale vera istanza spirituale dell'intera lettera della *Regola*. Elementi, tutti, costitutivi e decisivi per la vocazione monastica che la *Regola* intende guidare verso una "vita umana" (*RB* 73,3) sempre più piena e verso un ritorno al Signore quale nostro creatore (*RB* 73,4).

Ognuno dei temi trattati nel presente volume è svolto attraverso due riflessioni. Il primo, concernente i criteri di discernimento, si articola mediante la sua trattazione all'inizio e alla fine del libro, formando una sorta di inclusione fra il tema della *discretio* e quello del rapporto fra lettera e spirito della *Regola*. Gli altri temi, invece, vengono trattati in ordine di successione l'uno dopo l'altro, in due capitoli: il primo riguarda soprattutto un'analisi del testo, mentre il secondo si delinea maggiormente come un tentativo di commento spirituale e di attualizzazione.

Intendo consegnare questo lavoro primariamente a tutti i monaci e a tutte le monache, in particolare a coloro che

intendono porsi in ascolto e vivere secondo l'insegnamento tracciato dalla *RB*, augurandomi che queste pagine possano offrire loro un aiuto per cogliere quelle istanze che possono maggiormente umanizzare la propria vita e aiutare a compiere un cammino di riscoperta della propria creaturalità e di ritorno a colui dal quale ciascuna creatura trae, grazie al suo amore, origine, sussistenza e vita. E tuttavia mi permetto di dire che forse queste riflessioni possono essere utili anche a chi monaco o monaca non è, ma che si pone in sincera ricerca di ciò che possa aiutare nel cammino di sequela del Signore Gesù e di quanto possa contribuire a rendere sempre più umana e piena di senso la vita.

LE PAROLE DELLA VITA FRATERNA

Esaminare l'impiego del termine e del concetto di "fratello" nella *RB* non è facile, poiché il termine *frater* vi è utilizzato normalmente, anche se in modo non esclusivo, per indicare i membri della comunità. Non è facile, perciò, comprendere se e in quale misura attraverso di esso Benedetto abbia voluto indicare la semplice vita monastica oppure la peculiarità della dimensione fraterna.

Vi è tuttavia un passo, all'interno di uno di quei capitoli che non hanno un parallelo nella *RM*, che mi pare possa essere illuminante in proposito: i monaci, dice Benedetto, "si offrano con intenzione pura (*caste*) la carità che è propria di una vita fraterna (*caritatem fraternitatis*)" (*RB* 72,8). In questo testo viene detto chiaramente che vi è un amore che connota specificamente la relazione fraterna, e che è tale amore che gli uomini devono perseguire, offrirsi l'un l'altro come dono e a esso improntare le loro relazioni. In tal modo, la comunità dei fratelli per Benedetto non è né una coesistenza di eremiti, né una comunità in cui i rapporti siano di tipo fusionale, ma è un corpo comunitario, in cui la diversità fra i vari membri viene conservata, e direi preservata, quale ricchezza per l'intera comunità dei fratelli, uniti da un vincolo di amore libero e sincero.

Certo, talvolta nella *RB* traspare anche un aspetto piuttosto filiale delle relazioni fra i monaci e che, a parte le relazioni con l'abate, anima anche alcuni rapporti comunitari, anche se in maniera più sfumata. Ma mi sembra importante soffermarsi un momento su uno dei testi che esprime tale aspetto: "I più anziani chiamino i più giovani di loro con il nome di 'fratelli', e i più giovani chiamino i più anziani 'nonni', termine che esprime rispetto paterno" (*RB* 63,12). Questo testo, infatti, mi sembra indicare più la necessità di rispetto nei confronti degli anziani che non un rapporto di filialità nei loro confronti, tanto che ai più anziani si dice di chiamare i più giovani non "figli", ma "fratelli".

Benedetto, appena prima, aveva specificato quale deve essere la qualità di tale relazione fraterna fra monaci giovani e anziani: "I più giovani onorino coloro che sono più anziani di loro, e i più anziani amino coloro che sono più giovani di loro" (*RB* 63,10). Gli anziani devono amare i giovani, ma Benedetto non dice che i giovani debbano amare gli anziani, bensì onorarli. Sembra, così, che egli parli dell'amore in modo univoco, come una realtà dovuta dagli anziani ai più giovani, ma non viceversa.

Tuttavia, se pure è vero che questo sembra essere il senso immediato di tale versetto, il senso che deriva a esso dal contesto dell'intera *Regola* appare diverso: se, infatti, da un lato il richiamo insistente del capitolo 72 alla carità reciproca colloca questo versetto nel contesto della fondamentale relazione fraterna in entrambi i sensi, dall'altro l'intelligenza umana e spirituale di Benedetto, nel caso presente, sta nell'aver percepito che all'interno di tale relazione giovani-anziani è anzitutto indispensabile, come in ogni autentica relazione umana, un senso di rispetto e di

onore reciproco gli uni gli altri: "Si prevengano a vicenda nell'onore" (*RB* 72,4, con riferimento a Rm 12,10).

In secondo luogo, è vero che ciascuna età si trova ad affrontare degli ostacoli diversi per vivere l'amore fraterno: da parte dei giovani vi può essere, infatti, un senso di disprezzo nei confronti dei fratelli anziani, considerati una sorta di vecchiume che ormai non ha più niente da dire; non solo, ma può darsi che dei giovani mal sopportino di vedere negli anziani delle debolezze, delle fragilità nella loro vita umana e monastica, fragilità che lo scavare degli anni e lo scorrere del tempo hanno messo in luce.

Un monaco giovane è portato a chiedere agli anziani una sorta di perfezione, mentre il monaco anziano sa che nella vita monastica più si va avanti in modo serio più si va a fondo, nel senso, cioè, che più emerge la propria verità, fatta anche di alcune debolezze che quando si è giovani è a volte più facile rimuovere e ignorare. Così, i giovani sono tentati di disprezzare gli anziani, e allora Benedetto sottolinea: i giovani *onorino* gli anziani. L'amore dei giovani nei confronti degli anziani si manifesta anzitutto nella capacità di rendere loro onore, quell'onore che deve essere reciproco, ma che da parte dei giovani può essere talvolta più difficile provare e mostrare nei confronti degli anziani.

Gli anziani, a loro volta, sono esortati a non indurirsi nei confronti dei giovani, ma a esprimere verso di loro benevolenza, condiscendenza, comprensione, simpatia e affetto. Per esprimere questa specifica dinamica relazionale verso i più giovani, infatti, Benedetto fa uso di un verbo, il verbo *diligere*, "amare", che quando egli lo impiega in altri testi designa sempre non tanto la carità che discende da

Dio, l'amore in senso teologale (*amor*)¹, quanto piuttosto l'amore nel senso di un vero affetto umano. Così, Benedetto annovera fra gli strumenti delle buone opere "avere profondo rispetto (*venerare*) per gli anziani, amare (*diligere*) i giovani" (RB 4,70-71). E dell'abate dice: "Odi i vizi, ami (*diligat*) i fratelli" (RB 64,10), con quello sguardo buono e benevolo nei confronti del fratello che ha peccato e che è vittima del vizio, che sa distinguere il fratello dal peccato che ha commesso, e sempre perdonarlo e salvarlo. E ai monaci dice che "amino (*diligant*) il loro abate con sincera e umile carità", con un amore non ipocrita, a doppio fine, ma autentico e vero. Con il trascorrere del tempo, infatti, un pericolo che minaccia la vita umana e spirituale di coloro che diventano più anziani è una sorta di cinismo, è il pensare che ormai non vale più la pena lasciarsi trascinare, aprirsi a una relazione di amore, in particolare con i più giovani, perché questi magari poi se ne vanno, come tanti altri se ne sono andati e hanno lasciato le ferite profonde di un affetto deluso. Perché esporsi a soffrire ancora? E allora il monaco rischia di indurirsi, di diventare cinico, insensibile, incapace di provare ancora tenerezza e compassione. E allora Benedetto esorta il monaco anziano ad aprirsi al tenero affetto nei confronti dei più giovani, in modo sempre rinnovato, senza fare riserve di se stesso, perché altrimenti sarebbe anche la morte sua, e non solo una sofferenza per i fratelli più giovani. Che il monaco anziano, con il peso degli anni, accetti di lasciarsi ancora ferire dall'amore fraterno, accetti di lasciarsene coinvolgere, non è scontato, anzi, richiede a volte una dura lotta spirituale. Altro ragionamento del monaco anziano può essere: i giovani facciano pure

¹ Cf. ad esempio RB 4,72; 7,34; 63,13; 72,3-9.

ciò che vogliono, tanto ormai non vale la pena insistere. Vi può essere una finta benevolenza, una finta compassione, che in realtà è un rinunciare alla custodia reciproca, in un'indifferenza sempre maggiore alla vita del fratello più giovane, altra forma del cinismo. L'anziano, piuttosto, nei confronti anche del fratello giovane che sbaglia, lo corregga e lo esorti, ma mostrando tenerezza, compassione, capacità di chinarsi su di lui perché non cada preda dell'eccessiva tristezza, come Benedetto prescrive si faccia per i fratelli scomunicati:

[L'abate] deve impiegare tutti i mezzi, come fa un sapiente medico: mandi dei *senpectas*, cioè dei fratelli anziani sapienti, che quasi segretamente sostengano il fratello vacillante, lo stimolino a un'umile riparazione e lo consolino, perché non sprofondi in un'eccessiva tristezza (RB 27,2-3).

E ancora: se un fratello ha commesso "un peccato dell'anima, la cui materia è rimasta nascosta, la manifesti solo all'abate o ad anziani spirituali; a chi, cioè, sappia curare le ferite sia proprie che altrui senza scoprirle e renderle pubbliche" (RB 46,5-6). Non durezza, non indifferenza, ma capacità di provare affetto umano, benevolenza, simpatia, compassione, lasciandosi coinvolgere un'altra volta in una vicenda di affetto in cui si accetta ancora di poter essere feriti. Solo in questo modo si resta ancora vivi, e non si è morti nel cuore.

La comunità, in tal modo, si configura come autentica comunione, spirituale e umana, comunione a cui Benedetto, a differenza del Maestro, ha particolarmente dedicato la propria attenzione:

In una parola, si può dire che la *scuola* del Maestro è diventata in Benedetto una *comunione*. Non che la prima fosse sprovvista di questo soffio unificante che anima ogni comunità cristiana, ma l'attenzione del Maestro si dirigeva quasi unicamente alla dimensione verticale del *coenobium*, considerato come una *schola* retta da un *doctor*. In questa prospettiva scolare, l'essenziale era l'educazione dei soggetti da parte dei loro superiori, cioè da parte dell'abate e dei suoi "prepositi" o capi di decine. Quanto alle relazioni fraterne dei fratelli fra loro, il legislatore non ne diceva quasi niente. Pur facendo sua questa definizione del monastero come *schola dominici servitii*, Benedetto l'ha completata con uno sguardo sull'altra dimensione del corpo monastico, quella dei rapporti orizzontali fra le persone. Attraverso delle pennellate successive, che si moltiplicano dal capitolo 31, egli infonde attenzione per la pace del prossimo, il rispetto dei bisogni particolari di ciascuno, la preoccupazione del bene altrui nella rinuncia a se stessi e nella pazienza. Prima gerarchizzati nel *De ordine congregationis* secondo il rango di anzianità (RB 63,10-19 e cf. 71,1-9), queste relazioni fraterne sono finalmente poste, nel penultimo capitolo, in un clima di pura carità che fa astrazione dal rango (RB 72,1-8)².

Per Benedetto l'importanza di tale amore fraterno è rilevabile anche in un altro dato: in RB, Prologo 19 si trova scritto: *fratres carissimi*, dove l'aggettivo "amatissimi" è un'aggiunta di Benedetto in un testo che egli riprende dalla RM (cf. RM Tema Ths 15). Benedetto ci tiene a sottolineare che i fratelli sono amati, amatissimi; la vita fraterna

² A. de Vogüé, "Changements et permanence dans le monachisme ancien", in Id., *Études sur la Règle de saint Benoît*, Bégrolles-en-Mauges 1996, pp. 167-168.

INDICE

5	PREMESSA
13	LA "DISCRETIO"
15	L'uso del termine "discretio"
19	La "discretio" dell'abate
21	Il discernimento sui novizi
24	Il discernimento nei confronti degli ospiti
25	Conclusione
27	LE PAROLE DELLA VITA FRATERNA
37	LE RELAZIONI NELLA VITA COMUNE
37	Animati da un fuoco interiore
44	Fare il primo passo
45	Accondiscendere e pazientare
50	Dono di sé
51	Cos'è utile all'altro
52	Carità reciproca
53	Carità verso l'abate
53	Non anteporre nulla a Cristo
55	L'AUTORITÀ E LA CRESCITA DEL GREGGE
65	L'AUTORITÀ: CARATTERISTICHE DELL'ABATE
66	L'abate come medico
72	La cura per le necessità concrete del monaco
74	L'abate deve rendere conto a Dio
76	Il discernimento
79	La conversione
80	L'ascolto
81	L'OBEDIENZA: CERCARE LA VOLONTÀ DI DIO
81	L'obbedienza senza indugio e le difficoltà dell'obbedienza
83	Obbedire e non obbedire

87	L'obbedienza cristiana
88	Obbedire con amore
89	Le immagini dell'obbedienza
92	L'obbedienza deve essere rivolta a Dio
93	L'obbedienza come antidoto al soggettivismo
95	L'OBEDIENZA, CAMMINO DI UMILTÀ
95	L'obbedienza nella logica del sacramento
97	L'obbedienza come adesione alla realtà
99	Gli anziani
101	L'abate e l'ordine dei posti
102	L'obbedienza senza indugio e il cammino dell'umiltà
105	LA "STABILITAS" E LA VOLONTÀ
107	La "stabilitas" come obbedienza a un superiore
109	La "stabilitas" come obbedienza ai fratelli
1114	La "stabilitas" come obbedienza a un luogo
117	LA "STABILITAS" E LE PASSIONI
118	La profondità del desiderio
120	Discernimento tra desiderio e bisogno
121	Rapporto tra "stabilitas" e desideri
127	LA "CONVERSATIO", CAMMINO DI CAMBIAMENTO
135	LA "CONVERSATIO" E GLI STRUMENTI DELL'ARTE SPIRITUALE
147	LETTERA E SPIRITO