

Il monte e la scala. Variazioni su monachesimo (cristiano) e laicità

Chi viene all'eremo in cui vive il monaco camaldolese che scrive queste note, deve salire per una salita ripida su un monte che domina il lago di Garda, e ben visibile dal territorio circostante. Il monte, e la salita per arrivarci, certamente volevano esprimere, per chi ha costruito questo luogo come altri eremi con la stessa tipologia¹, la stessa cosa che il monte e la salita esprimono tradizionalmente nell'immaginario comune: l'ascesa verso un luogo elevato anche in senso figurato, dove si è particolarmente vicini a Dio, dove più facilmente lo si può incontrare. Il monte isolato richiama per esempio il salmo 121: *Alzo gli occhi verso i monti, da dove mi verrà l'aiuto?*, o il fatto che Gesù amasse pregare da solo, sul monte (cf. Lc 6,12): il monte dunque si sale per invocare Dio. Nello stesso tempo, proprio per questo, è luogo della presa di distanza da ciò che circonda. Ciononostante la distanza non coincide, se non in parte, col nascondimento: è straniamento, ma al cospetto del mondo. Infatti questo luogo è concepito per essere visto da lontano, come città posta sul monte (cf. Mt. 5,14): dunque ha anche la dimensione del santuario, cui appunto dal basso poter volgere gli occhi, come presenza e richiamo; ma al tempo stesso si pone, nella sua visibilità, come possibile meta di un pellegrinaggio (e dunque anche di temporanea presa di distanza), da cui poter guardare, dall'alto verso il basso, con diversa prospettiva, il mondo che pure all'intorno è vivo e presente.

Ma la sapienza di chi alla fine del XVII secolo ha collocato questo luogo all'interno di un paesaggio naturale particolare, ha voluto rendere questa cima di montagna particolarmente ricca di allusioni simboliche più particolari. Per arrivare a questo luogo, si vede prima un monte isolato dagli altri e in cima tra i cipressi la sagoma di una chiesa; poi una via stretta che si inerpica per la costa di questo monte, fino ad essere delimitata da due muri, quasi a renderla ancora più stretta, e che infine si trova l'accesso bloccato da una porta. La via stretta, che sbocca a una porta, richiama il vangelo: *Larga è la via che conduce alla perdizione. Entrate per la porta stretta. Stretta è la porta che conduce alla vita (Mt 7, 13-14)*. L'energia necessaria per accedervi (senza mezzi a motore, almeno in origine), forse voleva anche scoraggiare l'estraneo, dare un che di iniziatico e di misterioso all'accesso², ma più ancora, probabilmente, nella duplice dimensione di fatica e di soddisfazione che vi sono implicate voleva richiamare anche emblematicamente alle esigenze, e insieme alla gioia che sono contenute in ogni rivisitazione del tema biblico delle due vie (cf. Dt 30, 15-20). Salire infatti costituisce una prova, e la prova separa inevitabilmente, come il crogiolo, ciò che è prezioso da ciò che è vile: non solo chi è capace da chi non lo è, ma anche ciò che in noi è capace e ciò che non lo è. Salire determina il costituirsi di una gerarchia di valori.

Ma ecco che quando infine si arriva al colmo della salita, quando quella porta infine si dischiude (operazione oggi più facile, se qualcuno risponde al citofono, ma un tempo oggetto di inevitabili attese), allora ci si accorge che non si è ancora alla cima: varcato un cortiletto, ci si deve avviare ad un'ulteriore salita, segnata da una scala architettonicamente spettacolare, che conduce alla chiesa: quasi a voler dare l'idea che la casa di Dio, questa chiesa in cui ci si è disposti ad entrare, sta oltre il nostro salire sul monte, richiede ascese ulteriori per essere il luogo in cui si può entrare in relazione

¹ La conformazione è caratteristica degli eremi cinque e secenteschi originariamente della Congregazione Camaldolese di Monte Corona (una riforma cinquecentesca all'interno della tradizione romualdino-camaldolese, di cui restano in Italia, con la stessa tipologia e come sede ancora di comunità semianacoretiche l'Eremo Tuscolano a Frascati e quello di Monte Rua sui Colli Euganei) ed è sintomatica di una nuova capacità costruttiva che ormai sapeva dotare questi luoghi elevati di adeguate riserve d'acqua con un complesso sistema di cisterne. Nel Medio Evo il luogo caratteristico è piuttosto la radura o la valle accanto a una fonte (*campus amabilis* è la possibile origine etimologica di Camaldoli; si pensi poi a Fonte Avellana, Chiaravalle, etc). Le due tipologie hanno significativamente in comune la dimensione del *locus amoenus*.

² Proprio la *Regula Benedicti* (cap.58,1) invita a non aprire facilmente la porta a chi bussa con l'intenzione di restarci.

con Dio. Come se non bastasse, questa scala al suo centro racchiude, in una nicchia, un bassorilievo che a sua volta contiene la rappresentazione di un'altra scala: prova questa che non è la mia fantasia a costruire nessi simbolici, ma che qualcuno ha voluto dare a quell'atrio/cortile un preciso senso espressivo, al di là della suggestione spettacolare che le conferisce uno stile barocco, in questo caso semplice e armonioso nel suo gusto scenografico.

Il bassorilievo rappresenta il "sogno di san Romualdo", alle origini delle "leggenda fondativa" dell'Eremo di Camaldoli: il sogno di una scala verso il cielo percorsa da monaci vestiti di bianco, che il santo avrebbe fatto per trarre l'indicazione del luogo su cui si sarebbe dovuto costruire un eremo³. La radice biblica della leggenda è evidentemente il sogno di Giacobbe (Gn 28, 10-22), da sempre una delle immagini classiche della vita monastica, oltre che più in generale dell'esperienza spirituale⁴.

Merita riflettere un momento sul valore simbolico di questo episodio biblico. Giacobbe ha questo sogno, mentre sta fuggendo dopo aver sottratto con l'inganno la benedizione di cui non aveva diritto, e per questo sta mettendosi al riparo dalle ire del fratello. Dunque in questa situazione di estrema prostrazione, in cui un bravo imbroglione (probabilmente questo è il senso del nome del protagonista, come ci induce a credere il racconto, cf. Gn 25,26), Giacobbe appunto, si trova a vedere una strana scala su cui degli angeli salgono e scendono, la cui cima tocca il cielo; il tutto ad indicare che sta avvenendo uno scambio tra la terra e il cielo, che Dio in quel salire e scendere si fa presente, tanto è vero che dice: *io sono con te* (Gn 28,15). Questa scala così rappresenta in qualche misura l'antitesi della torre di Babele (un'altra scala, ma questa solo ascensionale, cf. Gn 11,4): una scala in quel caso fatta da mano d'uomo, una sorta di montagna artificiale per raggiungere il cielo, o per snidare Dio dal cielo, per conquistare la sua dimora. Su questa scala invece Dio stesso si fa incontro, si fa conoscere e riconoscere. Giacobbe conosce Dio (forse per la prima volta in verità: fino a quel momento non lo aveva mai neppure nominato) perché idealmente gli è dato di potersi muoversi lungo quella scala incontro a coloro che scendono, a Dio stesso che scende. Vale la pena notare, di passaggio, che la riutilizzazione monastica e spirituale di questo episodio in realtà è spesso anche un tradimento, perché si fissa sul movimento solo ascensionale, lasciando in ombra quello di discesa: un tradimento che forse, al di là delle buone intenzioni, ha finito per diventare sintomo di quell'orgoglio di chi pensa di avere qualche titolo di privilegio nel salire lungo quella scala; e questo orgoglio, come un tarlo ha sempre serpeggiato in certa letteratura monastica idealizzante, quando invece sarebbe sano continuare a riflettere che c'è qualcuno che sale solo perché c'è qualcuno che scende, che il salire, se esprime la risposta ad un appello, è possibile perché c'è un dono di grazia che scende. Questa sorta di ponte tra terra e cielo è tale proprio perché un certo luogo è divenuto punto di incontro e di scambio.

Ma torniamo a Giacobbe: per lui tutto questo è in un primo tempo solamente un sogno, per quanto fondamentale nella storia del rapporto tra Dio e il suo popolo. Solo al mattino, al suo risveglio, Giacobbe sa esprimere il senso vero di ciò che aveva sperimentato: *Veramente Dio era in questo luogo, e io non lo sapevo!* (Gen 28,16). Si noti: è la prima volta che Giacobbe, nel racconto, chiama Dio per nome: prima era solo una questione di inganni, di appropriazione indebita di diritti, ora no, Dio in persona fa irruzione nella vicenda molto terrena (tanto che il racconto si guarda bene dal mettere in luce aspetti edificanti) e nel destino di quell'uomo che tanto fino a quel momento si fidava nelle sue forze e nelle sue astuzie. E da quel momento tutto diventa diverso. Ma quando si rende conto di ciò che ha vissuto e sperimentato nel sogno, si rende conto che lo può vivere e

³ Questa la versione tradizionale, in base a fonti non prive di intenzioni apologetiche e dimostrative; secondo la tradizione originale il sogno l'avrebbe fatto il mitico donatore del terreno, un certo conte Maldolo, non noto altrimenti, il cui nome quasi certamente è fittiziamente desunto dal toponimo. Per chi fosse interessato alla vicenda di questo mito cf. C. CABY, *De l'éremitisme rural au monachisme urbain. Les camaldules en Italie à la fin du Moyen Âge*, Roma 1999, pp. 71, 94-95, 180-181.

⁴ Possiamo almeno citare le *Conferenze* di Cassiano, fonte del cap. VI sull'umiltà della *Regola* di san Benedetto, e la *Scala santa* di Giovanni Climaco (cioè "della scala"). Chi volesse un quadro d'insieme sulla fortuna di questa figura biblica nella letteratura spirituale può vedere la voce di E. BERTRAND e A. RAYEZ, *Échelle spirituelle* in *Dictionnaire de Spiritualité*, IV, Paris 1960.

pensare solo nel ricordo; e a questo punto il patriarca dice, pieno di timore: *Come è terribile questo luogo: è la casa di Dio, è la porta del cielo* (Gen 28,17). Dio lungo quella scala si è fatto raggiungere, anzi è sceso lui stesso in quel punto più basso per venire incontro a chi saliva, ha reso quel luogo casa di Dio e porta del cielo; ma nello stesso tempo sfugge: della sua presenza si può parlare solo a partire da una memoria gelosamente custodita come seme di vita nuova. *Dio era in questo luogo, e io non lo sapevo!* Tuttavia *Come è terribile questo luogo!...*: è memoria che non si può esprimere se non con un certo timore: perché non si può vedere Dio e continuare a vivere, per lo meno vivere come prima. Giacobbe Dio lo ha almeno intravisto, ne ha fatto un'esperienza sia pure iniziale e ancora nell'ombra, il massimo che gli era possibile; ma qui, in questo luogo, su questa terra, quest'esperienza può essere rappresentata solo dopo, *ex post*, come un dato già vissuto nella sua dimensione trasformante, forse senza rendersene conto pienamente, e da cui ripartire per poterlo di nuovo riscoprire. Da questo punto di vista la percezione della dimensione religiosa non è una spiegazione della realtà, ma quel fermento che ce la fa vivere come luogo di conversione, sempre incipiente come dice Benedetto nella sua Regola⁵.

Si può forse pensare che il mio discorso divaghi rispetto all'oggetto che mi è stato richiesto, e che è preannunciato nel titolo. Eppure, se è vero che il linguaggio simbolico esprime talvolta più in profondità quello che si fatica a discernere secondo le logiche più o meno aristoteliche del nostro argomentare, come pure secondo le pulsioni delle passioni civili o spirituali che ci animano, abbiamo qui a che fare con un valore "mitico"⁶ del luogo e di chi vi abita che può essere una buona metafora di un possibile rapporto tra il sacro e il profano nella nostra cultura cristiano-occidentale (senza pretendere per questo di suggerire una necessaria consequenzialità riguardo a più o meno essenziali radici cristiane dell'Europa). È un fatto che questo mito, pur nella secolarizzazione ormai capillare dell'ambiente circostante, produce ancora aspettative (o all'opposto, ma da questo punto di vista è ugualmente significativo, repulsioni) profonde: affascina il silenzio che il luogo evoca, la dissonanza rispetto alla condizione comune da parte di chi ci vive, la solitudine come occasione di verità su stessi, un diverso rapporto con i ritmi del tempo che ha le sue radici in una civiltà premoderna, di cui si rimpiange tutti una sua supposta semplicità, una sua maggior naturalezza. Tutto questo magari lascia stupito e imbarazzato chi in questo eremo risiede, se appena è consapevole della mediocrità e della fatica del proprio vissuto, e di quanto il villaggio globale della nostra epoca non ammetta più distanze non colmabili; e personalmente ritengo che esserne consapevoli sia buon antidoto proprio contro l'orgoglio di chi si illude di vivere uno "stato di perfezione", secondo una formula che fino al Concilio Vaticano II definiva la vita monastica e religiosa, e non è poi così lontana dalla mentalità di noi monaci e religiosi. Ma penso anche che sia importante dare al mito il credito che esso merita, come espressione di una tensione, di una ricerca rivolte a una relazione possibile tra il luogo (materiale e metaforico) della quotidianità e quello dell'alterità, tra il luogo della *civitas* umana e dell'impegno coinvolgente che essa richiede e quello della presa di distanza. La nostra cultura dualistica ha sempre inteso rappresentare queste dimensioni in una dialettica dei distinti, l'un contro l'altro armati o per lo meno alternativi, e quindi potenzialmente volti ad eliminarsi a vicenda. Tuttavia l'insieme variegato delle persone che cercano ospitalità nell'eremo per un momento di verità su se stessi e di ricomposizione di senso del vivere non fugge il mondo, ma sale a questo luogo perché attraverso l'esercizio temporaneo dello straniamento intende ritrovare le forze per amarlo e dedicarvi energie e responsabilità, portando in sé il dono prezioso di una memoria trasformante; e questo non è senza rilievo anche per l'identità di chi in questo eremo vive stabilmente, ed è sollecitato da chi viene da fuori a rendere ragione della speranza che è in lui (cf. 1 Pt 3,15), e dunque a prendersi sul serio con spirito autocritico.

Una lettura del mito dell'eremo più attenta allora ci può suggerire forse altre prospettive a partire dalla dimensione del rispecchiamento reciproco tra monte e pianura circostante e da quella della

⁵ *Regula Benedicti*, cap. 73,1.

⁶ Evidentemente nel senso per il quale mito è "immagine semplificata e idealizzata...che esprime le aspirazioni di una collettività e che è stimolo alla sua azione" (*Dizionario Garzanti*, s.v.).

relazione evocata dalla scala, quasi come l'arcobaleno che nel libro della Genesi indica il nuovo rapporto tra Dio e la storia degli uomini dopo il diluvio (cf Gen 9,13).

Rispecchiamento: l'ansia di una nuova prospettiva di sguardo sul mondo che solo il guardare verso l'altro e dall'alto e l'atto di salire e discendere possono dare. A ben pensarci è il tema classico del *despicere* il mondo da parte del filosofo (si pensi a Cicerone nel *Somnium Scipionis*⁷) e da parte del monaco (Benedetto nei *Dialoghi* di Gregorio Magno⁸): un termine che, per quanto venato di sfumature neoplatoniche, originariamente non significa tanto 'disprezzare', quanto 'guardare dall'alto': non per superiorità, ma per ricomporre una unità di senso. Benedetto, alle soglie della morte, guarda al mondo e lo vede come avvolto da un unico raggio di sole⁹: come in una armonia ricomposta, dopo averlo abbandonato da giovane per non averne voluto (a torto o a ragione) accettare le contraddizioni. Il mondo non è cancellato, né inglobato dal monte, che è tale solo perché ha le sue radici sul piano. Al monte dal piano ci si rivolge con lo sguardo per poter essere a propria volta avvolti da uno sguardo di com-passione e di misericordia; al monte si sale - misurandosi coi limiti ineliminabili e la fatica necessaria, esercitandosi nella fatica dell'ascesi, che altro non è che ricerca del dominio di sé (sempre parziale e sempre da ritrovare) - per poterci discendere, in forza di quello sguardo di cui si invoca la grazia di essere partecipi. Il credente osa chiamare quel dominio non conquista dell'io in un delirio di onnipotenza, e neppure in una stoica e fondamentalmente scettica (ma quanto psicologicamente ed esistenzialmente contraddittoria!) *apatheia*, ma frutto dello Spirito (cf. Gal. 5, 22-23: *il frutto dello Spirito è amore, gioia, pace, longanimità, bontà, benevolenza, fiducia, mitezza, padronanza di sé*), che è purificazione delle passioni, e quindi libertà (cf. Gal. 5,13); osa chiamare quello sguardo *lumen Christi*, luce del mondo e sul mondo. Ogni uomo che si interroga sul senso dell'esistenza potrebbe chiamare quel dominio di sé autonomia responsabile, e quel modo di vedere lungimiranza.

Relazione: la scala ci illustra una dimensione di scambio e di incontro che fa dei due estremi non solo i poli di un confronto, pur sacrosanto e insopprimibile, di prospettive che possono entrare in conflitto, ma anche i punti di partenza o d'approdo di una serie di rapporti sempre mutevoli. L'attenzione alla relazione, a una dimensione dialogica in sostanza, è forma di quella santa inquietudine di cui parlavano già gli antichi maestri della vita spirituale. Non l'inquietudine paralizzante del depresso o dell'instabile, ma quella di chi cerca sempre di mettere in relazione il diverso per trovare nuovi colori al vivere comune e alla ricerca spirituale, quale che sia il nome che ad essa si voglia dare. Qui si gioca, secondo me, uno dei valori di lungo periodo del monachesimo cristiano, sull'onda certamente di una dimensione antropologica del monachesimo, di cui parla con grande suggestione R. Panikkar¹⁰, ma con una sua specificità propria in questa complessa relazione col mondo, che gli viene dalla fede nell'incarnazione di Dio che ha posto la sua tenda nel mondo.

Sia chiaro, chi viene come ospite in monastero, come del resto i monaci che ospitano, è espressione come in un microcosmo del mondo in cui vive: non è sempre una persona sicura e matura, realizzata, spesso ha un grado alquanto confuso di consapevolezza. Le domande dell'ospite sono in fondo le stesse domande dell'ospitante (un altro aspetto del rispecchiamento e della relazione...). Ciascuno porta con sé una porzione grande o piccola di inquietudine non santa, di egotismo non risolto, porta in sé l'instabilità, l'incertezza, la stanchezza e la disillusione, i tratti di fragilità insomma che sembrano segnare il nostro tempo, e che mettono in crisi i parametri in cui eravamo abituati a leggere la sfera alta della nostra ricerca di senso, sfociante o meno in decisioni di fede e/o in opzioni etico-civili. Proprio la mancanza di certezze e l'affanno del credere rendono forse più sfumata oggi la distinzione tra una sfera del religioso e una sfera della laicità o del mondano, ed è

⁷ CICERONE, *De Republica*, lib. V.

⁸ GREGORIO MAGNO, *Dialoghi*, lib. II. cap. 35.

⁹ Mi si consenta una citazione forse solo apparentemente stravagante: Dante Alighieri, proprio sulla scorta della lettura della vita di San Benedetto nel racconto di Gregorio, modula il tema della scala e quello ciceroniano del *despicere* parlando del sorriso con cui, immediatamente dopo l'incontro con Benedetto, dalla sommità della scala attraverso la quale è salito verso le stelle fisse, egli guarda con un atteggiamento a mio avviso non di dispregio, ma di compassione trasfigurata, l'"aiuola che ci fa tanto feroci" (*Par. XXII*, 151).

¹⁰ R. PANIKKAR, *La sfida scoprirsi monaco*, Assisi, 1991.

forse inutile discutere se sia o no un bene. Nella sua marginalità (che dovrebbe essere una delle dimensioni peculiari del suo porsi di fronte al mondo: questo è il senso più autentico del tema tradizionale della *fuga mundi*) il monachesimo cristiano non è immune dalla crisi di identità che tutti ci attraversa, e non è detto che abbia un futuro, nonostante porti la gloria di una storia quasi bimillenaria: forse si dovranno pensare altre forme di radicalismo evangelico. Ma proprio per questo si deve essere attenti a lasciare aperti tutti gli spazi e i luoghi di incontro, per poter purificare e rendere più lucide le domande prima ancora delle risposte, per vivere l'esperienza di fede come invocazione e ringraziamento prima che come certezza, e per questo io oggi posso pensare in questa prospettiva che il vivere da monaci possa avere soggettivamente un senso capace di riempire una vita.

Penso che in questo ambito non sia inutile lo spazio dell'ospitalità monastica, quando non si limiti a puro turismo spirituale. In uno dei suoi "strumenti per l'arte spirituale"¹¹, Benedetto, il padre dei monaci d'Occidente, parla di "onorare tutti gli uomini", quasi a compendio della seconda tavola del decalogo: precetto non senza importanza se collocato anche culturalmente in una società fortemente gerarchizzata come quella del mondo tardo-antico del V-VI secolo. Se preso sul serio può essere non solo cifra di quell'ospitalità che ha sempre arricchito il monachesimo e i suoi interlocutori nel corso della sua storia, sia pure non priva di ombre, ma anche di quella "sapienza monastica", quello sguardo capace di istituire relazioni e interrogativi tra la Parola e i nostri balbettii più che di proporre risposte apodittiche¹²; una sapienza che forse ha ancora qualcosa da proporre affinché il tema del rapporto tra religione e laicità trovi nuovi paradigmi, più consoni al nostro contesto culturale e spirituale, e che sappiano uscire dalle pastoie di una concezione rigidamente illuministica che sembra ormai aver esaurito la sua (per tanti versi provvidenziale) funzione critica, o di nuove tendenze più emozionali o francamente integraliste, sull'onda del ritorno al sentimento religioso o sedicente tale, che con tante ambiguità sembra ritrovare oggi un credito anche politico.

Lorenzo Saraceno osb cam
Eremo San Giorgio

¹¹ Cf. *Regula Benedicti*, cap. 4, 8.

¹² Alcune informazioni sul modo a volte tumultuoso, ma sempre arricchente con cui questo rapporto con il mondo esterno è stato vissuto nella recente storia camaldolese si possono incontrare nei tre volumi di G.I. GARGANO, *Camaldolesi nella spiritualità italiana del Novecento*, Bologna 200-2002.