

Convenire in unum.

Il luogo monastico tra Oriente e Occidente

Adalberto Mainardi
Monastero di Bose

“Dio fa abitare in una casa coloro che hanno un unico intento”¹.

Questo versetto del salmo 68, nella versione della *Septuaginta*, descrive il movimento interiore dell’abitare monastico. Definisce uno spazio e ritma un tempo: il *convenire in unum* della comunità dei fratelli. L’abitare dell’uomo è un riflesso dell’abitare di Dio: “Dio abita la dimora del suo Santo; ai solitari Dio concede una casa”, suona il testo masoretico dello stesso versetto.

Forse mai come oggi l’abitare come dimensione costitutiva dell’umano essere-nel-mondo² è messo in questione alla radice. Letteralmente: i “non-luoghi” (Marc Augé) delle megalopoli globali sono la *dis-topia* realizzata dello sradicamento; iperluoghi che si saturano di strutture, attività, scambi, personalizzati e deformanti; affollati (le folle in cui ci immergiamo ogni giorno nella metropolitana, negli aeroporti, nelle stazioni ferroviarie) ma non abitati; *dis-abitati* perché inabitabili; il verso del loro attraversamento è indifferente: manca un senso che dia la direzione del movimento e la sensatezza del sostare³. Siamo inospitali perché abitiamo (alloggiamo) in luoghi inospitali.

La memoria dei luoghi religiosi, nel doppio senso di un genitivo oggettivo (ricordare la presenza di questi luoghi) e soggettivo (la memoria storica che questi luoghi custodiscono), interroga anche lo sradicamento post-moderno. Che cosa significa recuperare un luogo storico-religioso, al di là del restauro del monumento? Che cosa dice al visitatore o all’ospite la continuità ininterrotta o il ritorno di una vita monastica in questi luoghi? Qual è il senso dello “stare” in un luogo (la *stabilitas* secondo Benedetto)? Che cosa significa abitare?

¹ Sal 68,7a LXX. La traduzione dei salmi è tratta da: *Pregliera dei giorni. Ufficio ecumenico per l’anno liturgico*, a cura della Comunità monastica di Bose, Qiqajon, Magnano 2011.

² “Il modo in cui noi uomini *siamo* sulla terra è l’abitare. Essere uomo significa abitare”: M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1985, p. 97-98.

³ La crisi dell’abitare come centro di relazioni, risucchiata dal non luogo del turismo di massa è forse drammaticamente visibile in una città come Venezia – minacciata dal turismo di massa, dal riscaldamento globale: un’altra faccia dell’incapacità di abitare i luoghi dell’umana convivenza.

Secondo Marcel Gauchet l'esodo dal sacro è avvenuto molto prima di quanto non vogliamo riconoscere; non ieri, con l'avanzata indefinita e globale del post-moderno; ma nemmeno l'altro ieri, con la rivoluzione scientifica e tecnica e l'inizio della modernità. Si tratta di un movimento inaugurale della storia umana, di cui scorgiamo solo le vestigia in qualche brandello di società umana "precivile". L'esodo irreversibile dal sacro avviene con l'erezione della *polis*, e quindi dello stato⁴. Potremmo dire con una organizzazione dell'"abitato" che non dipende più dall'*habitat* naturale, ma lo modifica e lo piega a un *ethos* autonomo. Lo Stato e la *polis* strutturano un altro sistema del sacro, tanto che dell'originario universo religioso, che disappropria totalmente l'uomo del volere "in proprio", non resta più (quasi) nulla.

Per questo forse la dinamica dell'abitare monastico entra come domanda e come possibilità in una post-modernità disorientata, in modo tanto più convincente quanto meno il luogo monastico aderisce alla sacralità originaria-arcaica (pre-statale e pre-politica): il "luogo sacro" arcaico è totalmente sottratto al volere dell'uomo non solo perché non ancora sottomesso all'onnipotenza della tecnica, ma perché ancorato a un ordine altro (religioso, appunto) che definisce ruoli e doveri al di fuori del tempo storico⁵. Ripensare oggi il senso del luogo monastico come orizzonte dell'abitare il mondo, dentro la storia umana, significa mettere a fuoco tre o quattro momenti essenziali, che possiamo caratterizzare con quattro verbi tratti dalla tradizione monastica. Forse, altrettante occasioni per ritrovare se stessi: abitare (dall'*habitare secum* del solitario alla fondazione dei grandi cenobi); *laborare* (il rapporto di trasformazione-contemplazione con l'ambiente naturale); *vigilare* (il rapporto con il tempo); ospitare (la dilatazione dello spazio interiore all'accoglienza dell'altro).

Habitare secum. Solitudine e comunione

"Ho trovato un luogo secondo il mio cuore, difficilmente accessibile ai figli del mondo"⁶. Nella lettera all'amico German, il monaco russo Nil Sorskij (1433 ? -1508), alla fine del XV secolo, rievoca il proprio itinerario personale, che era stato anche quello di generazioni di anacoreti prima di lui: dai monaci nel deserto egiziano, palestinese, siriano, ai monaci di Occidente che estendono la cristianità (e la cultura) in un continente completamente trasformato dall'età antica, agli esicasti atoniti e russi del XIV secolo. Quasi quattro secoli prima del grande esicasta russo, i primi monaci al seguito di Bernardo, in cerca di un luogo ameno per la nuova fondazione, trovarono invece un posto selvaggio e desolato, "luogo non frequentato dagli uomini, cui l'oscurità della foresta e i fitti rovi a quel tempo non consentivano il libero accesso, e abitato solo dalle bestie selvatiche"⁷.

⁴ M. Gauchet, *Il disincanto del mondo: una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992.

⁵ Della vastissima letteratura a riguardo ci limitiamo a citare, in prima approssimazione, M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizione* (1949), Borla, Roma 2010.

⁶ Nil Sorskij, *Vita e scritti*, a cura di E. Bianchi, Gribaudi, Torino 1988, p. 149.

⁷ *Piccolo esordio*, in *Una medesima carità. Gli inizi cistercensi*, a cura di A. Azzimonti, Magnano 1996, p. 46.

Il movimento inaugurale dell'abitare è per il monaco la fuga dall'abitato, dalla frequentazione della gente (il commercio mondano), il rifugio nel non abitabile. *Fuge, tace, quiesce*, sono le parole che abba Arsenio⁸ sente come imperativo interiore per trovare quello spazio in cui sia possibile cercare Dio (*quaerere Deum*). Ma la scoperta sorprendente degli anacoreti è che il non abitabile (il non familiare, l'estraneo, l'*unheimlich*), abita le profondità del cuore. L'attività della mente degli esicasti è un metodo per "trovare il luogo del cuore" e purificare la vita interiore dalle passioni che rendono invivibile la relazione umana: invidia, gelosia, arroganza, presunzione, ira, voracità... Occorre un paziente itinerario, un esercizio (ascesi) della mente, una continua sorveglianza dei pensieri per rendere abitabile lo spazio interiore del cuore. È questa la "quiete", *hesychía*, di cui parlano i padri monastici. Il primo luogo da abitare è il proprio corpo⁹. È il luogo per conoscere se stessi e *divenire* se stessi: allora il temibile faccia a faccia con il proprio io reale (oltre i fantasmi del proprio narcisismo) può trasformarsi nello strumento per una dilatazione della propria umanità. Chi sa accogliere se stesso può giungere ad accogliere il nemico¹⁰.

Il luogo esterno diventa così uno specchio e uno strumento per l'esplorazione del luogo del cuore: le "praterie", "i cieli" o i deserti del cuore. E viceversa. Dissodare la terra del cuore per l'ascolto della Parola di Dio corrisponde al duro lavoro di rimessa a coltura di luoghi inospitali, al limite dell'inabitabile: paludi, selve, deserti. Per i primi cisterciensi, dissodare il terreno, irrigare, portare l'acqua nel chiostro, sono attività che modulano e s'impastano con il lavoro dell'interiorità.

"Monaco è chi è separato da tutti e unito a tutti"; la celebre definizione di Evagrio¹¹ trova un'eco in Agostino: "*Mónos* significa 'uno solo'. Coloro che dunque vivono in unità (*in unum*), così che sia vero nel loro caso ciò che sta scritto: *un'anima sola e un solo cuore* (At 4,32) — molti corpi ma non molte anime, molti corpi ma non molti cuori — giustamente sono detti ciascuno *mónos*, cioè uno solo"¹². La vocazione del monachesimo all'unificazione della persona — sul piano umano, affettivo, psicologico, spirituale — è anche una vocazione all'unità; la solitudine è uno strumento per vivere l'intimità con Dio e aprirsi alla comunione con tutto e con tutti. C'è una polarità o una interrelazione essenziale tra solitudine e comunione, e l'esperienza monastica mette in luce questa dimensione antropologica fondamentale¹³.

Qual è la forma materiale che corrisponde a questa dinamica interiore? Quali sono gli elementi distintivi che segnalano l'approssimarsi di uno spazio *altro* rispetto alla frequentazione quotidiana e irriflessiva di luoghi e relazioni?

⁸ *Deti dei padri. Serie alfabetica*, Arsenio 2; tr. it. *Vita e detti dei padri del deserto*, a cura di L. Mortari, Città nuova, Roma 1975, vol. I, p. 97.

⁹ Cf. L. Manicardi, "Abitare: se stessi, il tempo, con gli altri", in *La Rivista del Clero italiano* 7/8 (2018), pp. 525-544.

¹⁰ Cf. Epiphanius di San Macario, "L'accoglienza del nemico nei padri del deserto", in *Il dono dell'ospitalità*, Atti del XXV Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, Bose, 6-9 settembre 2017, a cura di L. d'Ayala Valva, L. Cremaschi, A. Mainardi, Qiqajon, Magnano 2018, pp. 125-134.

¹¹ *De oratione* 125.

¹² *Enarrationes in Psalmos* 132,6 [qui e dove non indicato diversamente, la traduzione è nostra].

¹³ Cf. *Comunione e solitudine*. Atti del XVIII Convegno ecumenico internazionale di Spiritualità ortodossa, Bose, 8-11 settembre 2010, a cura di S. Chialà, L. Cremaschi, A. Mainardi, Qiqajon, Magnano 2011.

Il movimento monastico degli inizi, almeno in Occidente, non definisce subito le caratteristiche del proprio spazio materiale. Nelle sue origini, il monachesimo è tutt'altro che un movimento omogeneo e ben definito. La costruzione e la definizione dei "luoghi monastici" va spesso in parallelo con la costituzione sociologica – e poi canonica – di un nuovo gruppo umano, che sperimenta anche una maniera *altra* di abitare l'ecumene¹⁴. L'archeologia fatica a trovare le tracce degli insediamenti monastici della tarda antichità (IV-VI secolo). Il motivo, suggerisce Kim Bowes, è forse perché i "monasteri" che "dominano l'immaginazione archeologica sono definiti da qualità che appaiono principalmente nell'VIII secolo o più tardi"¹⁵. Le suggestioni provenienti dai testi fondanti della tradizione monastica occidentale (le *Collationes* di Cassiano, la *Regula Benedicti*, i *Dialoghi* di Gregorio Magno), accanto alle "immagini" di Martino, Agostino, Cesario e Benedetto e dei loro monasteri plasmate dalla tradizione successiva, si proiettano sulle "comunità ascetiche" primitive e le loro relazioni spaziali o funzionali con gli edifici: ma "l'archeologia, *in quanto tale*, non è riuscita a documentare nessun monastero tardo antico"¹⁶. La *differenza* tra lo spazio quotidiano e lo spazio che identifica una vita ascetica nel suo momento fondativo (una casa, una villa, una grotta, un villaggio), risiede meno nelle forme esteriori, nelle disposizioni spaziali o nella cultura materiale, che nell'intenzione interiore che abita *altrimenti* questi stessi luoghi. Se "il mondo materiale dell'asceta assomigliava molto a quello dei suoi vicini ordinari, e se il discorso testuale raramente corrisponde alla realtà materiale", lo stacco stesso tra il materiale, rintracciato a malapena dall'archeologia, e l'immaginario tratteggiato dai testi, segnala la presenza di un lavoro ermeneutico che ridefinisce l'abitare stesso:

Era precisamente l'interpretazione del mondo, il significato attribuito alle cose e agli spazi, a definire l'appartenenza ascetica. E in realtà le cose stesse – la disposizione dei dormitori, i confini tra monastero e *saeculum*, le suppellettili liturgiche della chiesa – erano ultimamente integrate da uno sguardo interpretante che le rendeva trasparenti. Era l'ermeneutica, non la realtà materiale, che consentiva di produrre l'identità ascetica¹⁷.

Il gesto ermeneutico procede dall'interno verso l'esterno. In un bellissimo episodio dei *Dialoghi* di Gregorio Magno, Benedetto vede il mondo intero come raccolto in un unico raggio di sole¹⁸. L'interlocutore di Benedetto, Pietro Diacono, naturalmente non capisce e offre così a Gregorio l'opportunità di dilungarsi e spiegare il fatto: "Per l'anima che vede il Creatore, la creazione tutta intera è ben poca cosa. E sebbene essa abbia contemplato soltanto una minima parte della luce del Creatore, tuttavia l'intero creato le appare ridotto a una misura assai piccola; è infatti la stessa luce della contemplazione a dilatare la sua interiore capacità di penetrazione e, nella misura in cui si espande in Dio, essa è sollevata e resa superiore al mondo"¹⁹.

¹⁴ Cf. H. Dey, E. Fentress [edd.], *Western Monasticism ante litteram. The Spaces of Monastic Observance in Late antiquity and the Early Middle Ages*, Brepols 2011.

¹⁵ K. Bowes, "Inventing Ascetic Space", in Dey, Fentress, *Western Monasticism*, p. 316.

¹⁶ *Ibid.*, p. 333.

¹⁷ *Ibid.*, p. 343.

¹⁸ Gregorio Magno, *Dialoghi* II,35,3, a cura di B. Calati, Roma 2000, p. 205.

¹⁹ *Ibid.*, p. 207.

Il punto focale di questa contemplazione del mondo è l'io ritornato in se stesso, capace di *abitare* la propria interiorità, aprendola alla comunione con Dio e con gli altri. È ancora Gregorio, in un altro passo dei *Dialoghi*, a descrivere questo movimento in Benedetto, il padre della vita cenobitica, che “ritornò al luogo dell'amata solitudine e, solo, davanti agli occhi di colui che vede dal cielo, *abitò con se stesso*”²⁰. *Habitare secum* diventa l'espressione tecnica della ritrovata intimità con Dio e con il creato, coronamento dell'ascesi del monaco. La ritroviamo come filo rosso attraverso tutta la letteratura monastica occidentale. Alla fine dell'XI secolo, Bruno di Colonia, il fondatore dei certosini, descrive a Rodolfo il Verde (la lettera è datata tra il 1096 e il 1101), il luogo in cui abita: “un eremo, da ogni lato molto distante dalle abitazioni degli uomini, nelle lontane regioni della Calabria assieme a dei fratelli che conducono vita monastica”²¹. Bruno intrattiene il corrispondente, non senza echeggiare Crisostomo²², sull'amenità del sito, il clima salubre e mite, “l'ampia e gradevole pianura che si estende in lungo tra i monti”; gli figura “verdeggianti prati e floridi pascoli”, “colline che dappertutto s'innalzano dolcemente”, “giardini irrigati”, “valli ombreggiate, ove abbondano amabilmente fiumi, ruscelli e sorgenti”²³. Eppure l'essenziale sta altrove:

Quanta utilità e gioia divina, poi, la solitudine e il silenzio dell'eremo apportino a coloro che li amano, lo sanno solo coloro che ne hanno fatto l'esperienza. Qui [nel deserto], infatti, agli uomini forti è consentito *ritornare in se stessi e abitare con se stessi* quanto a loro piace, coltivare assiduamente i germogli della virtù e cibarsi con beatitudine dei frutti del paradiso²⁴.

Il luogo monastico è un'estensione dell'abitare in se stessi, esito del paziente fare spazio alla Parola di Dio (cf. Mt 19,12), faticoso ritorno all'integrità edenica (“i frutti del paradiso”: cf. Gen 2,16-17). Non seguiremo qui l'evoluzione di quest'idea nella storia del monachesimo. Avvertiamo soltanto che non si tratterà di uno sviluppo lineare, ma di un percorso discontinuo, attraversato da sparizioni e rotture, decadenze e rifioriture, morti e resurrezioni. Possiamo però dire che ogni volta che in Occidente sorge un movimento di rinnovamento e rinascita della vita monastica, è all'Oriente che si rivolge, alla tradizione del monachesimo ortodosso. Cinquant'anni dopo Bruno, scrivendo ai certosini di Mont-Dieu quella che diverrà la *Lettera d'oro* (*Epistola ad fratres de Monte Dei*), Guglielmo di Saint-Thierry (1080-1148) saluta con gioia e commozione l'*orientale lumen*, “la luce dell'Oriente”, cioè la ricomparsa di una vita anacoretica di tipo laurita “nelle tenebre dell'Occidente e nei freddi delle Gallie”. Guglielmo parla della vita di solitudine. L'esperienza del solitario è una dura lotta con se stessi; ma è anche ricolma di beni spirituali, che prendono forma e consistenza nella “stabile perseveranza” nella cella, loro “officina”²⁵.

²⁰ Gregorio Magno, *Dialoghi* II,3,5.

²¹ I Padri certosini, *Una parola dal silenzio. Fonti certosine. I. Le lettere*, a cura di C. Falchini, Qiqajon, Magnano 1997, pp. 61.

²² Cf. Giovanni Crisostomo, *Expositio in Psalmum IX,2*, PG 55,123-124.

²³ I Padri certosini, *Una parola dal silenzio*, p. 61.

²⁴ *Ibid.*, p. 62 (corsivo nostro).

²⁵ Guglielmo di Saint Thierry, *Lettera d'oro. Epistola ad fratres de Monte Dei*, a cura di Cecilia Falchini, Qiqajon, Magnano 2014², p. 105 (nr. 94). “Officina” è un termine tecnico della letteratura monastica, che si ritrova già nella *Regula Magistri* e nella *Regula Benedicti* 4,78: “L'officina, poi, in cui possiamo praticare con diligenza tutte queste cose sono i recinti del monastero e la stabilità in comunità” (*Abitare come fratelli insieme. Regole monastiche d'occidente*, a cura di C. Falchini, Qiqajon, Magnano 2016, p. 654).

Limite fisico del movimento e costrizione materiale, la cella, se accolta nell'obbedienza e con buona volontà, è anche il crogiolo della perfetta appropriazione del corpo, della liberazione dell'io dai condizionamenti che infestano l'uomo interiore: la cella insegna a "dimorare con se stessi". È impossibile infatti, prosegue Guglielmo, la concentrazione interiore per chi non abbia prima fissato "con perseveranza il proprio corpo in un luogo". Chi non sa abitare stabilmente, "fugge se stesso, porta in giro se stesso; cambia il luogo, non l'animo, e dappertutto egli ritrova se stesso – se poi la stessa mobilità non lo rende ancora peggiore"²⁶. *La fuga mundi* non è un'esclusione dal mondo, ma una messa tra parentesi della mondanità, per intrattenere una relazione con il mondo nella sua verità, che è anche la verità dell'*abitante* del mondo: "Ama dunque la tua cella interiore, ama anche quella esteriore e a ciascuna riserva il suo culto. Quella esteriore ti ripari, non ti nasconda"²⁷.

L'habitare secum si prolunga nell'abitare un luogo e uno spazio, nel modificare l'ambiente naturale, nel costruire e nel bonificare – in una parola, nella produzione di una cultura materiale. Il tratto distintivo dell'abitare umano è il *laborare*.

Laborare. Il monaco, la natura, la città

Otiositas inimica est animae: "L'ozio è nemico dell'anima", scrive Benedetto aprendo il capitolo dedicato al lavoro (*Regola*, 48,1). L'attività interiore richiede un lavoro manuale: non solo, banalmente, per la sopravvivenza dell'asceta, ma per preservare dall'illusione di una spiritualità immateriale e disincarnata. La letteratura ascetica abbonda di ammonimenti e gustosi *exempla* a riguardo²⁸. Su questo punto Benedetto riprende la tradizione più antica: "Sono veramente monaci quando vivono della fatica delle proprie mani" (*Regola* 48,8). Lavorare non è soltanto la dura necessità di un'umanità esiliata dal tempo mitico delle origini (Gen 3,23b), ma corrisponde al comando apostolico rivolto a una comunità immersa nella storia (2Ts 3,10), è un'occasione per rinnovare l'opera creatrice di Dio. Al tempo stesso, nell'Alto Medioevo, "i monaci erano gli unici uomini liberi che si guadagnavano da vivere con il lavoro delle proprie mani, rinunciando a vivere di rendita ... e accettando di essere assimilati agli schiavi". Il lavoro era anche e soprattutto un mezzo "per assicurare l'indipendenza del monastero e la sua sopravvivenza ... in frangenti storici ed economici difficilissimi", e una "occasione di concreta e quotidiana condivisione dei beni"²⁹.

²⁶ Guglielmo di Saint Thierry, *Lettera d'oro* 94, p. 105. Il richiamo a non mutare continuamente cella o monastero è un *topos* monastico ricorrente: cf. per esempio *Regula Magistri* 1,13-74; *Regula Benedicti* 1,10, in *Abitare come fratelli insieme*, pp. 422-427 e 645.

²⁷ Guglielmo di Saint Thierry, *Lettera d'oro*, p. 63.

²⁸ Cf. I Padri del deserto, *Deti editi e inediti*, a cura di S. Chialà e L. Cremaschi, Qiqajon, Magnano 2002, pp. 173-176.

²⁹ E. Bianchi, *Introduzione*, in *Abitare come fratelli insieme*, p. 29.

È soprattutto l'opera e la laboriosità della comunità dei fratelli nei grandi cenobi – dalla Palestina a Bisanzio e all'Occidente – che renderanno visibile l'“abitare comune” in edifici e luoghi di culto *diversi* rispetto alle chiese cattedrali delle città o ai piccoli insediamenti eremitici in ambienti naturali impervi e inaccessibili. Il luogo separato dal mondo diventa allora un punto di attrazione: crea una distanza e al tempo stesso mostra una possibilità *altra* di abitare il mondo. L'architettura cisterciense definisce un modulo costruttivo nuovo per erigere grandi chiese che, nato nell'ambiente rurale, è riproposto nello spazio urbano, dove diventa fermento d'innovazioni architettoniche e plasma modelli di comportamento.

Nell'“abitare insieme” affondano le fondamenta morali del vivere insieme: lo scandaglio etimologico restituisce la genealogia diretta dall'ἔθος – *habitus*, all'ἦθος – tana, rifugio, dimora, prima dell'animale; poi, nella comune casa umana, trasformata in costumi, consuetudini, abitudini che reggono e informano la vita dei nuclei comunitari: *ethos*, l'etica sorge nell'abitare accanto; i *consuetudinari* monastici affiancano la regola per declinare il vivere comune nel mutare dei tempi e dei luoghi naturali, definire i tempi e i modi del lavoro comune. Ogni monastero ha la sua regola fondatrice: principio regolatore degli spazi materiali e fondamento “etico” del vivere comune.

La bonifica delle “Chiare valli” nel medioevo occidentale³⁰, come la messa a coltura delle inospitali isole subpolari nei monasteri russi del nord (Valaam, Solovki) tra XVI e XVII secolo³¹, la trasformazione della foresta (o del deserto) in una “città”, inesauribile fonte di stupore per gli agiografi bizantini, slavi o latini, non delineano una fuoriuscita dalla storia in direzione della sacralità delle origini, ma innervano il presente di senso, ne accompagnano maiueticamente la gravidanza di un futuro abitabile, oltre la cornice della stessa comunità monastica: l'orizzonte di una terra abitabile nell'armonia del creato. La possibilità di una riconciliazione con la terra (che prima di essere lavorata è contemplata nella sua destinazione alla trasfigurazione), tende l'arco temporale dal presente al suo compimento escatologico. Il rapporto con il paesaggio si teologizza esplicitamente nell'iconografia *alla luce del sole* dei monasteri della Bucovina nel XVI secolo, in una stagione di straordinaria fioritura architettonica e pittorica, vero e proprio rinascimento ortodosso sotto la protezione dei principi della Moldavia quando la caduta di Costantinopoli aveva privato l'ortodossia di un centro politico visibile. Nelle pareti esterne affrescate delle chiese monastiche di Humor, Moldovița, Voroneț, Suceava, Sucevița, si riflette la celebrazione iconica della natura e della storia trasfigurate nella gloria della Gerusalemme celeste³². “Ciò che è ospitato dalle pareti non è un edificio”, scrive Anca Vasiliu, “uno spazio, un giardino, ma una serie di dipinti esposti all'aria e alla luce del giorno”. La contemplazione della liturgia celeste dall'interno trasmuta all'esterno. “Da sotto il portico che ospita l'ingresso nella cinta del monastero, i dipinti

³⁰ E. De Waal, “Lo spazio monastico e la trasformazione dell'ambiente: l'esperienza cisterciense”, in *L'uomo custode del creato*, Atti del XX Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, Bose, 5-8 settembre 2012, a cura di L. d'Ayala Valva, L. Cremaschi, A. Mainardi, Qiqajon, Magnano 2013, pp. 229-251.

³¹ Cf. P. Šutov, M. Badanin, “Lo spazio monastico e la trasformazione dell'ambiente nella Russia del Nord”, *ibid.*, pp. 213-228.

³² Cf. A. Vasiliu, *La traversée de l'image : art et théologie dans les églises moldaves au 16. Siècle*, préface d'Olivier Clément, Desclée de Brouwer, Paris 1994; Ead., *L'architettura dipinta: gli affreschi moldavi nel 15. e 16. secolo*, fotografie di Sandu e Dinu Mendrea, Jaka Book, Milano 1998.

catturano l'occhio per profusione, vicinanza e chiarezza ... Tale esperienza, che ho definito come 'dossologia del visibile', interpella l'uomo interiore e finisce per rivelare in ogni uomo il modello di quest'uomo interiore; in altri termini, finisce per rivelarne l'immagine divina"³³.

Il filosofo romeno Lucian Blaga (1895-1961) parla di "trascendente che scende" per definire la cifra stilistica che presiede alla realizzazione delle chiese e dei monasteri nello spazio ortodosso, insistendo sulla corrispondenza tra contemplazione delle realtà spirituali, visione dell'ambiente naturale e produzione materiale, che costituisce la "matrice stilistica" unitaria di ogni cultura³⁴.

La vera intuizione rivoluzionaria che definisce il sorgere dello spazio monastico non sta nell'instaurazione di un rapporto di trasformazione-dominio con le cose, ma nel lavoro di trasformazione dell'uomo: la liberazione della persona. Se lo Stato istituisce il dominio sui sudditi, e dunque l'impresa di dominio della tecnica moderna sulle cose (e sugli uomini), il perimetro del convenire monastico in un luogo non è l'alternativa anarchica alla *res publica*, ma frequentazione di una marginalità *altra* che suggerisce una possibile inversione dei rapporti di forza: la custodia armoniosa dell'ambiente è il momento visibile di un esercizio (ascesi) di trasformazione dell'uomo interiore; il lavoro della terra, la canalizzazione delle acque, la bonifica delle paludi (le abbazie di *Chiaravalle* che sorgono in tutta l'Europa medievale), il tracciato dell'*horto conclusus* esteriore, accompagnano l'unificazione del cuore, la ri-creazione dell'uomo interiore sotto la guida dello Spirito.

Ma il tempo del lavoro ha dei limiti: è ritmato dalla preghiera, dalla *lectio*, dall'attenzione alla vita interiore (gli *otia monastica*). Un'equilibrata teologia del lavoro anticipa le riflessioni sull'"ozio creativo" della sociologia del lavoro nell'era post-industriale.

Vigilare. Abitare il tempo

Nella *Regola* di Benedetto, la giornata dei monaci è ritmata dalla preghiera "sette volte al giorno", secondo la lettera dell'indicazione del salmo: "Noi realizzeremo questo santo numero di sette se assolveremo ai compiti del nostro servizio nei momenti del mattutino, di prima, terza, sesta, nona, di vesperi e di compieta, poiché è di queste ore diurne che ha detto: *Sette volte al giorno ti ho dato lode* (Sal 118 [119],164)"³⁵. Alla preghiera diurna corrispondono le vigilie notturne, sempre secondo il salmista: "A metà della notte mi alzavo a ringraziarti" (cf. Sal 118 [119], 62)³⁶. Il tempo scandito quotidianamente dalla salmodia, dai pasti comuni, dal lavoro e dallo studio; i tempi annuali del digiuno e della penitenza; ma anche i tempi lunghi della probazione prima dei voti, o i molti anni trascorsi in monastero che

³³ A. Vasiliu, "Vedere l'altro, vedere il mondo. Lo sguardo dell'uomo nel contesto della creazione" in *L'uomo custode del creato*, pp. 330-331.

³⁴ Cf. L. Blaga, *Trilogia della cultura: lo spazio mioritico*, traduzione e note di R. Busetto e M. Cugno, introduzione di M. Cugno, Edizioni Dell'Orso, Alessandria 1994.

³⁵ *Regula Benedicti* 16,2-3, in *Abitare come fratelli insieme*, p. 670.

³⁶ Cf. *Regula Benedicti* 16,4, *ibid.*

rendono “più affidabili fra molti” i fratelli che “vi siano quasi invecchiati”³⁷, sono un esercizio del tempo della vita, un’arte di vivere il presente che è l’altro nome dell’abitare se stessi. “Insegnaci a contare i nostri giorni e giungeremo al cuore della sapienza”, canta il salmista (Sal 90, 12). Vegliando nella notte, prima dell’alba; ritmando quotidianamente le ore con la preghiera (nella relazione al totalmente Altro che si è fatto invocabile ed è entrato nel dialogo con l’umanità), il monaco abita il tempo. Il luogo monastico traccia il perimetro di un’attesa: *donec veniat*. La vigilanza del monaco è un’operazione consapevole in obbedienza a un comandamento di Gesù nel vangelo: “Vegliate dunque: voi non sapete quando il padrone di casa ritornerà, se alla sera o a mezzanotte o al canto del gallo o al mattino” (Mc 13,35). L’attesa orienta lo spazio. Crea quell’architettura del tempo che è la liturgia.

L’esperienza liturgica ... non può mai risolversi in una conoscenza statica e “possessiva” del mistero, ma, quando è autentica, mantiene sempre viva nei credenti la speranza e l’attesa di un “oltre”, dell’incontro definitivo con il Signore, quando lo vedranno non più “come attraverso uno specchio e in modo enigmatico, ma faccia a faccia” (1Cor 13,12)³⁸.

Non esiste un tempo profano, perché il tempo della liturgia cristiana e monastica non occupa in modo parziale e saltuario il tempo della vita, ma tende a essere incessante. Per lo stesso motivo, simmetricamente, non esiste un tempo “sacro” come sospensione del divenire, evasione dalla dimensione storica. I padri ritornano costantemente sulla necessità di dare (di *ri-dare*) il tempo a Dio. Dare il tempo a Dio significa in realtà ritrovare il tempo per se stessi, come suggerisce Giovanni Crisostomo: “Prendetevi del tempo e conoscete che io sono Dio (Sal 45,11). È necessaria dunque una lunga applicazione a chi vuole acquisire questa sapienza di vita”³⁹. Lo stesso versetto è commentato innumerevoli volte. “Prendetevi del tempo e conoscete che io sono Dio”, ripete Anastasio il Sinaita: “Senza l’assiduità e l’impegno continuo nelle preghiere e nelle letture delle divine Scritture”, non è possibile “né ottenere quanto si chiede, né conoscere veramente Dio”: infatti, “colui che vuole raggiungere la retta conoscenza di Dio e arrivare a piacergli, deve dedicare a Dio il suo tempo”⁴⁰. Il tempo più importante nella vita del monaco è il tempo consacrato alla *lectio divina*, alla lettura assidua e alla meditazione orante della Scrittura. “Se non vieni ogni giorno ai pozzi”, scrive Origene, “se non attingi acqua ogni giorno non solo non potrai dar da bere agli altri, ma soffrirai anche tu la sete della parola di Dio ... *Chi ha sete venga e beva* (Gv 7,37)”⁴¹. Nella stessa omelia Origene associa la *manducatio* della parola di Dio all’attesa del Signore: “Il Signore ha patito alla sera del mondo, affinché tu mangi sempre delle carni della parola, tu che sempre ti trovi a sera, finché non venga il mattino (cf. 2Pt 1,19)”⁴².

³⁷ Regola comune 16, attribuita a San Fruttuoso di Braga (VII sec.), in *Abitare come fratelli insieme*, p. 864.

³⁸ L. d’Ayala Valva, “Introduzione”, in *Entrare nei misteri di Cristo. Mistagogia della liturgia eucaristica attraverso i testi dei padri greci e bizantini*, a cura di L. d’Ayala Valva, prefazione di E. Bianchi, Qiqajon, Magnano 2012, p. 12.

³⁹ Giovanni Crisostomo, *Omelia sul battesimo di Cristo* 1, in *Entrare nei misteri di Cristo*, pp. 58 e 60.

⁴⁰ Anastasio il Sinaita, *Omelia sulla santa sinassi*, PG 89,826A-828A, *ibid.*, p. 64.

⁴¹ Origene, *Omeli sulla Genesi* 10,3, *ibid.*, pp. 64-65.

⁴² *Ibid.*

Abitare il tempo significa in ultima analisi lasciarsi abitare dall'attesa, discernere nel presente i semi del futuro. È ancora un salmo a rivelare la corrispondenza profonda tra l'abitare *oggi* la terra nella giustizia e il possedere *nel futuro* la terra come promessa: "I giusti possederanno la terra e vi avranno una dimora per sempre" (Sal 37,29). Il possesso della terra attende chi custodisce il cammino di Dio, il destino dei malvagi è lo sradicamento (v. 34): "all'uomo di pace appartiene il futuro", ma "ai malvagi è negato il futuro" (vv. 37-38). Il *Breviario sui salmi* pseudo-geronimiano commenta: "I miti e gli umili ereditano la terra, cioè la terra dei viventi, la vita eterna"⁴³. Non la fuga dal "terrore della storia" (Eliade), ma abitare storicamente la terra apre alla vertigine del compimento escatologico della storia.

L'oriente, luogo dell'aurora, provenienza della luce del giorno, figura del ritorno glorioso del Cristo (cf. Mt 24,27), trova incarnazione nello spazio orientato delle chiese⁴⁴. Ma *orientarsi* è anche la metafora del viaggio nella vita interiore, il ministero discreto e profondo del padre spirituale, l'immagine del pellegrinaggio temporale della comunità dei credenti, dell'assemblea che abita il luogo sacro come una "tenda" (*paroikía*), del pellegrino in cerca dell'assoluto; infine, del monaco.

Per questo il luogo monastico è – anche ed essenzialmente – un luogo aperto al pellegrino, all'ospite che giunge inatteso: forestiero ai nostri luoghi, straniero al nostro tempo perché – forse – portatore di un futuro di là da venire. L'architettura monastica ha inscritto in sé uno spazio vuoto che attende il riempimento: il chiostro, la cinta muraria che è fortificazione verso l'esterno ma anche luogo di rifugio per i fuggitivi. *Clausura* alla mondanità, ma apertura all'umanità. Il binomio «chiuso» e «aperto»

deriva da un simbolismo funzionale, perché si riferisce a un'azione deliberata. «Fuori» e «dentro» sono funzioni del corpo umano, costituiscono un dato obiettivo, fondamentale. Invece, il fatto di aprirmi o chiudermi lo spazio vitale, ossia, di comunicare un'interiorità sempre più ampia di un'esteriorità sempre più vasta costituisce un'azione in cui l'uomo impegna se stesso attraverso un atto di chiara consapevolezza. Il processo di apertura si verifica a tutti i livelli dell'essere. L'ultima apertura dell'uomo è – deve essere – verso Dio. Se l'uomo è aperto verso di lui, si realizza la comunione suprema. La finale chiusura umana sarebbe ciò che potremo chiamare *húis clos*, "porte chiuse" (cito Sartre per indicare l'inferno). La definitiva chiusura della porta è l'inferno. Tra la chiusura e l'apertura, si gioca il nostro percorso terreno⁴⁵.

I luoghi "sacri" disabitati, disappropriati dalle devastazioni moderne – la secolarizzazione (a volte violenta) in Occidente, la distruzione sistematica dei luoghi di culto nei regimi totalitari in Oriente – sono forse la memoria negativa di una sempre possibile "chiusura" epocale. È ancora André Scrima (1925-2000), il "monaco della chiesa ortodossa di Romania" osservatore al Vaticano II, a testimoniare la desolazione che il regime totalitario opera negli edifici di culto e, di riflesso, nelle coscienze:

⁴³ *Breviarium in psalmos* 36 [37], 2, PL 26,933C.

⁴⁴ Cf. *Spazio liturgico e orientamento*, a cura di G. Boselli, Qiqajon, Magnano 2007.

⁴⁵ A. Scrima, *Experiența spirituală și limbajele ei*, a cura di A. Manolescu e R. Bercea, prefazione di A. Manolescu, Humanitas, București 2008, p. 43.

Decenni dopo, il ritorno. Uno spazio violato. Una mutilazione. Il ritmo abolito dall'alterazione del rapporto centro-periferia – gli edifici intorno erano stati «spostati» –. Le celle trasformate in deposito; la corte in rimessa d'automobili⁴⁶. Il periodo totalitario, notava un amico, ha distrutto il paese anche costruendo Spogliata del bello come fine, privata della passione dell'avventura creatrice, la tradizione architettonica, ridotta alla monotonia del tirar su muri, poteva ispirare frenesie senza contenuto. E ciò ch'è più triste, nel caso dell'istituzione ecclesiale, questo zelo costruttivista nascondeva non di rado, implicitamente, un'ultima perversione. Nessun santuario, monastero o edificio-chiave del sacro, si costruisce dall'esterno verso l'interno; ma prende consistenza, originariamente, nell'invisibile desiderio dell'Assoluto. Solo dopo passa nel visibile. Moltiplicare la retorica magnificenza degli edifici, spesso privi d'anima, non rischia forse di consegnare all'oblio la vera materia del costruire: le pietre vive? La passività di fronte alla sistematica distruzione, negli anni ottanta, dei vecchi insediamenti di vita e bellezza autentiche, faceva forse anch'essa parte di quest'oblio dell'essenziale⁴⁷?

L'essenziale di ogni costruzione sta nella vita che la abita. L'intuizione di un'architettura che muove, ancora una volta, dall'interno verso l'esterno (dalla ricerca di Dio nella solitudine, dalla comunità che si raduna attorno all'eucarestia), segna la linea di separazione tra la magniloquenza (sia pure religiosa) dell'esteriorità, dove il programma ideologico si appropria di un sacro a buon mercato, e la memoria viva che rende ogni luogo (non solo monastico) uno spazio accogliente, aperto alla visita dell'ospite inatteso: il Cristo che abita la nostra storia.

Hospitio accipere. Un luogo di accoglienza

Benedetto chiedeva di discernere la venuta del Cristo nel forestiero che bussava alla porta: “Tutti gli ospiti [ma il latino *hospites* vale “straniero”, il forestiero originario di un'altra terra] che giungono in monastero siano ricevuti come Cristo, poiché un giorno egli dirà: *Sono stato ospite e mi avete accolto* (Mt 25,35)”⁴⁸. Il Cristo viene come giudice escatologico. L'accoglienza monastica è un segno del dono dell'ospitalità per la comunità umana; chi la pratica vede aprirsi il futuro sull'abisso vertiginoso della fine dei tempi.

La breve illusione di un mondo senza frontiere, generata dalla globalizzazione del mercato, si è risvegliata nell'incubo di un mondo chiuso, senza porte né finestre, disseminato di muri e barriere... La soglia dell'incontro è sostituita dal controllo di frontiera. “Ospitalità” è diventata una parola inattuale. L'ospite non è più un dono per chi lo riceve; “centri di accoglienza” è spesso in un eufemismo per luoghi di detenzione. Lo straniero, il forestiero, portatore di benedizioni in tutta la tradizione antica e biblica, si è trasformato in un'oscura minaccia. Ma è solo ospitando lo straniero che gli uomini scoprono d'essere essi stessi stranieri: ignoranti della loro stessa provenienza, spesso estranei nella propria casa, abitati da un inestinguibile desiderio di abitare la propria terra nella pace. Babele è il nome della loro dispersione. L'umanità alla fine della storia (Fukuyama) scopre in realtà l'assenza di una meta, di un piano delineato, di un percorso, di un punto di partenza.

⁴⁶ Scrima sta evocando il degrato del monastero di Tutti i santi (l'Antim) nel centro di Bucarest, “chiuso” durante il regime comunista.

⁴⁷ A. Scrima, *L'accompagnamento spirituale: il movimento del Roveto ardente e la rinascita esicasta in Romania*, prefazione di A. Pleșu, a cura di A. Mainardi, Qiqajon, Magnano 2018, pp. 126-127.

⁴⁸ *Regula Benedicti* 53,1, in *Abitare come fratelli insieme*, p. 702.

Il movimento che risale all'origine orienta in realtà alla destinazione ultima: è il movimento dalla dispersione al raccoglimento, l'accostarsi gli uni agli altri nel dialogo, il cammino condiviso verso (*nella*) comprensione come traduzione, comunicazione, rispondenza, approssimazione al comune sentire. È il movimento dello straniero in cammino, del pellegrino in cerca della patria futura. La comprensione, a sua volta, non consiste nella trasparenza dell'origine (sempre e originariamente perduta), ma sta nel dialogo, nello sforzo stesso di comprendere, nell'ascolto dell'altro che attende la nostra risposta. Questa risposta, questo moto verso l'accoglimento dell'altro e la comprensione di noi stessi, implica – reale o figurata – la dipartita dalla terra, il distacco da tutto ciò che agli occhi degli altri e di noi stessi determina quello che siamo, per cercare la nostra identità profonda che è l'unica vera. La comunione ritrovata (riemersa da una perdita sempre aperta, da una mancanza mai colmata che ci costituisce come la caduta nel mondo, nella singolarità dell'esistenza), è preceduta da un'uscita da se stessi, che sa stupirsi e interrogarsi: dall'esodo dalla proprietà del sé, dalla soglia di casa propria; fuoriuscita dalla lingua materna negli idiomi del mondo. Abramo è la figura archetipa di questo esodo, che è anche l'alba dell'esperienza di fede.

Nei testi biblici, la figura dello straniero è rivelativa della presenza di Dio⁴⁹. Nel vangelo, il passaggio del Risorto accanto ai discepoli sulla via di Emmaus, senza essere riconosciuto, alza un velo sul mistero di Cristo che entra nella storia degli uomini: egli è lo straniero che cammina accanto a noi e resta nascosto finché non è invitato a condividere la tavola e spezza il pane (cf. Lc 24,30-31). Di Gesù, come dello straniero non comprendiamo la lingua (“Perché non comprendete il mio linguaggio?”, Gv 8,34), non conosciamo la provenienza: “Maestro, dove abiti?” (Gv 1,38); ma l'evangelista suggerisce che in verità Gesù viene “dal cielo” (Gv 3,31), viene dall'alto (Gv 8,23), viene da Dio (Gv 16,30), viene dal Padre (Gv 16,28). Alla sequela del Cristo, anche i cristiani sono chiamati a diventare stranieri capaci di ospitalità. “Stranieri e pellegrini” li definisce la prima lettera di Pietro (*pároikoi kai parepídemoi*, 1P 2,11), con un calco di un'espressione del Levitico (“stranieri e ospiti”, *gerim we-toshavim*: Lv 25,23). I cristiani vivono nella compagnia degli uomini, ma sono incamminati verso una dimora futura, accogliente per l'intera umanità (cf. Fil 3,20); il loro nome è “quelli della via” (Ac 9,2), sono “eletti” che paradossalmente “soggiornano in modo precario”(1P 1,1); la chiesa stessa nel mondo avrà sempre solo “un soggiorno temporaneo” (*paroikoúsa*, da cui “parrocchia”). In un passo famoso della *Lettera a Diogneto*, i cristiani sono rappresentati come il paradosso che contraddice ogni conflitto per il possesso della terra: “Vivono nella loro patria, ma come forestieri; partecipano a tutto come cittadini e da tutto sono distaccati come stranieri. Ogni patria straniera è loro patria, e ogni patria è straniera”⁵⁰. Prima di essere un'opera di misericordia, la pratica dell'ospitalità è la conseguenza dell'essere stranieri a somiglianza del Cristo, “colui che si è fatto straniero per noi scendendo dal cielo sulla terra”⁵¹.

⁴⁹ Cf. E. Bianchi, “Fondamenti biblico-teologici dell'accoglienza dello straniero”, in *Il dono dell'ospitalità*, pp. 67-76; Id., *Ero straniero e mi avete ospitato*, Rizzoli, Milano 2009.

⁵⁰ *Lettera a Diogneto* V, 5.

⁵¹ Giovanni Climaco, *La Scala* III,30, PG 88,668CD; tr. it. a cura di L. d'Ayala Valva, introduzione di J. Chryssavgis, Qiqajon, Magnano 2005, pp. 112-113.

Con il sorgere del movimento monastico, l'essere "stranieri" o la *xeniteia* (da *xénos*, "straniero") diviene sinonimo del gesto inaugurale di ogni sequela⁵²: il "distacco" (*apospátheia*) dal mondo, dai legami famigliari, la "rinuncia" (*apotagbé*) ai propri beni, il volontario esilio dalla propria terra, per vivere al servizio di Dio nel nascondimento, nell'umiltà e nell'attesa del definitivo incontro con Cristo⁵³. Giovanni, "igumeno dei monaci del Monte Sinai" († 659 o 679), dedica un intero gradino della sua *Scala* all'estraniamento dal mondo⁵⁴. Ancora una volta, il modello è Abramo: la *xeniteia* è "l'abbandono definitivo di tutto ciò che nella nostra patria è per noi di ostacolo per raggiungere lo scopo della pietà"⁵⁵. Ma vivere da stranieri è una regione della vita interiore: "Se non sai trattenere la lingua, non sarai straniero dovunque tu vada. Trattieni qui la tua lingua e sarai straniero!"⁵⁶. Nella tradizione ortodossa russa, il pellegrino (*strannik*) è la figura di questo sradicamento interiore da ogni attaccamento e apertura alla comunione cosmica⁵⁷.

La *xeniteia* – la condizione di estraneità al mondo che il monaco vive nelle sue profondità – riemerge come *philoxenia*, ospitalità, accoglienza dell'altro, incontro accogliente di tradizioni diverse. I padri del deserto come stranieri fuggono il mondo, ma più di una volta praticano una squisita ospitalità anche verso il nemico o il persecutore della religione cristiana, e persino verso l'eretico. La storia del monachesimo mostra straordinarie occasioni di ospitalità e reciproca accoglienza delle diverse tradizioni liturgiche e culturali. Benedetto raccomanda che il gesto umano dell'accoglienza avvenga nello spazio di "una profonda umiltà verso gli ospiti in arrivo o in partenza", soprattutto verso "i poveri e i pellegrini", perché "è proprio in loro che si riceve Cristo in modo tutto particolare", mentre "l'imponenza dei ricchi incute rispetto già di per sé"⁵⁸. La laura di San Saba nel v secolo accoglieva pellegrini da tutto l'Oriente e l'Occidente, ed era un laboratorio di traduzioni (siriaco, arabo, greco, latino); le fondazioni di sant'Atanasio l'Athonita nel X-XI secolo intrattenevano legami di fraternità con monaci georgiani⁵⁹ e latini (amalfitani)⁶⁰, il monastero di Neamț in Moldavia nel XVIII secolo, grazie all'attività di Paisij Veličkovskij, accoglieva profughi e diseredati, e riuniva una comunità multi-etnica e multi-linguistica di fratelli (ucraini, russi, serbi, bulgari, romeni, greci)⁶¹.

⁵² Cf. M. Plested, "Non abbiamo una città permanente ma cerchiamo quella futura (Eb 13,14): *xeniteia* e *philoxenia* nella tradizione ortodossa", in *Il dono dell'ospitalità*, pp. 89-103.

⁵³ Cf. A. Guillaumont, "Le dépassement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien", in Id., *Aux origines du monachisme chrétien*, Bellefontaine 1979, pp. 89-116.

⁵⁴ Cf. Ioustinos Sinaitis, "L'ascesi della *xeniteia* in Giovanni Climaco", in *Il dono dell'ospitalità*, pp. 149-162.

⁵⁵ Giovanni Climaco, *La Scala* III,28 e 1, PG 88,668C e 664B; tr. it. cit., pp. 112 e 107.

⁵⁶ *Deti dei padri. Serie alfabetica*, Longino 1.

⁵⁷ Cf. V. Shevzov, "La tipologia dello *strannik* nell'ortodossia russa prima della rivoluzione", in *Il dono dell'ospitalità*, pp. 201-229.

⁵⁸ *Regula Benedicti* 53,7.15, in *Abitare come fratelli insieme*, p. 703. Cf. F. Ioannidis, "L'ospitalità nella Regola di Benedetto", in *Il dono dell'ospitalità*, pp. 135-147.

⁵⁹ Cf. G. Zviadadze, "L'ospitalità nel monastero athonita di Iviron, crocevia di diverse tradizioni spirituali ortodosse", in *Il dono dell'ospitalità*, pp. 177-182.

⁶⁰ Cf. V. Falkenhausen, "Il monastero degli Amalfitani sul Monte Athos", in *Atanasio e il monachesimo al Monte Athos*. Atti del XII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, sezione bizantina. Bose, 12-14 settembre 2004, a cura di S. Chialà e L. Cremaschi, Magnano 2005, pp. 101-118.

⁶¹ A. Briskina-Müller, "L'ospitalità come opera spirituale. Paisij Veličkovskij e la sua comunità multi-etnica", in *Il dono dell'ospitalità*, pp. 183-199.

L'ospitalità abita la tensione irriducibile tra l'identico e il diverso: definisce le radici della mia identità nel momento stesso in cui riconosco l'appartenenza dell'altro a una tradizione con pari dignità, altrettanto ricca e profonda in umanità di quella cui appartengo. L'ospitalità è l'appartenenza capace di compassione. E di memoria. L'ospite proviene forse da una storia di sofferenza e porta con sé il pesante fardello di una lacerante sofferenza: la memoria della vita inumana da cui sta fuggendo, di fame e condizioni sociali insostenibili, di guerra e persecuzione, di pulizie etniche e discriminazioni di ogni tipo che l'hanno condotto a emigrare. La memoria della sofferenza libera il rapporto fra l'ospitante e lo straniero dal rischio della violenza, lo apre all'empatia: nell'altro impariamo a scorgere non il nemico (*hostis*), la minaccia che sottrae lavoro ai residenti e genera insicurezza, ma una vittima, un bisognoso, un indigente in cerca di aiuto⁶².

Allo stesso modo, colui che giunge in monastero, è mosso da una ricerca, a volte inconsapevole. C'è chi cerca un luogo in disparte per riposare, una collina per pregare, fratelli e sorelle per sperimentare la vita comune; un luogo di silenzio per ascoltare la Parola di Dio, ma anche qualcuno che ascolti le domande e le sofferenze che porta con sé. L'esercizio dell'ospitalità monastica non è fornire l'asilo generalizzato di un albergo o di un ostello, ma predisporre un tempo e apprestare uno spazio per accogliere tutti e ciascuno con dignità e semplicità, ma anche con delicatezza; non un servizio accidentale, ma un ministero esercitato in nome di Cristo.

“Come stranieri abitarono la terra promessa” (Ebr. 11,9). L'uomo abita la terra come custode; ma anche come passante. L'umano si definisce in questo passaggio. Essere stranieri e pellegrini non contrappone una parte dell'umanità – i residenti – all'altra, ma fa emergere una dimensione insuperabile dell'essere umano: la sua vocazione a cercare un luogo dove mettere radici, ritrovare la familiarità, la fiducia, la comunione nelle relazioni. Come il pellegrino russo che percorre la “grande strada” lungo la soglia dell'esodo da questa vita, l'uomo è un essere in cammino.

Il dono dell'ospitalità è apprendere ad abitare la terra come terra promessa, “in cammino”: è preparare per l'ospite una dimora esteriore e insieme interiore, un'accoglienza che è dono del tempo e disposizione di uno spazio. I monaci, nella solitudine della cella, esercitandosi nell'arte dell'abitare con se stessi (*habitare secum*), imparano a dilatare i confini della propria umanità: a vivere il *già* della presenza del regno come promessa e il *non ancora* dell'essere migranti verso la Gerusalemme celeste.

⁶² Cf. L. Manicardi, *Accogliere lo straniero: per una cultura dell'ospitalità*, Qiqajon, Magnano 2002.