

**L'EVOLUZIONE DEL MAGISTERO DELLA CHIESA
CIRCA IL DIALOGO TRA IL CRISTIANESIMO E LE ALTRE RELIGIONI**

Appunti tratti dalle registrazioni delle lezioni tenute dal prof. Lorenzo Mancini
il 24.10 e 07.11.2011

È per me un onore dare avvio ai lavori di una 'scuola', inserita, a sua volta, in un'altra 'scuola' di grande tradizione come il monastero benedettino.

Quest'anno abbiamo deciso di affrontare il discorso sul dialogo interreligioso in continuità con quanto abbiamo fatto negli anni precedenti.

Ci giunge oggi la triste ed inaspettata notizia della morte del p. Adalbert de Vogüé, uno dei più grandi studiosi di san Benedetto. La notizia mi è giunta stamattina dal Pontificio Ateneo Sant'Anselmo: per quanto riguarda i suoi contributi, era già considerato una colonna degli studi monastici, ma anche come monaco è da considerare una delle grandi figure del monachesimo occidentale: vogliamo dedicare a lui un po' di quest'attività che oggi iniziamo.

Intendiamo procedere con i tempi ed il metodo di una scuola: non vogliamo fare conferenze erudite, ma cerchiamo di apprendere qualcosa di nuovo. Voglio svelarvi un mistero: apprende anche l'insegnante quando studia, quando ricerca. Non esiste un vero insegnante che non studi per tutta la vita.

'Dialogo' è una parola, lo notiamo, che non compare da subito, soprattutto nei documenti del Magistero della Chiesa: altri, dopo di me, parleranno delle origini e dei precursori del dialogo, ma come già Paolo VI ci ricorderà nei documenti che analizzeremo, il dialogo è già forse qualcosa di intrinseco al messaggio evangelico e ancora prima del vangelo, nel semplice studio fenomenologico della religione in quel dialogo che si instaura tra il 'divino' e l'umano'. Voglio chiedervi adesso: chi ha iniziato quel dialogo? I documenti del Magistero ci dicono che nella rivelazione è Dio che prende l'iniziativa, ma in realtà non possiamo non chiederci se Dio, nel rivelarsi, non abbia forse risposto ad una domanda - alla grande domanda di sempre! - dell'uomo: la domanda di senso.

Sul piano storico è interessante vedere come tutte le volte che la Chiesa, ha pensato di poter stare, per così dire, 'tranquilla', dal punto di vista del dialogo, di aver dialogato a sufficienza, sia stata messa di fronte alla necessità di dialogare ancora: si pensi alla prima comunità giudeo-cristiana, che ad un certo punto deve risolvere al suo interno il problema di convivenza tra credenti giudei e non; Pietro e Paolo litigano, poi arriva il Concilio di Gerusalemme e i problemi sembrano risolti. Poi il cristianesimo esce dalla Palestina e arriva nel mondo greco: il confronto il cosiddetto mondo 'pagano' - erano i discendenti della tradizione filosofica classica -; scaturisce ancora l'esigenza di dialogare per conoscere questa cultura, ma il dialogo sembra impossibile: Paolo all'areopago rischia la lapidazione, ma col tempo anche la 'questione greca' sembra risolversi e quella cultura diventa addirittura una delle fondamenta del cristianesimo. Si arriva a Roma, la grande civiltà del diritto e dell'Impero e si dialoga anche con Roma. Dopo alcuni secoli arrivano i popoli germanici, che non conoscevano né il diritto romano né la filosofia: avevano un modo di pensare e di intendere la realtà che Alexander Gerken chiama "realismo cosificante", ma la Chiesa non poteva certo dire "Non vi vogliamo, perché non avete studiato Aristotele": bisognava dialogare ancora una volta e così via per tutta la storia della Chiesa, antica, medioevale, moderna, contemporanea e futura. [Non voglio dilungarmi qui oltremodo, ma si pensi ancora alla questione degli Indios, alle pagine di fra Bartolomé de Las Casas e ai successivi pronunciamenti del S. Uffizio].

Cito l'ultimo articolo di sr. Maristella Bartoli sui i miti classici come profezia dei misteri cristiani: "La predicazione del vangelo traeva conforto e sostegno dai simboli provenienti dalla

pietà solare pagana, divenendo accessibile e comprensibile a tutti, specialmente alle menti ancora un po' rozze dei barbari che a poco a poco si accostavano alla fede cristiana.”¹.

Non è per *captatio benevolentiae* o per eseguire un ordine di scuderia, ma Benedetto da Norcia è davvero un uomo del dialogo e lo si può vedere in molteplici situazioni; ma c'è un capitolo della Regola, il 53, sull'ospitalità, che, parlando di ospiti e pellegrini, sembra anticipare quanto dirà Paolo VI nel 1964 in occasione della fondazione del Segretariato per i non cristiani, (poi Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso). Questo capitolo della Regola dice che tutti gli ospiti e i pellegrini che giungono in monastero siano ricevuti come Cristo in persona, poiché un giorno ci dirà: “Ero ospite e mi avete accolto”. Appena viene annunciato l'arrivo di un ospite, il superiore e i monaci gli vanno incontro ... manifestandogli ogni onore. Per prima cosa preghino insieme, poi entrino in comunione con lui scambiandosi il bacio della pace. Questo bacio non deve essere dato prima della preghiera; la cosa interessante è che non sappiamo niente di questo ospite, eppure deve essere accolto come Cristo in persona. Gli viene letto un passo della Sacra Scrittura per la sua edificazione; se non è uno dei giorni in cui il digiuno non può essere rotto – e qui sta la grandezza di Benedetto – il superiore rompa pure il suo digiuno per fare compagnia all'ospite, dimostrando, così, una disponibilità totale, in quanto di fronte c'è e non un cliente.

Chi parlerà del dialogo dal punto di vista teologico e filosofico evidenzierà, probabilmente, qualcosa di misterioso presente nel dialogo: il fatto che si arrivi a dialogare è perché Dio ci ha già preceduto e ci chiama al dialogo. Io oggi voglio ‘raccontare’ i testi del Magistero (sono un ‘contastorie’, non uno storico), facendoli ascoltare e conoscere: siamo una scuola e le mie parole devono sparire di fronte alle parole di chi il dialogo nella storia l'ha posto in essere.

11 ottobre 1962: forse molti fra i presenti ricordano quella data, altri poi, come me, avranno visto tante volte nei documentari le foto di Giovanni XXIII e avranno sentito il suo grande discorso *Gaudet Mater Ecclesia* che annunciò l'apertura del Concilio Vaticano II. In quel discorso ci sono auspici di vario genere e veramente, il Concilio Vaticano II, visto con gli occhi degli storici, aveva tutta l'aria dell'evento voluto e guidato dallo Spirito Santo e proprio per via di quegli elementi che potevano farlo apparire come una nobile, ma mera *kermesse* umana e cioè l'evolversi delle riflessioni e delle decisioni, dalle premesse alle conclusioni: lo Spirito Santo invitava – obbligava? – i Padri Conciliari a dialogare innanzitutto fra di loro e poi con la complessa contemporaneità: tanti documenti sono stati studiati in un modo a livello di schemi preparatori e approvati in un altro. Ma che cosa c'è in questo discorso di Giovanni XXIII di così particolare? Ricordiamo che tre giorni dopo, il mondo ricadrà nella paura di una guerra mondiale con la crisi missilistica di Cuba, ma tutto rientra ‘in ordine’ (almeno apparente) dopo due settimane. Nel discorso di Giovanni XXIII la parola “dialogo” non compare mai; egli dice verso la fine del discorso di dolersi del fatto che tutt'ora gran parte del genere umano non partecipi ancora di quelle fonti di grazia soprannaturale che ci sono nella Chiesa Cattolica e ne deriva che alla Chiesa Cattolica, la cui luce illumina tutte le cose e la cui forza di unità soprannaturale ridonda a vantaggio di tutta la comunità umana, si applicano perfettamente queste belle parole di san Cipriano: “Perfusa di luce, la Chiesa del Signore effonde i suoi raggi sul mondo intero, però di quell'unica luce che viene irradiata dovunque viene scissa l'unità del corpo ...”. Come è evidente, l'impostazione ecclesiologica è quella classica. Allora che cosa è cambiato? È cambiato il tono con cui si afferma la dottrina di sempre. Siamo forse ancora all'interno di quel modello che gli storici chiamano “ideologia di cristianità”, ma comincia a cambiare lo stile.

E arriviamo a Paolo VI, quel pontefice con cui tante volte si identifica, erroneamente, il Concilio Vaticano II: è un errore cronologico, storico, ma è tuttavia un errore che ha la sua *ratio*: quel modello di Chiesa in cui viviamo ancora oggi molto deve alla sessione presieduta da Paolo VI; dobbiamo ancora studiare il Concilio Vaticano II per conoscerlo e attuarlo. Nell'allocuzione per l'apertura della seconda sessione, il 29 settembre 1963, Paolo VI ha chiarissimo e a cuore il tema

¹ SR MARISTELLA BARTOLI, *I miti classici: profezia dei misteri cristiani (II) - Il culto del Sole*, in *Ora et Labora* LXVI – 1- gennaio-giugno 2011, p.13.

della Chiesa e annuncia di volerlo affrontare. Dice infatti: “Ci sembra che sia venuto il tempo in cui si debba più profondamente esaminare, riordinare e esprimere la verità sulla Chiesa di Cristo. Forse non con quei toni solenni con cui sono annunciati i dettati di definizioni dogmatiche, ma piuttosto facendo uso di dichiarazioni in cui con un magistero più chiaro e autorevole la Chiesa si pronuncia su ciò che pensa di se stessa”. Più chiaro e autorevole: sì, perché sembrava quasi che la semplicità e la chiarezza necessaria per rendere intelligibile per tutti questa definizione, potesse inficiare la sua autorevolezza. È chiaro che la definizione di Chiesa come “*societas perfecta inaequalis vel hierarchica*” poteva incutere un certo timore – e cominciare a dire invece “popolo di Dio” poteva sembrare meno ‘autorevole’. Il papa stesso dice che la seconda parte del Concilio riguarderà la Chiesa, per trovare una definizione compatibile con il linguaggio umano, affinché sia più profondamente esposta la vera e primaria costituzione della Chiesa e appaia più chiara la sua missione differenziata e salvifica. Notate che nei documenti ufficiali di un certo rango, molto peso hanno gli avverbi e gli aggettivi che si usano: in questo caso, appunto, si dice: “differenziata e salvifica”. Tutti i documenti del successivo magistero di Paolo VI, ci faranno capire di che tipo di differenziazione si tratta.

E si arriva così a gettare lo sguardo ‘oltre’: “La Chiesa cattolica guarda anche più lontano, oltre i confini della famiglia cristiana. Per questo punta i suoi occhi al di là delle comunità cristiane e vede nelle altre religioni che conservano il concetto e la nozione di un Dio unico, creatore, provvido, sommo, e trascendente la natura delle cose, che praticano il culto di Dio con atti di sincera pietà e che derivano da queste usanze e credenze i principi della vita morale e sociale [...] La Chiesa cattolica giudica con doverosa stima ciò che di vero, di buono e di onesto si trova in esse.” Saranno proprio poi le Costituzioni *Lumen gentium* e *Gaudium et spes* ad attenuare l’*extra Ecclesiam nulla salus*.

Queste due Costituzioni porteranno avanti e svilupperanno quel dato che è consolidato ancora oggi, quando ad esempio nelle scuole si affronta nell’ora di religione o all’università nello studio delle altre religioni. Un ragazzo può chiedermi: “Ma l’indù, si salva?” La risposta è che la salvezza dei non credenti è opera della grazia attraverso vie misteriose e tutte le religioni riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini e che è piena e totale in Cristo. Questo, notate, è molto lontano da prospettive sincretiste, ma il pensiero di Paolo VI in merito è stato spesso distorto, specialmente all’interno della Chiesa [Ci sono documenti audio-video, che riportano le discussioni talvolta animate, talvolta sarcastiche, con interventi e risate dei padri conciliari].

Paolo VI seguiva tutti i lavori del Concilio, non partecipava a tutte le sessioni, pur rendendosi presente all’occorrenza, ma voleva lasciare l’autonomia del Concilio: tema caro alla storia della Chiesa, quello dei rapporti capo-corpo e sulla superiorità dell’uno sull’altro.

Nel 1964 Paolo VI istituì il Segretariato per i non cristiani, che nel tempo si evolverà e diventerà il Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso nel 1988 con Giovanni Paolo II. Paolo VI avverte il bisogno, l’esigenza di conoscere l’altro e non a caso l’annuncio trova luogo in un’omelia per la solennità della Pentecoste. Il brano degli Atti degli Apostoli letto nella messa parla dei rappresentanti di vari popoli presenti a Gerusalemme; ancora oggi la Chiesa Cattolica continua la sua celebrazione tra questi stessi popoli, tra i quali i rappresentanti presenti in san Pietro in quell’occasione. Attenzione, perché a volte troviamo qualche difficoltà con il termine “cattolico” quando vogliamo definire la nostra identità religiosa; ci vengono in aiuto le parole di Paolo VI, quando dice: “L’uso abituale delle parole svigorisce spesso la forza e la meraviglia del loro significato. Noi usiamo con estrema facilità questo termine “cattolico”, senza quasi avvertire la pienezza a cui esso si riferisce, il dinamismo che da esso emana, la bellezza ch’esso prospetta, l’impegno che esso impone. Spesso diventa nel comune linguaggio un termine che definisce, cioè tenta di circoscrivere e di limitare la Chiesa unica e vera, che appunto è quella cattolica, per distinguerla da altre frazioni rispettabili e dotate ancora di immensi tesori cristiani, ma tuttora separate dalla pienezza cattolica. E da allora preferiamo al termine “cattolico” quello di “cristiano”, quasi dimenticando che nel concetto e nella realtà il primo vuole contenere tutto il secondo, e non sempre viceversa”.

Nel dirci giustamente cattolici, siamo fratelli con l'impegno dell'universalità, che, allora non è solamente l'attributo di una chiesa; e non è un caso che vada a citare in quest'omelia un autore classico che ci fa considerare il dialogo come qualcosa di fisiologico nella vita della Chiesa; Paolo VI, infatti, cita quella famosa frase di Terenzio: "*Homo sum et nihil humani a me alienus puto*": Tutto ciò che è umano non può non essere oggetto d'interesse, in questo caso, del cattolico, che ha e non può non avere una prospettiva di carattere universale. E continua: "Il cuore dell'uomo è piccolo, è egoista, non ha posto che per sé e per poche persone, quelle della propria famiglia e della propria casta e quando, dopo nobili sforzi, lunghi e faticosi, si allarga un po', arriva a comprendere la propria patria e la propria classe sociale, ma sempre cerca barriere e confini entro i quali misurarsi e rifugiarsi. Ancora oggi il cuore dell'uomo moderno fa dura fatica a valicare questi interiori confini, e all'invito che il progresso civile gli rivolge di allargare le capacità dell'amore verso il mondo, risponde con incertezza, e a condizione tutta egoista di avere in ciò il proprio vantaggio."

Notate che il pontefice sta dicendo che sono le circostanze della storia e il progresso sociale a presentare la necessità del dialogo. Sono frasi che viste all'interno della Chiesa di quegli anni acquistano ancora più peso. "Un cuore cattolico vuol dire un cuore dalle dimensioni universali. Un cuore che ha vinto l'egoismo, l'angustia radicale che esclude l'uomo dalla vocazione dell'amore supremo." Paolo VI sta parlando alla Chiesa universale; questo è il modo in cui il Concilio sta costruendo l'ecclesiologia che noi oggi diamo per scontata; essa sta nascendo in proprio questi anni, appunto nel dialogo.

Paolo VI allora dà l'annuncio della creazione del Segretariato per i non cristiani: "Noi istituiremo in questi giorni a Roma il Segretariato per i non cristiani, organo che avrà funzioni ben diverse, ma analogo in struttura a quello per i cristiani separati. Lo affideremo al signor Cardinale Arciprete di questa basilica, che ha la saggezza e la virtù che lo fanno caro e venerato nella Chiesa romana e aggiunge una rara competenza dell'etnografia religiosa.": questo sarà un aspetto che vedremo successivamente quando parleremo del documento *Ad gentes*.

Nel dialogo di questi anni c'è ancora una visione 'etnografica: non si tratta tuttavia di un approccio limitato, ma necessario per cominciare a conoscere ed ampliare gli orizzonti. La conoscenza dell'Africa stessa era cominciata in tempi abbastanza recenti, anche per le difficoltà che l'esplorazione di questo vasto continente presentava. Il Cardinale Arciprete della Basilica Vaticana a cui fu affidato questo nuovo Segretariato era il card. Paolo Marella, proveniente da una solida formazione nella congregazione di *Propaganda Fide*, era stato Delegato Apostolico a Washington, poi a Tokyo, era andato in Australia, e poi a prendere il posto del Cardinal Roncalli a Parigi, come Nunzio Apostolico. Dando avvio al nuovo Segretariato, dice Paolo VI: "Nessun pellegrino per lontano che sia religiosamente e geograficamente dal paese donde viene sarà più del tutto forestiero in questa Roma. Fedele ancora oggi al programma storico che la fede cattolica le conserva di *patria communis*." Emerge il carisma particolare della città di Roma, che non è una diocesi come tutte le altre: è una chiesa particolare, ma al tempo stesso universale, quindi non può che essere a disposizione degli uomini e delle donne provenienti da tutto il mondo. Il nostro ricordo va a pochi anni fa, quando tra la gente intervistata ai funerali di Giovanni Paolo II non c'erano solo cattolici, ma anche ragazzi musulmani sciiti provenienti dall'Iran.

Di lì a poco arriverà l'Enciclica *Ecclesiam suam* sul tema della Chiesa, il 6 agosto 1964, Festa della Trasfigurazione (festa in cui Paolo VI morirà nel '78 e a lui molto cara). Dice: "Per quali motivi proponiamo tale enciclica? Mi sembra da una parte necessario chiarire quanto sia importante per la salvezza dell'umana società, e dall'altra quanto stia al cuore della Chiesa che ambedue s'incontrino, si conoscano, si amino." Fa riferimento a quanto già dicevamo in apertura, per cui la religione stessa è un dialogo fra Dio e l'uomo. La preghiera esprime nel dialogo tale rapporto, la Rivelazione soprannaturale che Dio stesso ha preso l'iniziativa di instaurare con l'umanità"; notate queste espressioni bellissime: "È in questa conversazione di Cristo fra gli uomini che Dio lascia capire qualcosa di sé."

Dio lascia capire qualcosa di sé e dice finalmente come vuole essere conosciuto “Il dialogo si fa pieno e confidente, il fanciullo vi è invitato e il mistico vi si esaurisce.”

Io penso che analizzando qualche documento (scritto, audio, video) relativo a Paolo VI, questo pontefice è da considerare soprattutto per la passione messa nella sua missione: era un uomo che, per temperamento e fisicamente poteva sembrare distante, ma in realtà era dotato di un grandissimo calore umano. Era ancora figlio di una certa *mens*, ma padre di quella che sarebbe arrivata subito dopo.

In questa enciclica si ripropone il problema di prima: disporsi al dialogo; ma con chi? Non decidiamo noi quando dialogare, perché in realtà, quando abbiamo visto la definizione di ‘cattolico’, abbiamo capito che lo spazio è completamente aperto. In questa enciclica gli ambiti sono tre: si dialoga con tutto ciò che è umano, con i credenti e con gli altri cristiani. Queste sono le tre priorità. Ma, attenzione, perché nell’ambito dei tre monoteismi la questione del popolo ebraico, sarà poi oggetto di una dichiarazione a parte; “Il popolo ebraico, fedele alla religione che noi diciamo dell’Antico Testamento, e poi gli adoratori di Dio secondo la concezione della religione monoteistica di quella musulmana, specialmente meritevole di ammirazione per quanto nel loro culto di Dio vi è di vero e di buono”. E poi ancora: “I seguaci delle grandi religioni afroasiatiche”. Qui si nota ancora un limite di carattere metodologico nel dire “le religioni afroasiatiche”: è una questione dovuta all’esigenza di individuare una categoria da affrontare nella quale rientra sia l’animismo africano sia l’induismo; “Non possiamo evidentemente condividere queste varie espressioni religiose, né possiamo rimanere indifferenti, quasi se tutti i loro modi si equivalessero e quasi che autorizzassero i loro fedeli a non cercare se Dio stesso abbia rivelato la forma scevra di ogni errore, perfetta e definitiva, con cui egli voleva essere conosciuto, amato e servito”. E più avanti dice: “Vogliamo con essi promuovere e difendere ideali che possono essere comuni nel campo della libertà religiosa della fratellanza umana, della beneficenza sociale e dell’ordine civile”. Sono tutti elementi che oggi diamo quasi per scontati, ma che qui vengono dichiarati, uno per uno come base di partenza per il dialogo. Ma prestiamo attenzione all’accorato appello finale: “E finalmente il nostro dialogo si offre ai figli della casa di Dio, la Chiesa, una santa, cattolica e apostolica, di cui questa romana è madre e capo. Quanto lo vorremmo godere in pienezza di fede, di carità, di opere questo domestico dialogo! Quanto lo vorremmo intenso e familiare! Quanto sensibile a tutte le verità, a tutte le virtù, a tutte le realtà del nostro patrimonio dottrinale e spirituale! Quanto sincero e commosso della sua genuina spiritualità! Quanto pronto a raccogliere le voci molteplici del mondo contemporaneo! Quanto capace di rendere i cattolici uomini veramente buoni, uomini saggi, uomini liberi, uomini sereni e forti!” Notiamo che la premessa era: “Finalmente il nostro dialogo si offre ai figli della casa di Dio”; l’idea che con il papa si possa dialogare, anche questo è un altro elemento di novità di grandissima portata: non sta dicendo nulla che sottragga prerogative al papa, anzi! Dice ciò proprio in virtù della specificità carismatica della Chiesa di Roma chiamata a presiedere nella carità; in più Paolo VI non sembra avere qui l’intenzione di dire qualcosa di nuovo, ma semplicemente di riaffermare ciò che la Chiesa ha nel suo DNA. Non è cambiata la Chiesa, sono cambiati i tempi. Quando Paolo VI parla ai capi di stato lo fa in totale serenità, ma non solo perché dal 1929 è anche lui nuovamente uno di essi, ma perché è mutato il contesto internazionale sul quale ora non posso dilungarmi; come avrebbe potuto un pontefice come Pio IX contestare gli equilibri di potere tra gli stati europei e mondiali, parlare in difesa dei cattolici, non essendo lui stesso una nazione o uno stato? Questo, infatti, era il suo timore dopo il 1870, ma ben diversa è la situazione in cui opera Paolo VI, dove, seppure ancora embrionalmente (ancora oggi la materia è delicatissima), la ‘mondialità’ e la ‘sovrannazionalità’ si affacciano nelle parole, nei pensieri e talvolta anche negli atti dei politici. Ma il dialogo deve innanzitutto nascere, come già di diceva, all’interno della Chiesa,

Il Concilio Vaticano II, il 29 giugno 1966, promulgherà la Dichiarazione *Nostra aetate*, sulle relazioni della Chiesa e le religioni non cristiane. C’è una valutazione certamente più attenta e positiva delle religioni non cristiane:

“Nel nostro tempo, in cui il genere umano si unifica di giorno in giorno più strettamente e accresce l’interdipendenza tra i vari popoli, la Chiesa esamina con maggiore attenzione la natura delle sue relazioni con le religioni non cristiane” E questo a cominciare proprio dalla realtà della Chiesa di Roma, con la comunità ebraica di Roma, una delle più grandi, più note, più antiche. “Nel suo dovere di promuovere l’unità e la carità tra gli uomini e anzi tra i popoli, essa in primo luogo qui esamina tutto ciò che hanno in comune e che li spinge a vivere insieme il loro comune destino”; passa poi ad esaminare la questione del ‘perché’ della religione. La parola stessa porta in sé in qualche modo la risposta: l’uomo e Dio sono separati e vogliono essere ricongiunti e non è solo il cristianesimo che vede una separazione originale dall’uomo da Dio, ma anche molte altre sia mitiche, sia rivelate. “Gli uomini attendono – dice Paolo VI – dalle varie religioni la risposta ai reconditi enigmi della condizione umana, che ieri come oggi turbano profondamente il cuore dell’uomo.” E non farà misteri su tali turbamenti; alla fine della sua vita, quando viene assassinato Aldo Moro, dirà a Dio: “Non hai voluto ascoltare la nostra preghiera!” e quei turbamenti del cuore non li lascia sul piano dell’intimità, ma da pontefice, li porta come insegnamento per la Chiesa. “Gli uomini attendono la risposta dalle religioni sulla natura dell’uomo, sul senso e sul fine della nostra vita, sul bene e sul peccato, sull’origine e sullo scopo del dolore, sulla via per raggiungere la vera felicità, sulla morte e sul giudizio dopo la morte, e infine sull’ultimo ineffabile mistero che circonda la nostra esistenza, da cui noi traiamo la nostra origine, e verso cui tendiamo.”

Riprende poi argomenti che saranno elaborati nella *Lumen Gentium* e nella *Gaudium et Spes*: “La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni”: è la premessa per l’avvio del dialogo; “Tuttavia essa annuncia ed è tenuta ad annunciare il Cristo che è via, verità e vita, in cui gli uomini devono trovare la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha conciliato con sé tutte le cose”. Sempre annunciamo Cristo, quello stesso Cristo, che dialogava volentieri con una donna samaritana, scandalizzando membri del popolo eletto è anche questo Cristo che annunciamo. “La Chiesa esorta i suoi figli affinché con prudenza e carità, per mezzo del dialogo e la collaborazione con i seguaci delle altre religioni sempre rendendo testimonianza alla fede e alla vita cristiana”.

Passa poi alla religione musulmana e a quella ebraica. Sull’Islam ci sono stati nei secoli, anche da parte della Chiesa, notevoli fraintendimenti ed errori di valutazione. Ancora oggi si devono correggere gli studenti che dicono “i maomettani” Il risultato dei primissimi incontri tra cristiani e musulmani è stata la constatazione: “Questa è un’eresia cristiana!” La conoscenza che l’Islam aveva del cristianesimo era mediata e mediata male, come del resto anche quella dell’ebraismo e così si arriva a constatazioni e valutazioni errate. Però non mancano anche i contatti positivi: il famoso incontro tra Francesco e il Sultano è riportato nella storiografia islamica (caso raro): si parla del “monaco venuto dall’occidente”. E anche se Francesco cerca di convertirlo al cristianesimo il Sultano rimane veramente ammirato dal coraggio e dalla grandezza di quest’uomo.

Dice Paolo VI: “Se nel corso dei secoli non pochi dissensi e inimicizie sono sorti tra cristiani e musulmani il sacro Concilio esorta tutti a dimenticare il passato e esercitare sinceramente la mutua comprensione, nonché a difendere e promuovere insieme per tutti gli uomini la giustizia sociale”. È una regola di buon senso e come dirà il papa a proposito degli uomini che misero a morte Gesù: non si possono attribuire colpe a persone che non sono più.

Per il rapporto sereno con il popolo ebreo si propone una mutua conoscenza e stima che si ottengono soprattutto con gli studi biblici e teologici e con un dialogo fraterno. Tali studi biblici che Paolo VI raccomanda hanno radici molto più antiche: ricordo che Leone XIII aveva già promosso tali studi proprio in Terra santa. “E se autorità ebraiche con i propri seguaci si sono adoperati per la morte di Cristo, tuttavia quanto è stato commesso durante la sua passione non può essere imputato indistintamente né agli ebrei allora viventi, né agli ebrei del nostro tempo” C’è quindi una risposta di ordine storico, a una domanda teologica.

Arriviamo così al decreto *Ad gentes*, che si occupa di questioni puramente missionarie, ma ovviamente, così facendo, va ad affrontare quegli argomenti che toccano l’attività della Chiesa a contatto con altre civiltà; Paolo VI vuole stimolare, ancora una volta, anche un dialogo interno alla

Chiesa, ascoltando anche quelle voci che intendevano la missione come ‘esportazione dell’occidente’ insieme al cristianesimo (un occidente filosofico, economico, liturgico). Ancora oggi sentiamo vescovi e preti, africani e asiatici, fieri di come i loro popoli cantano il gregoriano, per esempi. Esportare una liturgia come quella di Trento, figlia dell’occidente, in Africa o in Asia, voleva dire incontrare problemi di inculturazione, come già aveva fatto Matteo Ricci al suo tempo in Cina: non è certo un caso che la questione sui ‘riti cinesi’ di aperta dal Ricci, sia chiusa da Pio XII. [Ho avuto la gioia di assistere alla celebrazione di apertura del sinodo di vescovi africani in San Pietro nel 1994, presieduto dal papa Giovanni Paolo II, che entrava in processione vestito con paramenti africani fatti di stoffe colorate e con motivi che richiamavano le pelli di zebre e leopardi, preceduto da donne africane in costume tradizionale che ballavano, portando in testa ceste di frutta, al momento dell’offertorio].

Nel documento *Dignitatis humanae* si parla infine della libertà religiosa: “E infatti manifesto che tutte le genti si vanno sempre più unificando e si richiede che la libertà religiosa ovunque sia munita di un’efficace tutela giuridica e che siano osservati i doveri ovvero i diritti supremi degli esseri umani attinenti alla libera espressione della vita religiosa.” Ci sono in realtà scarse indicazioni, perché ancora si conosce poco; tuttavia è sempre un punto di partenza: le costituzioni e i documenti sanciscono un cammino che si è fatto e danno le indicazioni per quello che si farà.

Rispondendo a domande:

- Il dialogo entra nella vita ordinaria della Chiesa; non è un’attività straordinaria è la normalità dell’azione pastorale. Non bisogna, poi, confondere il dialogo con gli eventuali risultati; non si tratta infatti di una strategia. Nell’alto medioevo sono stati i monaci benedettini nelle terre germaniche e nei territori vicini i dialogatori ed evangelizzatori: il modello monastico si ‘limitava’ (per così dire) a vivere la vita cristiana di comunità, che risplendeva come testimonianza. Monachesimo e Cristianesimo in quel contesto coincidevano. La grandezza di quegli uomini è stata quella di riuscire a capire i meccanismi di pensiero, le strutture giuridiche, politiche e sociali dei popoli germanici. Non a caso questo periodo è quello in cui, nell’ambito di questo confronto di mentalità, si entra nel vivo del vivacissimo dibattito teologico sul mistero eucaristico e ben sappiamo quanto la presenza reale sia in relazione con quel “realismo cosificante” di cui ci parlava Gerken.
- C’è sempre stato dialogo, nell’accezione più vasta del termine, tra cristiani ed ebrei, tra cristiani e musulmani: le occasioni non mancano, anche nel nostro quotidiano: Milano è una grande città, ma è anche piccola, nel senso che c’è un numero enorme di persone provenienti da dalle più disparate regioni del globo, ma tutti ci troviamo ad affrontare gli stessi problemi. Semplicemente gestendo la nostra piccola quotidianità allora si entra in dialogo e si trovano le vie della convivenza che a volte sono impensabili per la ‘teoria’, ma vive e realizzate nella ‘pratica’. Bisogna poi essere più attenti nell’affrontare la ricchezza delle diversità e delle provenienze: vi sono differenze di ordine etnico, religioso che costituiscono un vero e proprio patrimonio. Tragicomiche categorie come ‘negri’, ‘marocchini’ e altre, oltre che offensive, risultano scorrette anche in vista di una corretta comprensione del fenomeno migratorio. L’errore più classico (fatto anche da studenti universitari in sede di esame!) è quello dell’identificazione arabo/islamico: e gli arabi cristiani? E i musulmani non arabi (turchi, pakistani, indonesiani...).

In questo incontro vorrei far cogliere soprattutto la dimensione teologica, ‘pneumatica’, del dialogo interreligioso, attraverso la figura di Giovanni Paolo II del quale sottolineeremo soprattutto l’aspetto mistico del dialogo. I modi di cogliere una santità sono tantissimi: per ciò che riguarda

Giovanni Paolo II, spesso di lui abbiamo colto l'aspetto esteriore, legato alle sue doti umane, ma più spesso ci è sfuggito il nucleo di una mistica granitica. Abbiamo un'idea 'morbida' di Giovanni Paolo II (ricordandolo alla GMG) e invece un'idea 'rigida' di Benedetto XVI, ignorando la dimensione di un'intellettualità necessariamente duttile.

Il famoso incontro di Assisi dell'ottobre 1986 di cui parleremo oggi è un incontro che definirei di natura 'carismatica', legatissimo alla persona di Giovanni Paolo II. L'incontro di Assisi di questi giorni, pur avendo le stesse finalità, ed essendo in parte commemorativo del primo incontro, non ha avuto la stessa portata carismatica di quello del 1986.

Così Giovanni Paolo II definisce misticamente il dialogo: "è il tempo della pazienza di Dio". Dopo Assisi i fraintendimenti sul dialogo si sono moltiplicati e purtroppo la materia stessa spesso offre il fianco ad equivoci. È uscito un documento, *Il dialogo e l'annuncio*, dove si precisa che il dialogo non ha sostituito l'annuncio, non è la versione 'light', 'easy' dell'annuncio; l'annuncio rimane nel DNA della Chiesa e il dialogo può essere uno stile, uno strumento.

Su tale linea il Pontificio Consiglio per il Dialogo ha il compito di promuovere mutua comprensione e rispetto nella collaborazione fra i cattolici e seguaci di altre tradizioni religiose, incoraggiare lo studio delle religioni, promuovere la formazione di persone votate al dialogo; e qui si può intuire un po' la fatica del dialogare, irrinunciabile, ma non per questo sempre gratificante. La metodologia del Consiglio è una metodologia basata sul parlare e sull'ascoltare. Uno dei fraintendimenti potrebbe essere proprio quello di incentrare sull'ascoltare, rinunciando al parlare. Il ruolo principale è offerto alle chiese locali, perché è lì che si gioca in prima battuta il dialogo: certo, ci sono gli incontri al vertice, ma questi sono solo una parte solo del dialogo e non possono sostituire il primo vero contatto fra le parti. Vengono poi delimitate le competenze del Consiglio, che ha uno spettro aperto al massimo a tutti gli aspetti della Chiesa; tuttavia non si volevano creare sovrapposizioni di competenze e si doveva stabilire il profilo istituzionale del Consiglio: esso limita la sua opera all'ambito delle questioni religiose e la sua competenza non si estende alle questioni sociopolitiche. È composto di un corpo direttivo, di un'assemblea di cardinali, di un corpo consultore formato di esperti e di un corpo esecutivo, oltre ad un nucleo di persone fisse a Roma che si occupano del funzionamento quotidiano del Consiglio.

Il Segretariato per i non cristiani era nato per accogliere i pellegrini di qualsiasi religione a Roma, Chiesa delle Chiese, chiesa di tutti, per accogliere anche i vescovi provenienti dai diversi paesi in visita *ad limina*, per scambi di aggiornamento e coordinamento su rapporti interreligiosi nei loro paesi, per riunioni, pubblicazioni e normale attività di studio; poi si sono formate la fondazione *Nostra aetate* e la Commissione per i rapporti con i musulmani, questioni che richiedevano sempre più spazio e necessitavano di proprie organizzazione a parte.

Il primo documento che analizziamo oggi è del 10 maggio 1984, quando il Consiglio prende la forma che abbiamo visto e si indica l'atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci delle altre religioni. Riflessioni, orientamenti sul dialogo e la missione: la missione si rivolge sempre all'uomo nel rispetto della sua piena libertà. Il concetto di libertà religiosa era già uscito nei primi documenti conciliari, non senza suscitare problemi, ma nell'84 poteva considerarsi ormai un dato acquisito. Si ribadisce l'esigenza di promuovere e rispettare in ogni interlocutore una vera libertà priva di qualsiasi coercizione, soprattutto nell'ambito religioso; quindi nel diffondere la fede religiosa e introdurre usanze, ci si deve sempre astenere da ogni forma di azione che possa sembrare costrizione o persuasione disonesta o non del tutto retta, specialmente quando di tratta di persone semplici o povere, tale modo di agire deve essere considerato un abuso del proprio diritto o lesione del diritto degli altri.

Ricordiamo che uno degli atti più ricchi e anche più fraintesi di Giovanni Paolo II è stato quello di chiedere perdono per le colpe della Chiesa: è qualcosa che in nuce era già presente; non è un'invenzione del momento, è realtà già presente nei documenti degli anni precedenti e proprio in materia di dialogo.

L'incontro di Assisi è stato strutturato e pensato come un incontro di preghiera di natura penitenziale: pellegrinaggio, digiuno e preghiera. Questi erano i tre cardini dell'incontro, individuati come comuni a quasi tutte le tradizioni religiose.

In questi documenti si vuole andare a fondo alla dimensione mistica del dialogo: "Il dialogo non scaturisce – dice il Consiglio – da opportunismi tattici dell'ora, ma da ragioni che l'esperienza e la riflessione, nonché le stesse difficoltà hanno approfondite." Anche la diplomazia lavora servendosi di categorie 'dialogiche', ma è un altro tipo di dialogo, perché alla fine, per così dire, i conti devono tornare, l'equilibrio deve essere sempre perfetto, perché se la bilancia non è in pari, si può generare un conflitto. La Chiesa si apre al dialogo per fedeltà all'uomo: in ogni uomo, in ogni gruppo umano c'è l'aspirazione e l'esigenza di essere considerati capaci di poter agire da soggetti responsabili, sia quando si avverte il bisogno di ricevere, sia soprattutto quando si è consapevoli di possedere qualcosa da comunicare. Come sottolineano le scienze umane, nel dialogo interpersonale l'uomo fa esperienza dei propri limiti, ma anche della possibilità di superarli. Scopre che non possiede la verità in modo perfetto e totale, ma che può camminare con fiducia verso di essi insieme agli altri. La mutua verifica, la correzione reciproca e lo scambio fraterno dei rispettivi doni favoriscono una maturità sempre più grande. In questo senso si parla di una "fraterna correzione" e quanto il monastero ha da insegnare, da questo punto di vista! Pensiamo alla luce del dialogo certi usi monastici come il capitolo delle colpe: quante volte Giovanni Paolo II ha detto che la Chiesa in certi momenti, in certi comportamenti, ha sbagliato. Le stesse esperienze religiose possono essere purificate, arricchite in questo processo di confronto: c'è stato un contributo delle scienze umane, all'arricchimento delle dimensioni del dialogo; dirà Giovanni Paolo II: "La cultura va oltre le dimensioni della religione".

Il dialogo allora non è una tecnica, ma piuttosto uno stile, un'attitudine, uno spirito che guida la condotta, una visione delle cose e del mondo. Una missione che non fosse permeata da uno spirito di dialogo andrebbe contro l'esigenza della vera umanità e contro le indicazioni del vangelo. Il dialogo, lo ribadiamo, non è una invenzione politicamente corretta, ma è lo spirito del vangelo, è la dinamica della storia della salvezza; il primo dialogante, abbiamo detto, è Dio stesso.

Ogni seguace di Cristo in forza della sua vocazione umana e cristiana è chiamato a vivere il dialogo nella sua vita quotidiana: capiamo qui in modo profondo la nozione evangelica di 'prossimo'; è 'prossimo' fisicamente, perché sta più vicino a noi sulla metropolitana, può essere un extracomunitario, uno di un'altra religione, di un'altra cultura, un non credente. Ci troviamo già di fatto inseriti in questo tipo di relazione dialogica che sta a noi 'ingaggiare', sviluppare o rifiutare. Possiamo pensare di fare solo un dialogo basato sull'azione umanitaria, accordandoci di lavorare insieme, ma attenzione, c'è un passo precedente che implica tutti noi! Allora arriva il discorso della promozione della pace universale secondo la definizione di Giovanni Paolo II: "Ecco dunque il tempo della pazienza di Dio nel quale opera la Chiesa di Dio e ogni comunità cristiana, perché nessuno può obbligare Dio ad agire più in fretta di quanto ha scelto di fare." Ed è lecito chiederglielo, di fare più in fretta. Certo, i suoi tempi sono un'altra questione, ma la Chiesa stessa, più volte al giorno gli chiede di 'fare in fretta': "*Domine ad adjuvandum me festina!*"

Possiamo allora parlare del dialogo come tempo della pazienza di Dio anche nella dimensione della realizzazione della pace e l'incontro di Assisi percorrerà proprio questa via.

Arriviamo dunque a quell'ottobre del 1986; vediamo il discorso di apertura e il discorso finale che consiglieri di rileggere integralmente. Sono rimasto colpito dallo stile in cui emerge il poeta, il drammaturgo Karol Wojtyła: questo discorso sembra essere sgorgato con amore da cuore di Giovanni Paolo II con delle espressioni letterarie di rara raffinatezza.

È il 27 ottobre 1986, e siamo alla Basilica di Santa Maria degli Angeli, Assisi: "Voi non siete venuti qui per una conferenza interreligiosa sulla pace. Il trovarsi insieme di tanti capi religiosi per pregare è di per sé un invito oggi al mondo di diventare consapevole che esiste un'altra dimensione della pace e un altro modo di promuoverla, che non è il risultato di negoziati e compromessi politici o di mercanteggiamenti economici. Al contrario, le chiese, le comunità ecclesiali e le religioni del mondo stanno dimostrando che sono pensosi del bene. C'è bisogno di

preghiera intensa e umile, di preghiera fiduciosa, se si vuole che il mondo diventi finalmente un luogo di pace vera e permanente.” Ecco: la preghiera come fondamento della pace.

La giornata prosegue secondo programma; il Papa accoglie gli ospiti e indica il programma della giornata: “Silenzio, pellegrinaggio, digiuno. Non prenderemo alcun pasto, e in questo modo saremo più coscienti del bisogno universale di penitenza e di conversione interiore. Andremo da qui [S. Maria degli Angeli] ai nostri separati luoghi di preghiera. Ciascuna religione avrà tempo e opportunità di esprimersi nel proprio rito tradizionale”. Furono individuati dei luoghi ad Assisi nei quali ciascuna tradizione pregò secondo il proprio uso; “dopo le preghiere andremo in silenzio verso la Piazza di san Francesco, una volta radunati in quella piazza, ciascuna religione avrà di nuovo la possibilità di presentare la propria preghiera, l’una dopo l’altra”. Il Papa inizia quel momento con un’affermazione ‘scandalosa’: “Cari fratelli e sorelle, capi e rappresentanti delle chiese cristiane e comunità ecclesiali e delle religioni mondiali! Vorrei esprimere i miei sentimenti come un fratello e un amico - il Romano Pontefice si fa chiamare fratello e amico - ma anche come un credente in Gesù Cristo, e nella Chiesa cattolica il primo testimone della fede in lui. Il dialogo si è svolto in una duplice dimensione; è stato un incontro di natura ecumenica, e un incontro di natura teologica. Sì, noi tutti siamo sensibili e obbedienti alla voce della coscienza di essere un elemento essenziale nella strada verso un mondo migliore e più pacifico. Potrebbe essere diversamente, giacché tutti gli uomini e le donne in questo mondo hanno una natura comune e un’origine comune e un comune destino?” Il papa sta dicendo che non c’è soltanto una vocazione universale, ma una vocazione fisiologica alla pace; “Potrebbe essere diversamente, se tutti guardiamo nella stessa direzione da punti diversi?”. Nota dolente: nell’ultimo incontro del mese scorso non c’è stato l’incontro comune di preghiera: il luogo era lo stesso, i personaggi erano più o meno gli stessi, ma la natura dell’incontro non era la stessa: Assisi 1986 va letto assolutamente alla luce del particolare carisma de beato Giovanni Paolo II. Il quale continua: “Per la prima volta nella storia ci siamo riuniti da ogni parte. La forma e il contenuto delle nostre preghiere sono molto differenti. E non è possibile ridurli a genere di natura comune ma in questa differenza abbiamo scoperto forse che per quanto riguarda il problema della pace e la sua relazione con l’impegno religioso, c’è qualcosa che ci unisce”. L’incontro era infatti tematico; si era lì per pregare per la pace e si sviluppava il dialogo a partire dalla comune ricerca della pace che Giovanni Paolo II aveva identificato come un terreno fertilissimo per lo sviluppo del dialogo. Poi ci sono degli altri temi: la vita, il preservare la vita dal suo naturale inizio al suo naturale estinguersi; la pace va ben oltre gli sforzi umani è anche dono di quel Dio al quale per secoli, con la solennità del canto gregoriano si è chiesto “*da pacem Domine in diebus nostris*”. I cattolici non sono stati sempre fedeli a questo impegno: ecco allora la dimensione penitenziale dell’incontro: “Questo è stato un atto di penitenza, una liturgia di natura penitenziale.” A che cosa è servito digiunare? Non è servito semplicemente ad essere spiritualmente vicini alla condizione di indigenza di milioni di persone vittime della fame in tutto il mondo; il digiuno ha il suo potente valore spirituale comune a tutte le tradizioni religiose. “Abbiamo voluto dare un valore anche a fondo sociale al digiuno, ma fermo restando la sua valenza spirituale. Mentre camminavamo in silenzio abbiamo riflettuto sul sentiero che l’umanità sta percorrendo. È una constatazione triste: cerchiamo la pace, vogliamo dialogare, ma la pace, così cagionevole di salute, richiede una cura costante e intensiva”.

E si conclude l’incontro con la preghiera di san Francesco “Signore, fa di me uno strumento della tua pace”: Assisi è un luogo che non si esaurisce: al di là di ciò che potrebbe essere la moda, la nostalgia, il clamore. Ne è per esempio prova la nuova casa della comunità di Bose. Si è portato l’esempio di Francesco, considerandolo in tutti i suoi aspetti e le sue complessità: un Francesco che deve lottare anzitutto con se stesso e dialogare, in termini dialettici, con il suo tempo.

Passano cinque anni, e nel 1991 c’è la necessità di sottolineare e ritornare su alcuni inevitabili fraintendimenti che si sono creati; esce così il documento *Dialogo e annuncio*: “Il dialogo non sostituisce l’annuncio “ – concetto già ampiamente affermato nei documenti di Assisi - Guardiamo verso una meta comune, ma non si tratta di mercanteggiamento di pezzi di verità.

Questo documento riassume, per così dire, ‘le puntate precedenti’: 25 anni dopo *Nostra Aetate* esce *Dialogo e missione*, e ora esce *Dialogo e annuncio* che affronta le nuove sfide del dialogo occorse nel frattempo; non si può negare che le religioni esistano e sopravvivano e in certi casi esse dimostrino anche chiari segni di rinascita. Tuttavia la pratica del dialogo suscita fraintendimenti in molte persone: ci sono degli errori ‘fisiologici’ tra cui proprio quello che il dialogo debba sostituire l’annuncio. Si ritorna allora su Assisi cercando di calibrare certi superficiali entusiasmi: si sottolinea la necessità del ruolo Chiesa come segno effettivo di questa unità e che, al tempo stesso, ha il dovere di annunciare Gesù Cristo al mondo.

Ci sono poi successive esortazione di Giovanni Paolo II, altri spunti per affrontare il tema, ma il tema fondamentale sembra proprio essere quello dello ‘spirito del dialogo’: fondamentale è lo spirito con cui si dialoga, esso è il senso del dialogo stesso ed è mirato alla mutua comprensione e al mutuo arricchimento.

Vediamo allora qual è l’approccio cristiano. Si fa una ‘carrellata’ di ordine storico a partire dall’Antico Testamento, per arrivare al ruolo e all’attività della Chiesa, la storia dell’azione salvifica di Dio, il fatto che questo messaggio è andato oltre i confini del popolo eletto, che la missione di Gesù Cristo è una missione universale; ed è proprio questo particolare che ci porta al dialogo: sant’Agostino, nella sua lettura teologica della storia mette in evidenza l’influenza universale della presenza del mistero di Cristo anche prima dell’Incarnazione. Per completare il suo piano di salvezza Dio nel suo Figlio si è offerto a tutta l’umanità, per cui in un certo senso il cristianesimo esiste già all’inizio del genere umano.

Quali sono allora i valori e le contraddizioni del dialogo? Dice così il Consiglio: “Affermare che le altre tradizioni religiose includano in se stesse elementi di grazia, non implica il fatto che ogni cosa in esse sia il risultato della grazia. Poiché il peccato è sempre stato all’opera nel mondo e pertanto le tradizioni religiose, nonostante i loro valori positivi, riflettono i limiti dello spirito umano”. Non si sta dicendo quali tradizioni in particolare: tutte le tradizioni religiose del tempo passato sono sottoposte ad un quotidiano logorio tipico della condizione umana, nel senso che il fatto di essere immerse nella storia, implica la presenza della mano dell’uomo che a volte opera il male. “Ma anche i cristiani – ribadisce il documento – devono essere disposti ad essere messi in discussione, nonostante la pienezza della rivelazione di Dio in Gesù Cristo. C’è sempre bisogno costante di purificazione” E si ritorna alla pratica di quanto fatto ad Assisi. “Si manifesta che la Chiesa è sempre una chiesa pellegrina; quando è stato assunto l’impegno di una profonda conversione a Dio di tutti, il dialogo interreligioso assume la propria validità”. Il dialogo non solo è lontano da ogni tipo di tattica politica o diplomatica, ma la ricerca autentica di Dio e la conversione profonda a lui da parte di tutti sono le premessa per camminare insieme nel dialogo interreligioso. Sentiamo riecheggiare temi cari alla Regola di Benedetto: il criterio nel discernimento dell’autentica è proprio la ricerca di Dio da parte dell’aspirante che chiede di abbracciare la vita monastica e, non a caso, il monastero, come abbiamo già visto, è una delle prime ‘scuole di dialogo’, anche per le situazioni storico-sociali che si trovò a fronteggiare (apertura verso le nuove popolazioni che arrivavano, verso gli schiavi).

Abbiamo quindi visto il dialogo nella sua dimensione umana quotidiana (come per esempio in un metropoli), quello della convivenza religiosa e quello teologico, più d’*élite*: la Chiesa ci insegna però che esso deve essere portato avanti sempre in tutte le sue dimensioni. Può partire da una parte o dall’altra, può partire dal vertice per diffondersi alla base o partire dalla base per arrivare al vertice, l’importante è che non si arresti.

Si arriva allora alla questione della cultura: essa, dice il nostro documento, è più vasta della religione. È un’affermazione che ci può sembrare un po’ scontata, ma se si pensa alla varietà del sapere accademico, si noti quanti elementi vadano a definire la cultura, anche quelli più ‘strani’, come, per esempio, il cibo; ma la cultura è certamente un luogo dove il dialogo deve scaturire. “All’interno di queste complesse relazioni tra la cultura e la religione il dialogo interreligioso al livello culturale assume un’importanza considerevole. Perché il suo scopo principale è quello di

eliminare le tensioni e conflitti e gli scontri potenziali mediante una migliore comprensione tra le culture religiose in ogni singola regione geografica”

Sicuramente il dialogo praticato ha i suoi frutti: si parlava all’inizio di una fatica nel dialogare, ma è una fatica feconda, come ci fa notare il documento, e questo anche a livello spirituale: certamente va a scardinare l’egoismo fisiologico, l’imparzialità, l’accettazione delle differenze, le possibili contraddizioni. Mette in evidenza la sua portata luminosa di conoscere, andare incontro all’altro, al di là degli esiti. Non esiste una specie di “ottimismo dialogico”; il dialogo interreligioso si sta inquadrando all’interno della missione della Chiesa, nel mandato che ci è stato affidato.

Abbiamo visto quelli che possono essere gli errori nel dialogo, ecco gli ostacoli: insufficiente radicamento nella propria fede. insufficienti conoscenze della fede e delle pratiche delle altre religioni (- si pensi all’Islam! -), fattori socio politici, retaggi del passato, erronea comprensione di termini come conversione, battesimo, dialogo; e ancora: supponenza e mancanza di apertura che portano ad atteggiamenti difensivi o aggressivi, mancanza del senso dell’importanza del dialogo interreligioso, che potrebbe essere visto da qualcuno come un obiettivo riservato agli specialisti, uno spirito polemico nell’esprimere e proprie convinzioni religiose, l’intolleranza che spesso è aggravata dall’interconnessione con fattori politici, economici e nazionali, alcune realtà dell’attuale clima religioso (materialismo, l’indifferenza religiosa, sette religiose).

Il dialogo è anzitutto l’iniziativa di Dio, fondato sui valori evangelici e non sostituisce un annuncio fiducioso, fedele, umile e rispettoso; dialogo e annuncio sono allora strettamente correlati, ma non intercambiabili.

"I presupposti scritturistici, teologici e spirituali del dialogo interreligioso"

Vogliamo parlare di dialogo. Però già il silenzio è una porta di accesso al dialogo.

Vogliamo dunque entrare da questa porta e possiamo sempre farlo anche se siamo molto diversi tra noi da un punto di vista culturale, religioso, psicologico. Anche in una comunità si può sempre far così: rimaner seduti in silenzio con luce soffusa, senza pensieri: è possibile! Ha una funzione integrante fra noi.

Ringrazio per l'invito e la fiducia e vorrei iniziare augurando ogni bene a questa iniziativa. E' veramente una bella cosa procedere per tutto un anno, con un programma vastissimo, una riflessione sul dialogo interreligioso.

Vorrei anzitutto dire due parole per farvi capire un po' il mio interesse ed anche la storia che c'è dietro.

Molto giovane sono stato in Africa dopo gli studi di filosofia e prima della teologia. E' stato il primo grande choc culturale che ho ricevuto, il più grande della mia vita. Poi sono venuto in Italia ed è stato ancora un piccolo choc culturale, devo confessarlo. Ma sono sopravvissuto perché dell'Italia amo il vino, la lingua e tante altre belle cose. Nel nostro Monastero a Brugge c'era un Istituto internazionale e dopo i miei studi ho potuto insegnare per più di ventidue anni agli africani e latino-americani. Abbiamo vissuto ogni anno per nove mesi insieme. Condividere tutto insieme: la felicità, la liturgia, ma anche lavare le proprie cose assieme, consumar i pasti insieme, attraverso tutta la diversità dei latino-americani ed africani. Era una prima porta interculturale dopo il soggiorno in Africa. Ho studiato la Bibbia ed attraverso questa porta sono entrato nella letteratura rabbinica ma anche kabbalistica ed anche chassidica mistica. E dunque diversi mondi poco a poco anche attraverso grandi professori, son diventati parte della mia memoria e della mia storia. L'Islam è venuto più tardi, prima attraverso lo studio sia del Corano, sia dei maestri sufi, poi ci sono stati degli incontri molto concreti. Un giorno, le monache accanto a noi, le Benedettine di Betania, mi hanno chiesto d'invitare qualcuno ed ho potuto invitare il grande Sheikh Bentounès della Fraternità sufi Alawiya. Sheikh è venuto e ci ha intrattenuto per tutto il giorno: cinquanta cristiani e cinquanta musulmani. Con tre conferenze ci ha introdotti nella mistica, la più elevata delle preghiere, propria della tradizione sufi dei musulmani. Ed ha educato tutto il gruppo, senza distinzioni. A metà

giornata abbiamo cantato i salmi e i musulmani hanno cantato diverse melodie, dopo le preghiere delle monache, nello stesso oratorio.

Dunque, attraverso incontri ho potuto avvicinarmi e percepire qualcosa del loro mondo e così, di incontro in incontro, si impara. Il buddhismo stesso è entrato presto nella mia vita, quando ero studente di filosofia, ancor prima di andare in Africa. A Roma, più tardi, un monaco mi ha introdotto nella cerimonia del tè e nella meditazione del buddhismo giapponese. Sono rimasto per venticinque anni vicino a questo ambiente ed ho potuto, alla fine, andar una volta in Giappone, per circa cinque settimane, in diversi monasteri, per seguire la formazione. Sento ancora oggi dietro di me l' "incoraggiamento" : così chiamano i colpi di verga: mi danno una struttura, Poi, anche l'India mi ha invitato per la formazione dei giovani monaci cristiani. Però – pensavo - esser in India senza vedere gli altri, quelli che professano altre religioni, non è giusto.

Durante il mio primo soggiorno avevo l'impressione che in India ci fossero solo cristiani perchè mi portavano da una comunità all'altra e vedevo solo cristiani: dodici comunità, tutte cristiane! E quando chiedevo: "Ma, potrei vedere uno swami?" "Uno swami?" "Sì, uno swami di Ramakrishna , oppure i Jains, oppure i Sikhs... Nessuno era interessato! : " Che cosa pensi di imparare da loro?" Non c'era pertanto un clima aperto, eccetto in una comunità di monache che mi hanno introdotto così, come amico, ed ho potuto viver da vicino il culto degli uni e degli altri e così avvicinarmi un po' al mondo Indù. E un gran maestro della scuola di Ramakrishna era stupendo nel suo insegnamento! Ecco, dunque, in sintesi, posso dire che c'è sempre stato uno scambio tra studio e incontri concreti di persone.

Quando rientravo a casa dall'India, cominciavo a leggere tutto quello che potevo trovare su Ramakrishna e sua moglie. So anche che c'è tanto da imparare gli uni dagli altri.

Sono, su questo punto, meno un esegeta che un ermeneuta, uno che davanti ad una notevole differenza s'interroga sempre: "Come fare ad interpretar bene l'alterità dell'altro?" E per aprire il discorso cito un detto di un africano, Ahmadou Hampate Ba che diceva: "Se tu pensi come me, sei mio fratello; se tu pensi diversamente da me da me sei due volte mio fratello." Perchè, grazie alla ricchezza che tu porti con te e a quella che io ti do, cominceremo ad arricchirci a vicenda e saremo due volte fratelli".

Mi sono ripromesso di parlare dei *presupposti biblici, teologici e spirituali del dialogo*. Già la parola "presupposti" mostra che la questione ermeneutica è centrale. Abbiamo bisogno

d'interrogarci quanto alle categorie con le quali vogliamo avvicinarci all'altro. C'è un lavoro da fare sull'atteggiamento profondo: i presupposti.

Cominciamo aprendo la Bibbia al Vangelo di San Marco alla fine del capitolo 12°. Lì, c'è una vedova famosissima: la conosciamo tutti! Entra nel tempio in Gerusalemme.

Leggo il brano: " Seduto di fronte alla cassetta delle offerte , Gesù guardava come la gente deponeva il denaro nella cassetta. E molti ricchi ne mettevano assai! Venuta una povera vedova, vi mise due spiccioli, che fanno un quarto di soldo. Gesù, chiamati a sè i discepoli, disse loro: "In verità io vi dico che questa povera vedova ha messo nella cassetta delle offerte più di tutti gli altri. Poichè tutti vi han gettato del loro superfluo ma lei, nella sua povertà, vi ha messo tutto ciò che possedeva. Tutto quanto aveva da vivere!" Ecco il brano!

Ho un amico tedesco che mi ha aperto gli occhi su questo. Quando il contesto cambia, anche la lettura cambia.

"*Nostra aetate*", titolo del documento del Vaticano 2° sul dialogo interreligioso comincia con la presa di coscienza che la *nostra generazione* è diversa da quelle dei tempi passati. Oggi il contesto ci invita ad incontrare gli altri e questo ci dà "occhiali nuovi" Che cosa vediamo qui? Nel testo, questa donna passa ed entra nel tempio nel momento in cui Gesù sta lasciando il tempio. Passa ma rimane nella sua tradizione. E dà un'offerta per il tempio che Gesù stesso e San Marco si lasciano dietro: mai più lui ritornerà in questo tempio! Il suo tempio è "casa di preghiera per tutte le genti", come dice Gesù. La donna rimane nella sua tradizione, non crede in Gesù. E Gesù non le indirizza una parola. Non c'è alcuna relazione tra loro! Eppure Gesù la prende e la mostra come icona per la comunità. Convoca i suoi discepoli e tiene un discorso: "In verità vi dico": ogni volta che Marco usa questa espressione sottolinea che Gesù si indirizza alla comunità. La donna diventa modello per il dono assoluto di sé. Proprio Marco evidenzia questo, prima d'iniziare subito dopo la narrazione della passione. E nell'ultima riga dice : "Ha dato tutto, tutto ciò che aveva per vivere". Con la sua offerta, ha dato fino in fondo la propria vita: Gesù si è riconosciuto in questa donna! Allora, con i nostri occhi, possiamo guardare in modo nuovo gli ebrei che rimangono nella loro fede, gli indù che entrano nel tempio, la donna che arriva coi fiori e qualche frutto: una banana da offrire nel loro santuario. Possiamo noi guardare in modo nuovo questa realtà? Non in prospettiva apologetica o missionaria ma in una prospettiva interreligiosa, così come Gesù sta guardando? E vedete: cambiando il contesto cambia la lettura! Ed il testo l'abbiamo da secoli ma questo testo sta dicendo

cose nuove: è la cultura interreligiosa dialogale che ci ha fatto prender coscienza di questa possibilità dentro la nostra tradizione.

Secondo brano: 2° libro dei Re, cap 5°. Se leggete il primo versetto, sapete subito di che cosa si tratta.

"Naaman, comandante dell'esercito di Aram" (gli aramei, i nemici!) "era un uomo molto influente e stimato presso il suo signore, perchè. per mezzo suo, il Signore aveva accordato la salvezza ad Aram. "Il Signore, il nostro: il Tetragramma, ha dato la vittoria ai nostri nemici. E Naaman era il comandante!

"Ora, questo uomo tanto valoroso era lebbroso". Ecco il dramma! La storia la conoscete.

C'è una ragazzina, una prigioniera, che dice al servo della moglie: "Se Naaman, il padrone, vuol guarire, deve andar a vedere il profeta in Israele". E Naaman chiede al suo re: "Ho sentito la ragazzina che va dicendo: " c'è un profeta in Israele". Conoscete la storia! Il re scrive una lunga lettera poi va, arriva e vede il re. Ma il re d'Israele dice: "Impossibile guarire un lebbroso! Non sono un dio per far queste cose!" Si straccia le vesti scandalizzato e pensa che questa lettera sia una dichiarazione di guerra. Eliseo, avendo saputo questo, dice: "Ma perché ti sei arrabbiato? Mandalo qui! Sappiano che c'è un Dio vivo, che c'è un profeta in Israele!" Allora Naaman va solennemente a vedere il profeta e spera che il profeta venga fuori, lo tocchi, invochi il suo Dio e lo guarisca; invece manda il suo servo a dirgli: "Va' a immergerti sette volte nel Giordano!"

Naaman, il grande Naaman, sette volte nel Giordano?! E cita, indignato, tutti i grandi fiumi della sua regione, che valgono di più di quel piccolo fiume Giordano.

E di nuovo è un servo, un piccolo, che dice: "Ma signore, se il profeta ti avesse chiesto di fare qualcosa di più difficile l'avresti fatto, no? Adesso ti chiede qualcosa di facile: ma fallo!" Ed allora Naaman va a immergersi per sette volte nel Giordano. Esce dall'acqua e la pelle è fresca come quella di un bambino. Anche l'immagine è bellissima.

Il vero messaggio è: l'universale passa attraverso l'umile, passa attraverso la povera ragazzina, passa attraverso un profeta che manda un servitore, passa attraverso il servitore che fa riflettere Naaman e fa emergere qualcosa tipico del bambino: tutto può rinascere!

Il Giordano è un fiume eccezionale. Non c'è nessun fiume più basso del Giordano: scende fino a cinquecento metri al di sotto del livello del mare. Su tutto il pianeta non c'è un fiume più basso. Gesù sceglierà questo luogo per dare inizio alla sua vita pubblica. Manifesterà la sua grandezza nell'acqua, la più umile, la più bassa che ci sia. E in Italia lo si sa: l'acqua è umile: Francesco l'ha detto. Umile acqua!

Ecco, dunque, questo racconto stupendo che termina anche in un modo del tutto stupendo. Questo Naaman fa un'ultima preghiera: "che il Signore voglia perdonare una cosa al tuo servo. Parla al Profeta e si presenta quale suo servo". E confessa al Signore: "Quando il re, mio Signore, entra nella casa di Rimmon, (dio pagano!), per adorare, e si appoggia al mio braccio - perchè questo grande è invecchiato, non può alzarsi. ha bisogno di appoggio e di aiuto - anch'io mi prostro con lui nel tempio di Rimmon. Voglia il Signore perdonare me, tuo servo, quando io mi prostrerò così nel tempio di Rimmon!" E che dice il profeta? Non risponde indignato: un pagano che adora così un idolo, Rimmon, il dio dei nostri nemici? Eliseo gli dice: "Va' in pace!" Ed egli se ne va. E percorre un buon tratto di strada. E porta con sé un carico di terra di Israele: edificherà un altare con la terra beata della Terra santa. E lì, effettuerà anche un sacrificio, al di fuori del territorio. Quando gli ebrei erano in Babilonia era impossibile effettuare un sacrificio, perchè erano al di fuori del recinto sacro! E invece qui, Eliseo lo lascia partire per effettuare il sacrificio.

Questi testi sono di un'apertura stupenda! Di una tolleranza straordinaria, di un'integrazione e di una visione dove Dio si trova da ambedue le parti della frontiera. Già dall'inizio! Il Signore "ha dato a Naaman la possibilità di vincere" ed anche d'avere una ragazzina schiava che, come profetessa, gli indica la strada per essere salvato.

Prendiamo in considerazione un terzo brano, un oracolo, isolato e strano in Isaia, cap 19 e ne consideriamo la parte finale: "Essi si convertiranno al Signore, che si arrenderà alle loro suppliche e li guarirà. In quel giorno ci sarà una strada dall'Egitto sino all'Assiria. E gli Assiri andranno in Egitto. E gli Egiziani andranno in Assiria. E gli Egiziani serviranno il Signore come gli Assiri. In quei giorni Israele sarà terzo con l'Egitto e la Siria. E tutti e tre saranno una benedizione sulla terra. Il Signore degli eserciti vi benedirà dicendo: "Benedetto sia l'Egitto, mio popolo, l'Assiria, opera delle mie mani, Israele mia eredità".

Questo è contenuto nella nostra Bibbia! E' una profezia! 5° secolo, 4° secolo, 3° secolo..... non si sa! Ma immaginate questa profezia oggi! Tra la Siria, Egitto e Israele in mezzo. E tutti hanno solo benedizioni agli occhi di Dio.

Per mostrare che, cambiando il contesto, cambia anche la lettura, vorrei indicare rapidamente, i complessi più generali.

Prendiamo il piccolo libro di Ruth ed anche il piccolo libro di Giona.

Ruth è una moabita, la sua famiglia è moabita e i moabiti sono nati da un rapporto incestuoso di una figlia di Lot col padre. C'è disprezzo e ripugnanza per i moabiti da parte degli ebrei, persino per il nome stesso "moabita"! Però per sette volte lo sentiremo nel libro: "Ruth, la moabita!" E nella Torah di Mosè sta scritto (Deuteronomio 23, 4): " **L'**

Ammoniti e i Moabiti non entreranno nell' assemblea dell' Eterno, nessuno dei loro discendenti, neppure alla decima generazione, entrerà mai nell' assemblea dell' Eterno ". Ed essa invece vi entra: "Il tuo Dio sarà il mio Dio. Il tuo popolo sarà il mio popolo. Dove vai tu, vado io". Una confessione stupenda! E, grazie a Ruth, c'è continuità nell'albero genealogico. Grazie a Ruth c'è finalmente un successore che sarà Davide. E, uscendo da questa successione, ci sarà qualcuno di nome Gesù, figlio di Giuseppe. Matteo fa tutto l'elenco e ricorda questa straniera, "una moabita", che entra attraverso lo spogliamento di sé e la fede di un popolo. E' proprio quando le leggi di Esdra e di Neemia sono così severe, che nasce questo libro (si vede Neemia 13, 1-3!). E così tutti sanno, forse già sapevano, che Davide ha degli antenati di Moab.

Analogamente il piccolo libro di Giona. Egli è un nazionalista. Quando Dio dice: "Vai a Ninive!", invece d'andar verso il nord va verso il sud, invece d'andare ad est va verso ovest. Invece di salire la montagna prende una nave. E dentro la nave è gettato nel mare e finirà nel ventre d'un pesce. Invece di salire, scende tanto e più! Ma, dentro al pesce comincia la risalita perchè prega in direzione del luogo santo che si trova sulla montagna, a Sion. L'animale rispetta Giona, lo lascia in vita e lo sputa via sull'arena. Ed egli diviene profeta in Ninive, annunciando la fine di questa città in 40 giorni! Ma tutti si convertono! Così il re, il popolo, pure gli animali, tutti fanno penitenza! Tutti indossano dei sacchi, anche gli animali! Ed è una penitenza universale. Giona si arrabbia! E Dio domanda: "Perchè ti arrabbi?" "Ho ragione d'arrabbiarmi, sì!: so che sei un Dio misericordioso e pieno di pietà. E che perdoni sempre!"

E Dio compie anche un ultimo gesto col qiqajon, il piccolo albero di ricino che muore dopo un giorno. E di nuovo s'arrabbia il nostro Giona! E di nuovo Dio cerca di educarlo, come Gesù cerca d'educare il figlio più anziano dei due fratelli della parabola. Dio dice a Giona: "Ma tu ti preoccupi per un albero!?!?! Ed io non dovrei preoccuparmi di tutta questa gente che non vede la differenza tra destra e sinistra, che non ha morale! E di tanti animali!. E' un'educazione ad una visione apertissima, al di là del nazionalismo fiero, proprio dell'identità ebraica.

I commenti ebraici seguono la mentalità di Giona e dicono: "Ha ragione Giona perchè di nuovo il popolo d'Israele sarà umiliato perchè non sa ubbidire, mentre questi pagani sanno obbedire!"

Ecco la lotta nella Bibbia tra tendenze nazionalistiche e tendenze aperte, universalistiche. Eppure l'appropriazione di questo, nell'ambiente ebraico-rabbinico è molto diverso dalla nostra appropriazione, che avviene attraverso la testimonianza di Gesù.

Cambia il contesto, cambia la lettura. Abbiamo a che fare con un testo che sblocca le prospettive, che apre.

Un altro punto: mostrare che nella Bibbia c'è una letteratura che ha ricevuto tanto dagli egiziani, dai babilonesi, dai greci, dagli edomiti. Tutta la saggezza biblica è dono di altri, di integrazione delle ricchezze ricevute dagli altri! E significa dunque che la Bibbia stessa è già in dialogo coi Greci, i Babilonesi, gli Edomiti, ecc. C'è un Giobbe babilonese ed un Giobbe biblico. E l'uno ha ricevuto dall'altro! C'è anche un Giobbe egiziano! Ci son vecchie catechesi di saggezza proprie dell'Egitto, che si ritrovano tali e quali nel Libro dei Proverbi, capitoli 22-23. Vi sono inni ad Isis, dea della saggezza, che sono tradotti e trasportati nel 7° capitolo della Sapienza.

Il libro della Sapienza, essendo un libro basato sul dialogo ebraico-greco, è non poco contrario alla religione egiziana ed il suo modo di concepire l'ospitalità che non è sentita tanto importante dagli egiziani. C'è però un triangolo: esser ebreo, esser greco coi greci ed esser distinto dall'ambiente egiziano pagano-idolatrato. Dunque, la cosa importante è che attraverso l'esegesi possiamo già percepire come la Bibbia sia un libro in dialogo. Se togliamo gli elementi egiziani, greci, babilonesi, edomiti... che cosa rimane? E' attraverso di questi che la nostra Bibbia si è costituita. E questo vale anche per il grande Paolo, ad esempio, che dice chiaramente: " Sono stato greco con i greci!"

Un altro tema biblico importante è il pellegrinaggio di tutte le nazioni ed il banchetto finale secondo la Visio Pacis che troviamo al termine di quasi tutti i grandi libri del primo Testamento. Sappiamo che nella Tanakh, la Bibbia ebraica, l'ultimo libro non è del Profeta Malachia, ma il 2° libro delle Cronache. e questo libro è posto consciamente al termine di tutto per avere quella parola conclusiva che è l'editto di Ciro, re di Persia. Egli emana un editto che fa circolare in tutto il suo impero, proclama sia a voce che per iscritto: "Così parla Ciro, re di Persia: "Il Signore, il Dio dei cieli ha dato in mio potere tutti i regni della terra. Egli stesso m'ha incaricato di costruire un tempio a Gerusalemme, che si trova in Giudea. Chiunque tra voi appartenga al suo popolo, il Signore suo Dio sia con lui e si metta in cammino".

E si mette in cammino per "alzare", per fare ciò che in ebraico si chiama '*alyah*, la "salita". Per arrivare a Gerusalemme si deve salire, da qualsiasi parte la si prenda. A Gerusalemme, il tempio si trova in alto. Quest'idea d'un pellegrinaggio di tutte le nazioni verso un luogo che è Visio Pacis, Ierùshalaim; la sua traduzione popolare: Ierù=visio Shalaim=Shalom=Pacis. Questa visione del pellegrinaggio si trova dappertutto, non

solamente nell'ultima pagina della Bibbia ebraica ma pure, alle fine del Libro di Isaia (cap. 66); é anche nei Salmi. E' un sogno divino e profetico che è ripreso da quasi tutti quando si arriva alla fine dei discorsi escatologici. Per questo ad Assisi nel 1986, 25 anni fa, abbiamo realizzato e constatato che nella città del Poverello vengono tutti per pregare e per raggiungere una tale visio pacis. Questo è stato recentemente ricordato nei discorsi sulla pace. E' la stessa idea e, in un certo senso, all'idea si arriva con una prassi che sottende una realtà accettata da tutte le parti.

Vorrei terminare questo elenco biblico ponendo l'accento su un'originale dialettica che si riscontra nella Bibbia. E' la dialettica: particolare-universale! Ed é il povero il luogo ermeneutico più idoneo ad articolare bene le due dimensioni della rivelazione. Significa che la Bibbia si mostra sempre molto critica verso un discorso totalitario, un totalitarismo che escluda il particolare, un universalismo unilaterale! E' difficile per "cattolici cattolici pensare alla dialettica in modo idoneo. Si pensa: "Perché non tutti sono cattolici? Sarebbe tutto molto più semplice!" Ma la Bibbia non vuole questo.

Tutti parlavano la medesima lingua e tutti hanno i medesimi mezzi di comunicazione e gli stessi giornali: il racconto della torre di Babele comincia così (Gen 11,1)! "In tutta la terra si parlava la stessa lingua e si adoperavano le stesse parole. Dirigendosi verso oriente, gli uomini capitarono nel paese di Sennaar e là si stanziarono. Si dissero l'un l'altro: 'Venite! Costruiamo dei mattoni cotti al fuoco! Adoperarono mattoni anzichè pietre. Costruiamo una città ed una torre la cui cima giunga sino al cielo. Acquistiamoci fama affinché non veniamo dispersi sulla faccia della terra!' "

Che cos'è la Torre di Babele? E' la fiducia in una cultura unica poggiata sulla tecnologia che nega le differenze, anche la più grande differenza, che è la differenza verticale, che è la differenza col Creatore, é l'illusione che noi possiamo gestire tutto quasi come se noi avessimo gettato noi stessi nell'esistenza.

Ed oggi questo sogno si ritrova nella medicina. Possiamo programmare quasi tutto già prima della nascita. E possiamo probabilmente programmare fino alla fine della vita. Siamo i maestri della vita: dell'inizio e della fine. Tiriamo, tiriamo..... Non è più un dono. E' un discorso totalitario, culturale, che nega le differenze, la differenza. E Dio, il Signore, "deve scendere per vedere", dice il testo. Bella ironia del racconto!

E poi si crea un piccolo problema di comunicazione: entrano le diverse lingue. E si provoca una dispersione. Lì si deve condividere, si deve ricominciare. Credo che il sogno totalitario sia dappertutto e soprattutto nelle culture più poggiate sulla tecnologia.. La Bibbia non vuole questo! E su questo punto ci invita ad un dialogo non totalitario.

Resistere alla tentazione dove l'uno recupera l'altro e dove una religione pretenderebbe di avere in sé la sintesi di tutte le altre o che avrebbe il pensiero più sofisticato, completo, integrato Invece vivere insieme con sistemi che non son compatibili e tirare avanti, e non cercar di render compatibile ciò che non lo è. Però: sopportare, tirare avanti ed accettare sempre di più la profondità delle differenze. Questo è biblico!

Ed il povero è l'immagine di questo: il particolare nella povertà, l'universale nella solidarietà.

Per questo il nostro Cristo é un Agnello. Il fatto che Giovanni Paolo II e il Cardinale Etchegheray abbiamo pensato di fare l'incontro nella città del Poverello è davvero geniale! Questo é un segno dello Spirito che non ci troviamo in una piramide, in un rapporto gerarchico, sotto il nostro capo. Ma invece l'uno accanto all'altro, con tutta la diversità culturale, etnica ed insieme riconosciamo il Padre Nostro, insieme riconosciamo il silenzio. Questo ci fa andare avanti!

Vorrei terminare questa parte biblica con un pensiero: tutta la Bibbia può provocare anche una riflessione nuova. La Lettera agli Efesini in un testo molto amato, di un autore molto stimato, anche se non è Paolo, che sorprendentemente apre la porta sia verso l'ebraismo sia verso il paganesimo.

L'autore in questione ha scritto questo bel capitolo secondo agli Efesini dicendo: "Cristo è nostra pace! Ha eliminato l'inimicizia. Ha tolto il muro di separazione. Ha cancellato la legge che separa! Pace per quelli che son lontani, pace per quelli vicini" (Ef 2, 14-18).

Conoscete bene questo brano. Non bisogna rileggerlo tutto. E' un testo forte e bello. Molto amato.

Ma la prospettiva della lettera ai Romani dal capitolo 9 a 11 è del tutto sparita. Nei Romani il popolo ebraico esiste ancora e la sua presenza ha una sua dinamica. Ma nella Lettera agli Efesini il popolo ebraico come entità non fa più parte della visione: siamo diventati una realtà nuova! Integrando pagani ed ebrei "Cristo ha fatto la pace". Ma non andiamo troppo in fretta. Ha tolto l'inimicizia, è vero! E' vero? Dov'è e com'è cresciuto lungo i secoli colui che si chiama la Pace e che ha tolto l'inimicizia? Quant'è grande ancora oggi questa tremenda "inimicizia"! D'altra parte, in tutto il capitolo quarto sino al sesto, tutto ciò che è detto del paganesimo è orribile. Hanno dovuto lasciare tutto e dimenticare tutto perché tutto ciò che vien da questo paganesimo è soltanto cattivo. L'ebraismo, il paganesimo e poi il *tertium genus* di Tertulliano: ecco come questo autore vede la nostra nuova realtà. Va bene! Ma ha obliterato qualcosa. Ha dimenticato la tragedia di Paolo nella lettera ai Romani e nelle seguenti, che soffre per questo popolo e ne ha anche stima. Dov'è questa

stima? Dov'è questa sofferenza? Però - e questa è la grande lettura - vediamo pure in quella lettera che parla, ad esempio, di un "Dio Padre che è sopra tutti, dentro tutti e con tutti". E lì c'è anche l'universalismo che accoglie anche gli esclusi: pagani ed ebrei. Anche nella benedizione iniziale (1, 3-14) si parla di una vocazione che è al di là delle distinzioni tra ebrei e pagani. Tutti siamo votati alla santità! E questa è una grande prospettiva, ed è indicata dall'inizio. Eppure la catechesi morale dice: "Siate dunque imitatori di Dio, perché siete Suoi figli, da Lui amati e camminate nell'amore" (5, 1-2). Proprio questa è un'idea greca, pagana: l'imitazione di Dio! Molto diffusa dal platonismo. E lì si vede che il nostro autore ha potuto ricevere qualcosa anche dai pagani anche se, in genere, dice cose brutte sul loro conto.

E' un caso,credo eloquente,difficile, a causa della sua bellezza primaria ma pure segnato da una vera eliminazione dell'alterità dell'altro, sia ebreo sia pagano. Il nuovo contesto del dialogo odierno e l'amicizia già sviluppata con amici ebrei ci rendono solerti, vigili, per scoprire pensieri pur belli ma con un seme più pericoloso come può sembrar a prima vista. In una seconda lettura però si può quasi sempre scoprire ciò che l'autore dice malgrado se stesso e che contiene una strana ma vera apertura.

Adesso in modo un po' più rapido, vorrei parlare dei *presupposti teologici e dei presupposti spirituali*.

Chi dice "teologici" dice un logos su Dio: sul Padre, sul Figlio e sullo Spirito Santo.

Allora: una parola su Dio. Dio stesso. Dice l'ebreo Abraham Heschel "Ogni Dio che è il mio e non il tuo,. ogni Dio che ha cura di me e non di te, è un idolo".

Dice Padre Dupont, il mio Maestro e anche mio confratello: "I muri che ci separano tra le chiese ", ed anche tra le religioni aggiungo io, "non salgono fino al cielo!"

Dice Christian de Chergé in uno scambio con un giovane musulmano operaio nel monastero di Tibhirine: " L'acqua che troviamo nel pozzo quando cerchiamo in noi la sorgente, è acqua cristiana od acqua musulmana? E' acqua divina!" Diceva anche: "I diversi modi di parlare di Dio non implicano di per sè che si parli di un Dio diverso".

"Ciò che non sappiamo di Dio è infinitamente più grande di ciò che ciascuno sa di Lui e che tutti insieme sanno di Lui." E "Tutti gli spiriti intellettuali sono utili per ogni spirito intellettuale perché possono rivelare gli uni agli altri ciò che hanno visto". (*De visione Dei*, 25-11; 16-22). " Così

cresce la conoscenza e l'amore di Dio e la mitezza della loro gioia ne è infiammata" . Queste sono citazioni di Nicola Cusano.

Tutte le intuizioni sono utili perché possono rivelare gli uni agli altri ciò che hanno colto... Prendiamo infine ancora Gesù che ci invita ad esser figli del nostro Padre Celeste poiché Egli fa levare il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni senza far distinzioni. E fa piovere sui giusti e sugli ingiusti con piena indifferenza (Mt 5, 45). Esser figli di questo Padre ed esser capaci di amare anche i nemici. Ecco, quanto a Dio, le intuizioni che provengono da Maestri il cui discorso orienta la nostra ricerca a Dio come tale. Ogni Dio parziale della nostra "squadra" non può esser il Dio vero. Ed ogni tanto, tutti abbiamo una mentalità di scuola e di squadra.

Adesso cito Giovanni Paolo II come un gran testimone di teologia che ha riflettuto sia su Dio, sia sul Figlio che lo Spirito Santo. Vuole scoprire la presenza divina operante in ogni uomo ed in tutte le culture e religioni. Come mai? Perché il Dio creatore ha la mano su ogni sua creatura. Possiamo aver fiducia che le sue dita hanno plasmato l'uomo e lasciata impressa l'immagine di Dio in ciascuno: nella prima pagina della Genesi - egli dice - in ogni uomo c'è il lavoro delle dita divine. Poi, quanto all'incarnazione del Verbo nella storia, citando un testo del Concilio, Giovanni Paolo II riafferma che "nell'incarnazione il Verbo ha assunto tutta la condizione umana e dunque si può dire che ogni uomo *quodammodo*, in un modo o nell'altro, è stato segnato, sigillato da questo evento centrale della storia dell'umanità".

Il *quodammodo* significa: non arriviamo ad identificare bene ma possiamo riconoscere, in fondo, che ogni uomo, attraverso l'incarnazione, è stato toccato dall'evento. Era la sua fede. Ed infine lo Spirito Santo, presente prima della creazione nella Bibbia, agisce da sempre e per sempre, anche ben al di là delle frontiere della Chiesa corpo di Cristo. E dunque, questa è la sfida: l'incontro con un'altra religione può consistere in un ascolto fine per discernere nell'altro l'azione di questo unico stesso Spirito di Dio. Dunque, il lavoro non è più apologetico: difender noi stessi contro di loro. Non è più missionario, come una conquista coloniale, ma è un rapporto di ascolto fine per sentire la presenza dello Spirito di Cristo anche nell'altro.

Ecco alcuni presupposti teologici che possiamo portare con noi in ogni piccolo passo di vicinanza e di semplice amicizia con l'altro uomo, radicato in tutt'altra tradizione religiosa, a volte più antica della nostra. Ricordiamoci l'immagine di Ireneo: "Dio ha due mani, il suo Verbo, il suo Spirito. E con quelle plasma la nostra terra nell'immagine, nella libertà e nella bellezza di suo figlio". Questo vale per tutta la nostra condizione umana.

Un buddista zen del Giappone, dopo un incontro in Europa è stato dai Trappisti in Belgio ed un po' dappertutto. Quando arrivò a Roma disse: "Cosa abbiamo visto?" Ed usava

un'immagine cinese: "Se vuoi levigare una pietra di diaspro lo devi fare con un'altra pietra di diaspro, ma presa da un'altra montagna completamente diversa."

Alcuni mi domandano: "Ma a che serve questo dialogo interreligioso se tutti e due continuate ad essere uno buddista e l'altro cristiano?" E cito allora questo detto: "C'è una bella pietra. Se vuoi renderla ancora più bella prendi una pietra di un'altra montagna: vivendo insieme, diventiamo più belli!"

E così ci introduciamo all'ultimo punto: "*I presupposti spirituali*". Ho scritto tre punti per quest'ultimo.

Come presupposto c'è il senso del paradosso (1). Poi la capacità d'esser autocritico (2) e infine (3) la categoria di spazio e l'arte dell'ospitalità.

1. Comincio col paradosso. La maturità in ciascuna tradizione richiede l'arte del paradosso.

"Chi vuol guadagnare, dovrà perdere! Chi sa come perdere, si salva! Beati quelli che piangono! Quando sono debole allora sono davvero forte". "La mia forza", dice il Cristo a Paolo, "si manifesta nella debolezza".

Tutta la prima epistola di San Pietro è piena di paradossi e di ossimori.

"C'è una grazia divina nel soffrire bene", sta scritto. "Anche se siamo trattati in modo ingiusto è grazia divina! Siamo pietre vive!" "Siamo eletti e in diaspora, scelti da Dio, esclusi dalla società umana", "lieti nella fede". "Siamo guariti dalle sue ferite".

Anche San Benedetto nel settimo capitolo, nel quarto grado dell'umiltà, esprime questo: questa dimensione di essere disprezzato e di raggiungere la gioia, la libertà in mezzo alla sofferenza. La maturità integra ciò che nel senso comune, o buon senso generale, è chiaramente opposto, come l'amore ed il timore. Uno dei frutti da sperare nel dialogo interreligioso ed intermonastico, è la crescita spirituale di ciascuno attraversando nuovi paradossi; direi, con un termine giapponese, nuovi *koan*. Un koan è un tema paradossale offerto da un maestro zen ad un suo discepolo per la sua meditazione. Normalmente ne uscirà soltanto se arriva ad attraversare la coperta, la pelle del tutto strana ed assurda.

"Questo è il rumore di due mani. Ora qual è il rumore di una mano?" Ecco è un koan molto classico. Vi cito un koan moderno del P. Pierre-Francois de Bethune: dice: "Come tenere insieme un attaccamento esclusivo a Cristo ed un'apertura incondizionata agli altri nel suo Nome?" Cristo è Cristo. Attaccamento esclusivo e, nel suo Nome, un'apertura senza condizioni verso gli altri. Come tenere questo insieme? E' un koan! Citava l'esempio incontrato personalmente del Padre Oshida, un grande domenicano

giapponese buddhista, che ha incontrato il Cristo. Quest'incontro fu decisivo per lui. Il suo esser buddhista rimaneva costitutivo della sua persona radicalmente cristiana. Cito un altro gran maestro Soto, giapponese - il Soto è una branca dello Zen - il quale, alla fine della sua vita, pochi giorni prima di morire, avendo davanti a sè i Vangeli ed i Sutra, ricevendo la visita di un ospite dall'Occidente diceva: "Adesso vedo! Adesso capisco! Tutto è grazia", ed indica i Vangeli, "e tutto è sforzo" ed indica i Sutra. "Ed adesso capisco". Non l'uno contro l'altro, ma l'uno e l'altro. "Se hai assai fede e assai dubbio allora puoi entrar nella grande luce", dice un altro detto buddhista cinese. Non un piccolo cocktail: un po' di dubbio ed un po' di fede. No! Avere una fede totale ed accettare un dubbio fino in fondo. Rimanere lì e qualcosa si apre, si squarcia. Ed entra la grande Luce. Ma se si lascia la fede per il dubbio, o se si lascia il dubbio per la fede, niente, niente d'interessante, direbbe il maestro.

Termino con un detto di un sacerdote dello Sri Lanka che vive coi buddhisti e dice: "La forza del buddhismo è che non c'è un essere esterno, che vien da fuori, per salvare. E la forza del cristianesimo è che c'è un Salvatore. Nel passato, secondo una tradizione prima di tutto apologetica, i cristiani dicevano: "La debolezza del buddhismo è che secondo i buddhisti non c'è un Salvatore. Tutto dipende da loro stessi. Sono stoici. Niente di più". Ed i buddhisti dicevano: "La debolezza del cristianesimo è che loro son alienati nella misura in cui si appoggiano sempre su un altro, fuori di loro, in un dualismo ammalato". Oggi si arriva a dire: No, la forza del buddhismo è che non hanno questa alienazione. E la forza del cristianesimo sta nell'aver un Salvatore. Tener insieme e vedere l'altra faccia della medaglia non è subito evidente. Il discorso apologetico ci ha dominato già da alcuni secoli dietro di noi. Lasciarlo non è facile.

Una digressione: io mi ricordo di un giovane filosofo che stava tra me e un maestro buddista tibetano, Lama Karta. E, come scherzando, diceva: "Per voi cristiani, con Agostino, tutto è grazia e per voi buddhisti tutto è sforzo. Potete capirvi l'un l'altro?". Lui ha cercato allora di rispondere: "Sì, la vita spirituale inizia con sforzo ma gli sforzi aprono la coscienza. E la coscienza arriva ad uno stadio dove si scopre che tutto è grazia, anche lo sforzo". In fine non c'è dualismo. E credo che questo sia giusto, conforme all'esperienza. Abbiamo bisogno di tanto tempo, di disciplina, di sforzo. Non per esser uomini di sforzi ma per scoprire come pure i nostri sforzi ci sono donati. E che tutto, tutto il fondo della realtà si apre a noi. E questo non si può scoprire senza un cammino che implica una disciplina.

"Distaccato da tutti, unito a tutti". Ecco il monaco, secondo Evagrio. "Distaccato": è la lunga strada della disciplina. E arrivato alla fine, si scopre che uno è "unito a tutti". Ecco il punto: la capacità di pensare koan, nuovi koan, di pensare in paradossi.

2. Per il secondo punto, ricordiamoci di un detto del abba Poimen del deserto egiziano (5° sec.): "Questa casa non potrà stare in piedi perché manca una pietra, la pietra dell'autocritica". Non credo che occorra fare grandi commenti su questo ma è fondamentale in ogni costruzione. La grande capacità di rimettersi del tutto in gioco non per un piacere o per un gioco superficiale ma per una grande libertà. E se manca questo, se uno si prende sempre sul serio, anche in senso religioso, "questa casa non terrà".
3. E poi arriviamo al terzo punto, la categoria dello spazio e dell'ospitalità. Ho scritto un libro che s'intitola:"Lo spazio Gesù" e che, nella terza parte è solamente dialogo con gli altri: con l'ebraismo, con l'islam, col buddhismo e con l'agnosticismo. Cito anche il Cardinale Martini nel suo "Dialogo con Umberto Eco", mostrando come un ex-cristiano, un non cristiano continua a riallacciarsi allo spazio di Gesù, che rimane aperto e interpellante anche per lui.

La categoria di spazio, di "spazio spirituale", che cosa significa? Dal momento in cui uno crede, entra subito in uno spazio spirituale, che è libertà, che è luce, che è forza, che è disponibilità interiore. Per noi cristiani avviene col segno della croce o un'invocazione semplicissima. Possiamo esser superficiali, possiamo esser profondi, ma ci troviamo non in una casa dogmatica, non in una ricostruzione storica, ma in una realtà attuale e spirituale. Ora, anche il buddhismo ha il suo spazio e non appena si assume l'atteggiamento giusto, sia per tendere un arco, sia per una cerimonia del tè, tutto è e respira lo spazio buddhico. E dentro questo spazio sperimentiamo forza, sperimentiamo luce, sperimentiamo pazienza. Ecco! E così anche lo spazio cabalistico degli Ebrei, o chassidico o rabbinico del Talmud. Quando mettiamo questi spazi gli uni accanto agli altri, ricordiamoci che non siamo lì per recuperare l'altro, per vincere l'altro. Uno spazio non vince un altro spazio. Può entrare, può raggiungere qualcosa, può finalmente entrar nella casa dell'altro o ricever l'altro nella sua casa. Questo è un atteggiamento di ospitalità, però non c'è minaccia; pertanto la categoria dell'ospitalità va a raggiungere la categoria dello spazio spirituale. E nell'ospitalità c'è spazio per ricevere e dare. P. Pierre de Bethune ha scritto due libri sull'ospitalità. L'ultimo sta per esser pubblicato anche in italiano. Si può dire che il motto del suo libro sia: "Intorno ad un fuoco non si sa più chi sia l'ospite che

riceve e chi sia l'ospite che è ricevuto", è un proverbio cinese! In francese "hôte" significa sia colui che riceve che colui che dà l'ospitalità.

Intorno al fuoco: quando la qualità spirituale dentro lo spazio è così grande, non si sa più chi sia l'ospite e chi l'ospitante: sembra un limite ma è anche la dinamica non di continuar ad esser diversi ma di avvicinarsi in un modo sempre più rispettoso.

Concludo citando un altro grande pensiero dello stesso maestro africano musulmano Hampate Ba: "Quando quello che è davanti a me non mi capisce, non significa che lui è stupido, significa solo che io non lo capisco. Quando l'avrò capito bene, arriverò allora a farmi capire da lui". Se non avete capito tutto, è uno sbaglio mio. Se vi comprenderò meglio, potrò spiegarmi meglio. E saremo due volte fratelli! Credo che siamo all'inizio di una lunga strada e che questa strada sia nuova per tutti, non soltanto per i cristiani ma anche per i musulmani. Tutti! Allora, ricordiamoci la storia hassidica: "Il maestro arriva e trova i suoi discepoli intenti a giocare a dama invece di studiare. Allora il maestro chiede: "Ma conoscete le regole di questo gioco?". I discepoli, vergognosi, non osavano rispondere. "Ci son tre regole". "Ah,sì?" "Sì, solo tre regole: 1) si deve sempre andar avanti, mai indietro; 2)si può fare soltanto un passo dopo l'altro; 3)ed una volta che si arriva alla fine, si può muoversi dappertutto.

Auguro che troviamo questa semplicità e che ci sia data questa convinzione, tratta dal gioco della dama, che non possiamo più tornare indietro, che non possiamo fare grandi salti. Ma alcuni maestri precursori han già visto e vanno da tutte le parti. Comunque, la visione di Sofonia, capitolo 3, versetto 9 dice: "Solo un popolo umile rimarrà sulla mia montagna ed i pellegrini arriveranno spalla contro spalla", o letteralmente: "Sotto un'unica spalla". Nessuno dominando nessuno.

Questa è la mia visione: come dice Sofonia (3,9) : attraversare questo mondo come poveri pellegrini, perché i pellegrini son poveri e si aiutano gli uni gli altri, non c'è concorrenza tra pellegrini. Così, tra le religioni, andiamo avanti e saliamo verso la 'visio pacis', secondo il cuore di Dio! Amen.

Quando l'“uno” incontra l'“altro”: storia e spiritualità del dialogo interreligioso monastico

Milano, Monastero San Benedetto
21 novembre 2011

Introduzione

Sono felice che il nostro incontro di stasera avvenga come terza tappa di un itinerario che ha portato dapprima a riflettere su “L’evoluzione del magistero della chiesa circa il dialogo tra il cristianesimo e le altre religioni” e poi su “I presupposti scritturistici, teologici e spirituali del dialogo interreligioso”. Sono felice perché il nostro incontro di stasera vorrebbe presentare il dialogo interreligioso monastico come, da una parte, uno dei frutti maturi del cammino di riflessione teologica e di pratica di dialogo della chiesa e del mondo monastico a partire dal concilio Vaticano II in poi, e dall’altra parte, come una delle dinamiche insite nella fede e nella vita cristiana e, di conseguenza, della spiritualità e della vita monastica, che nella sua natura e nelle sue forme porta in sé – oserei dire – il *germe*, il *gene* del dialogo.

Vorrei in questo modo evitare tre cose: prima cosa, presentare il dialogo interreligioso monastico soltanto come l’avventura di alcuni bizzarri, singolari, inimitabili personaggi, per quanto importanti; seconda cosa, conseguente alla prima, restringere il dialogo interreligioso monastico al solo mondo monastico, e farne così un affare privato, ristretto ai soli monaci, da addetti ai lavori; terza cosa, restringere il dialogo interreligioso soltanto alla storia di quegli eventi e di quegli organismi che l’hanno fatto nascere e lo portano avanti, seppure importanti e quindi almeno menzionati in sintesi.

La chiesa si fa dialogo: l’incontro con l’altro come esperienza di rivelazione

Nel preparare queste note che vi propongo, sono andato a rileggere il “Decalogo di Assisi per la pace”, adottato il 24 gennaio 2002 da coloro che avevano risposto all’appello di papa Giovanni Paolo II per radunarsi un’altra volta ad Assisi per pregare per la pace. Vi è un punto del decalogo, il quinto, che ben si presta come punto di partenza della nostra riflessione insieme:

Ci impegniamo a *dialogare* con sincerità e pazienza, non considerando ciò che ci separa come muro insormontabile, ma, al contrario, riconoscendo che il *confronto*

con la *diversità* degli altri può diventare un'*occasione* di maggiore *comprensione* reciproca¹.

Confronto e dialogo con la diversità come *occasione di comprensione*, e dunque *di crescita*, di *arricchimento*: questa la dinamica su cui ruoterà la nostra riflessione. Dinamica che fa della nostra esperienza cristiana un'incessante ricerca di *esodo* da sé, dal proprio mondo culturale e spirituale, per andare *incontro* all'altro, consapevoli che l'altro è sempre un'esperienza di rivelazione, un'occasione per andare più in profondità nella propria esperienza spirituale, come amava affermare Raimon Panikkar: "L'altro mi manifesta qualcosa che io ancora non so, perciò l'incontro con lui è rivelazione"².

Spiritualmente parlando, l'incontro con esperienze spirituali e religiose altre dalla nostra ci conduce a una rinnovata conversione della nostra fede cristiana. Ha espresso bene questo il patriarca ecumenico Bartolomeo I nella sua testimonianza alla giornata di riflessione, dialogo e preghiera per la pace e la giustizia nel mondo "Pellegrini della verità, pellegrini della pace" del 27 ottobre 2011 ad Assisi:

Ogni dialogo autentico porta in sé i germi di una *metamorfosi* da realizzare. La natura di tale *trasformazione* costituisce una *conversione* che ci fa uscire dai nostri particolarismi per considerare l'altro come soggetto di relazione³.

È, questa, una dinamica spirituale che dovrebbe essere sempre propria della nostra fede cristiana: l'anelito a guardare oltre, a dilatare lo sguardo interiore al di là dell'orizzonte ristretto del già noto, per riscoprire un Dio che è sempre "più grande del nostro cuore" (1Gv 3,20) o, come professano instancabilmente i nostri fratelli musulmani, "più grande" in maniera assoluta, senza determinazioni comparative. Dio è sempre diverso, sempre altro da quello che crediamo di conoscere di lui⁴, perché è un Dio tre volte "santo", perché è un Dio dei vivi e non dei morti!

Per usare altri termini, potremmo parlare di *rischio assunto* e *consapevole*, che solo porta a una *fiduciosa esposizione* al mondo spirituale dell'altro quale *terreno fecondo* per un approfondimento della propria esperienza di fede. In un'intervista di qualche anno fa, il cardinale Jean-Louis Tauran, presidente del Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso, esprimeva questo in maniera molto concreta:

¹ Giovanni Paolo II, *Decalogo di Assisi per la pace*, in *Dialogo interreligioso nell'insegnamento della chiesa cattolica dal concilio Vaticano II a Giovanni Paolo II (1963-2005)*, a cura di F. Gioia, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2006², pp. 1214-1215, nr. 1230*.

² R. Panikkar, *L'altro come esperienza di rivelazione*, L'altrapagina, Città di Castello 2008, p. 48.

³ *Pellegrini della verità, pellegrini della pace. Assisi, 27 ottobre 2011*, a cura della Prefettura della Casa pontificia, Tipografia Vaticana, Città del Vaticano 2011, p. 26.

⁴ Cf. J.-M. Ploux, *Dio non è quel che credi*, Qiqajon-Comunità di Bose, Magnano 2010.

Il dialogo è un rischio, poiché quando chiedo all'altro: "Qual è il tuo Dio? Come vivi la tua fede?", io mi espongo alla stessa domanda che la persona che ho di fronte può porre a me. E sono obbligato a rispondere⁵...

Teologicamente parlando, la profondità spirituale dell'altro, qualora "vera e santa", cioè autentica, mostra "un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini" (*Nostra aetate* 1), come ci ha indicato con chiarezza il Vaticano II.

Ecclesiologicamente parlando, il Vaticano II ha definitivamente affermato il volto di una chiesa che "si fa dialogo", che "si fa colloquio" (Paolo VI, *Ecclesiam suam*), desiderosa, in obbedienza alla volontà di Dio, di "sporgersi" fuori dai propri confini per incontrare chi, su cammini diversi dello spirito, cerca di scrutare il mistero dell'uomo e di Dio. Una chiesa che "nulla rigetta di quanto è vero e santo" nelle altre religioni, e anzi "esorta i suoi figli affinché con prudenza e carità ... sempre dando testimonianza alla fede e alla vita cristiana, riconoscano, conservino e facciano progredire i valori spirituali, morali e sociali che si trovano in esse" (*Nostra aetate* 1-2).

Il dialogo spirituale e dell'esperienza religiosa

Questo clima ecclesiale aperto al dialogo era stato in realtà già preparato dal movimento missionario monastico precedente il concilio e, in particolare, dalle esperienze indiane di alcune grandi figure quali Jules Monchanin (Svami Paramarubiananda, 1895-1957) e Henri Le Saux (Svami Abhishiktananda, 1910-1973), che ebbero notevole influenza sulla teologia di Karl Rahner, Henri de Lubac e Yves Congar, dai quali le affermazioni riguardo alle religioni non cristiane contenute nei documenti conciliari sono in gran parte debitorie.

Il mondo monastico, nel suo slancio missionario, incominciò a interrogarsi sullo stile di presenza dei monasteri in terra di missione e, in particolare, sul rapporto con gli esponenti delle altre religioni là incontrate. Un organismo nato negli anni '60 per aiutare le nuove fondazioni monastiche, l'AIM (Aide à l'implantation monastique, oggi Alliance Inter-Monastères) organizzò due congressi monastici, uno a Bangkok nel 1968 e uno a Bangalore nel 1972, in cui i monaci cominciarono a percepire più chiaramente che non può esservi missione senza dialogo con le altre religioni. Per molti dei partecipanti fu il primo concreto contatto con monaci di altre tradizioni religiose, in particolare induisti e buddhisti.

Tra i partecipanti del congresso di Bangkok vi furono anche Thomas Merton (1915-1968), accidentalmente morto proprio durante la conferenza, e Jean Leclercq (1911-1993), che per la prima volta incontrò il monachesimo buddhista e si prese a

⁵ Intervista a *Zenit*, 10 febbraio 2008.

cuore la causa dei contatti intermonastici⁶. Il cardinal Cicognani, segretario di stato, fece pervenire da parte di Paolo VI un telegramma al superiore dell'ordine benedettino per sottolineare l'importanza di un dialogo con le religioni dell'Asia, nello spirito del Vaticano II. Il messaggio dice:

Sua santità, incoraggiando paternamente superiori monastici riuniti Bangkok studio problemi monachesimo Estremo Oriente, considera con favore questa occasione avviare o approfondire contatti con monachesimo non cristiano nello spirito recenti documenti conciliari⁷.

Meno spettacolare di quello di Bangkok, il congresso di Bangalore offrì però ai partecipanti la possibilità di una pratica effettiva di dialogo con monaci non cristiani e di esperienza delle loro vie meditative, tanto che l'abate Cornelius Tholens non esitò a definirlo "pentecoste del mondo monastico"⁸.

Il successo di quell'incontro spinse il cardinal Sergio Pignedoli, presidente dell'allora Segretariato per le religioni non cristiane (creato nel 1964 da Paolo VI, l'attuale Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso) a scrivere nel giugno 1974 una lettera ufficiale all'abate primate dei benedettini, Rembert Weakland. Questa lettera, composta insieme al segretario monsignor Pietro Rossano, invitava i monaci e le monache a sviluppare il dialogo interreligioso all'interno delle diverse famiglie monastiche, in quanto il monachesimo – si dice nella lettera – "può essere come un ponte tra la spiritualità cristiana e le altre spiritualità"⁹.

Ci vollero alcuni anni per organizzare la nuova struttura di comunione e di dialogo. L'AIM organizzò vari incontri, di cui due molto importanti nel 1977, uno negli Stati Uniti (Petersham) e uno in Belgio (Loppem), da cui nacquero due sotto-commissioni interne all'AIM, con l'incarico specifico di occuparsi del dialogo interreligioso: una per l'America del Nord e il Canada (MID = Monastic Interreligious Dialogue) e una per l'Europa (DIM = Dialogue interreligieux monastique). Questo permetteva di far crescere nei monasteri l'interesse e la sensibilità per il dialogo interreligioso, visto come un'attività a servizio delle comunità. Il 1978 ha segnato dunque l'inizio vero e proprio del DIM, anche se inserito nell'AIM.

Successivamente, nel 1994, il congresso degli abati della confederazione benedettina riconobbe il DIM come segretariato a se stante, distaccandolo dall'AIM, con i seguenti scopi: a) sostenere l'impegno dei monaci e delle monache che si applicano al dialogo con le altre religioni; b) promuovere incontri con i monaci che

⁶ Di J. Leclercq segnalò soltanto lo studio "Christian Monasticism and Its Present Encounter with Other Religious Traditions", in *Monastic Studies* 18 (1988), pp. 64-78.

⁷ Cit. in J. Leclercq, *Nouvelle page d'histoire monastique. Histoire de l'A.I.M., 1960-1985*, Publication de l'A.I.M., Paris 1986, p. 77.

⁸ Cf. *Les moines chrétiens face aux religions d'Asie. Bangalore 1973*, Secrétariat de l'A.I.M., Vanves 1974.

⁹ Cf. *Bollettino del Segretariato per i non cristiani* 67 (1988), p. 13; *Bulletin de l'A.I.M.* 29 (1980), p. 25. Un'analisi del contenuto della lettera si può trovare in F. Blée, *Il deserto dell'alterità. Un'esperienza spirituale del dialogo interreligioso*, Cittadella, Assisi 2006, pp. 102-105.

professano questo stile di vita nelle altre religioni; c) promuovere riflessioni teologiche e spirituali, e programmare esperienze di condivisione di vita.

Il DIM è oggi presente in quattro aree continentali: America settentrionale, Europa, India e Sri Lanka, Australia. In Europa vi sono otto commissioni ripartite secondo criteri linguistici o territoriali, le quali comprendono un numero variabile di persone-contatto, che tengono vivo l'interesse del dialogo interreligioso monastico nelle rispettive comunità di appartenenza. La commissione italiana ha sede ad Assisi, nel monastero benedettino di San Pietro e ha un suo sito internet quale organo di informazione e di collegamento¹⁰.

Se il dialogo è al centro della riflessione magisteriale dal concilio in poi, il dialogo intermonastico inizia a essere esplicitamente evidenziato come un contributo proprio al dialogo interreligioso solo negli anni successivi al concilio. Nella sua allocuzione del 1984 al Segretariato per le religioni non cristiane, Giovanni Paolo II ha dichiarato:

Tutti i cristiani sono chiamati al dialogo. Se la specializzazione di alcuni è assai utile, l'apporto di altri è un contributo notevole. Penso in particolare al *dialogo intermonastico* e di altri movimenti, gruppi e istituzioni¹¹.

Due documenti successivi del Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso (*Dialogo e missione*, 1984 e *Dialogo e annuncio*, 1991) hanno definito più precisamente tale contributo, tale forma del dialogo, in rapporto ad altre tre: accanto a un dialogo della vita, a un dialogo delle opere e a un dialogo degli scambi teologici, vi è un *dialogo dell'esperienza religiosa*, in cui "uomini radicati nelle proprie tradizioni religiose condividono le loro ricchezze spirituali, per esempio per ciò che riguarda la preghiera e la contemplazione, la fede e le vie della ricerca di Dio o dell'assoluto"¹².

Tale accento posto sul dialogo dell'esperienza spirituale fu anche il frutto di un'evoluzione nella comprensione del dialogo interreligioso monastico all'interno del DIM stesso. A partire dalla fine degli anni '70 tale concezione del dialogo prese le distanze dal suo obiettivo strettamente missionario, per allargarsi a orizzonti più

¹⁰ <http://www.dimitalia.com/>. Oltre alle informazioni reperibili su questo sito, si veda anche il sito internet europeo: <http://www.dimmid.org/>, nonché i numeri della rivista *Bulletin international DIM* (1995-2010), consultabili dal sito europeo. Per una sintesi della storia e delle attività DIM si vedano anche: B.-M. Colin, "Les principales réalisations du DIM", in *Bulletin de l'A.I.M.* 80-81 (2004), pp. 25-29; P.-F. de Béthune, "Monastic Interreligious Dialogue: a History", in *Catholics in Interreligious Dialogue. Studies in Monasticism, Theology and Spirituality*, a cura di A. O'Mahony e P. Bowe, Gracewings, Leominster 2006, pp. 3-9.

¹¹ Giovanni Paolo II, *Allocuzione al Segretariato per i non cristiani* (3 marzo 1984), in *Dialogo interreligioso nell'insegnamento della chiesa cattolica*, p. 357, nr. 421.

¹² Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso, Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli, *Dialogo e annuncio. Riflessioni e orientamenti sull'annuncio del vangelo e il dialogo interreligioso* (19 maggio 1991) 42, in *Enchiridion vaticanum XIII*, EDB, Bologna 1995, p. 208, nr. 332. Sul tema del dialogo dell'esperienza religiosa o spirituale si veda anche P.-F. de Béthune, "Le dialogue interreligieux au foyer de la vie spirituelle", in *Nouvelle Revue Théologique* 121 (1999), pp. 557-572.

profondi e disinteressati, a servizio della chiesa universale e della vita monastica stessa. Questo iniziò a risultare chiaro in un testo non pubblicato del 1979 dell'abate Tholens:

Si abbandona la via apologetica e missionaria comune, e si apre una nuova prospettiva: non quella di un nuovo metodo missionario, ma quella di vivere insieme ai membri di altre religioni e di condividere quello che abbiamo in comune¹³!

Il mondo monastico prese progressivamente coscienza del suo ruolo privilegiato nel dialogo in profondità. Laddove un dialogo condotto unicamente a livello dottrinale e teologico ha molte possibilità di finire in un vicolo cieco, la capacità dei monaci di dialogare a un livello profondo con le altre spiritualità dimostra che l'esperienza spirituale è un terreno favorevole e fecondo per un dialogo riuscito. Come confermava monsignor Rossano in un suo scritto del 1981:

Tutto ciò che può servire a edificare, tutto ciò che può aiutare ciascuno a stabilire un contatto con le esperienze più profonde dell'altro [...], tutto ciò può condurre a un dialogo fruttuoso che solo i monaci sono abilitati a intraprendere con i loro fratelli, cercatori spirituali non cristiani¹⁴.

Nell'evoluzione successiva del dialogo interreligioso monastico, due aspetti assunsero un posto rilevante nella prassi dialogica dei monaci.

Primo aspetto, l'esplorazione, ed eventualmente l'assunzione, di *pratiche di meditazione orientali*, lo *yoga*, il *vipassana* e lo *zen* in particolare. Il contatto con altre spiritualità diverse da quella cristiana aveva infatti inevitabilmente condotto alcuni monaci a spingersi fino al confronto con certe pratiche di meditazione orientali: questione molto complessa e articolata, su cui non possiamo soffermarci qui. Desidero solo sottolineare come nei primi anni '90 il DIM ha dato un significativo contributo alla riflessione su questo tema, elaborando il documento *Contemplazione e dialogo interreligioso. Riferimenti e prospettive tratti dall'esperienza dei monaci* (1993)¹⁵.

Secondo aspetto, legato al primo, la condivisione di vita e l'*esperienza intermonastica concreta*. I monaci sono coscienti che non vi può essere vero incontro con le forme di vita, le spiritualità e le pratiche meditative orientali senza svilupparne una conoscenza pratica. Si fa strada così, nel DIM, la consapevolezza della necessità di sviluppare la dimensione dell'*ospitalità* intermonastica, ospitalità

¹³ Cit. in F. Blée, *Il deserto dell'alterità*, p. 91.

¹⁴ P. Rossano, "Dialogue between Christian and non-Christian Monks: Opportunities and Difficulties", in *North American Board for East-West Dialogue* 10 (1981), p. 10.

¹⁵ Il testo originale francese si trova in *Pro Dialogo* 84 (1993), pp. 250-270; si trova anche, in francese, in *Bulletin de l'A.I.M.* 56 (1994), pp. 40-54, e, in italiano, in P.-F. de Béthune, *Per mezzo della fede e dell'ospitalità*, Benedettina, Parma 1998, pp. 73-96. Per un'analisi del documento si veda: F. Blée, *Il deserto dell'alterità*, pp. 170-192; Id., "Dialogue et renouveau monastique", in *La vie spirituelle* 731 (1999), pp. 257-267.

data e ricevuta. Iniziano così, dal 1979, programmi di scambio con monasteri giapponesi e, dal 1982, con monasteri tibetani, che permetteranno a diversi monaci e monache europei e americani di sperimentare il dialogo non solo a livello di un semplice scambio intellettuale, bensì anche a livello di esperienza vissuta, di vita condivisa. Il dialogo interreligioso monastico è, in essenza, un *dialogo di vita*, non soltanto di teorie, poiché coinvolge l'esperienza esistenziale di coloro che ne prendono parte. Non è un'opera, un'attività che si aggiunge alle altre ma una condivisione di vita, cioè una condivisione di se stessi:

Il dialogo monastico è una condivisione silenziosa e orante dei rischi, delle tentazioni, delle gioie e delle sofferenze di altri monaci nella loro ricerca dell'Assoluto. È questo atto comune di condivisione che chiamo "dialogo dell'immersione contemplativa"¹⁶.

La "via monastica" come "via dell'incontro e del dialogo" tra diversi

Perché e come possiamo dunque parlare di uno specifico monastico del dialogo interreligioso? Cosa permette, nell'esperienza umana e spirituale del monaco, colui che per definizione è "uno", "solo", di incontrare l'"altro", in particolare l'altro che vive in un altro mondo religioso la stessa vocazione monastica?

Innanzitutto, il terreno che rende possibile l'incontro intermonastico è quello della comune "monotropia": la definizione migliore del monachesimo è infatti questa, che indica come "monastico" tutto ciò che è "monotropico", cioè che ha un comportamento unico e che è volto a un fine unico. Il monachesimo come fenomeno umano, antropologico, ha alcuni elementi costanti, costitutivi, che si ritrovano nei diversi monachesimi presenti nelle diverse religioni e che li accomuna:

1. una netta separazione dal mondo;
2. il celibato come rinuncia a formare una famiglia e alle relazioni sessuali, e che comporta spogliazione, rinuncia, povertà e solitudine;
3. un certo numero di pratiche ascetiche (legate, in particolare, all'alimentazione e al sonno);
4. il senso dell'assoluto e dell'unico;
5. l'inquadramento del monachesimo all'interno di una religione, all'interno del quale rappresenta sempre un modo di vivere in maniera radicale il suo messaggio¹⁷.

Ma poi vi sono soprattutto alcune dimensioni fondamentali della nostra vita monastica che rappresentano per noi "luoghi" privilegiati che permettono l'incontro dell'altro, la sua accoglienza, il dialogo con lui, e dunque la costruzione di una

¹⁶ G. G. Hardy, *Monastic Quest and Interreligious Dialogue*, P. Lang, New York 1990, p. 255.

¹⁷ Cf. E. Bianchi, *Monotropia*, dattiloscritto non pubblicato, trascrizione di un corso di noviziato tenuto nel 1981.

relazione umana di fiducia e di stima reciproca. Sono, quelle che evocherò, dimensioni essenziali e fondanti la vita umana, e per questo le riflessioni su di esse possono essere degli stimoli per tutti, non solo per i monaci. Tuttavia la vita monastica ha scelto di viverli con più radicalità, e nel contempo vi ha riflettuto con più profondità, integrando conoscenza intellettuale, sapienza umana, pratica spirituale ed esperienza quotidiana.

Farò questo percorso in maniera breve, ma spero intensa, con voi sulla base innanzitutto della secolare tradizione monastica, e soltanto della tradizione monastica cristiana. Ma un approccio comparativo ai monachesimi nelle diverse religioni rivelerebbe come queste stesse dimensioni o forme di vita monastica presenti nel cristianesimo hanno paralleli anche nella vita monastica di altre vie religiose. E questo rende l'incontro intermonastico ancor più fecondo.

Farò poi, inevitabilmente, questo percorso anche sullo sfondo del vissuto della comunità monastica cui appartengo – la comunità di Bose – e, per forza di cose, della mia personale esperienza spirituale di monaco cristiano che vive quotidianamente la vita monastica come luogo dell'incontro e del dialogo, e poi che da qualche tempo è impegnato in quell'organismo che nel mondo monastico desidera tener viva la fiamma dell'esperienza spirituale del dialogo interreligioso, il DIM (Dialogo Interreligioso Monastico), appunto¹⁸.

1. “Stranierità”

La “stranierità” (*xeniteía*) è l'azione e la condizione attraverso le quali il monaco – ma prima di tutto il cristiano – “si fa straniero” rispetto a questo “mondo”, e ciò evidentemente per ricercare un altro mondo e un'altra patria, di cui si sente parte, quella “celeste” (cf. Fil 3,20).

Fisicamente il monaco lascia la famiglia, la casa, il lavoro, per entrare in un'altra vita in cui “nulla anteporre all'amore di Cristo” (cf. *RB* 72). Spiritualmente il monaco lasciare il già noto, acconsente a perdere ciò che possiede per acquisire qualcos'altro, ma più in profondità, per essere in una condizione di costante *apertura* e *disponibilità* all'accoglienza del *novum* cui Gesù Cristo lo invita. La “stranierità” è per il monaco l'acconsentimento a vivere sempre da straniero, radicalizzando così la condizione di ogni cristiano, per cui “ogni terra straniera è patria, e ogni patria terra straniera”¹⁹.

Questa “terra straniera” che il monaco abita è il luogo fecondo per il vero incontro e il vero dialogo. Spogliato di ciò che non è necessario per la traversata – ma forte di ciò che lo abita non come un possesso ma come un dono – il monaco vive nel deserto, ai margini... Il monaco è così pronto a quella traversata difficile che è la

¹⁸ Un altro, complementare approccio, cui rimando, è quello offerto da Cipriano Carini, a lungo responsabile della commissione italiana DIM, nel suo intervento “Il contributo specifico dei monaci al dialogo”, presentato al convegno *Nostra Aetate Today* (Roma, Pontificia Università Gregoriana, 25-28 settembre 2005) e consultabile in internet: http://www.dimitalia.com/monachesimo_41.html/.

¹⁹ *A Diogneto* 5,5.

traversata del “deserto dell’alterità”, per riprendere il titolo di un bellissimo libro sull’esperienza spirituale del dialogo interreligioso²⁰.

Su questa via alcuni monaci non si sono fatti stranieri al mondo soltanto con la loro professione monastica, ma hanno spinto la loro esperienza di stranierità addentrandosi nei territori della differenza culturale e spirituale lungo tutta la loro vita: penso alle grandi figure di Thomas Merton, Henri Le Saux, Bede Griffiths, Francis Mahieu, Christian de Chergé... Ma penso anche a chi, tra noi monaci nelle nostre comunità, ha affrontato e affronta la sfida di imparare lingue nuove, conoscere tradizioni spirituali diverse dalla propria per divenire strumento di comprensione tra le religioni, e che ancora sentono l’appello ad abbeverarsi a fonti spirituali di tradizioni non cristiane e diventano così, in sé, luogo di unità.

2. *Vita interiore e preghiera come luogo dell’incontro in profondità*

Monaco è, secondo l’etimologia della parola, colui che è abitato dalla tensione all’unità, a divenire uno (*mónos*) con Dio e con i fratelli. Monaco è l’uomo che, abitato dal desiderio di Dio, cerca di divenire abitante di quello spazio in cui Dio dimora: la Bibbia lo chiama “cuore”, ed è il centro, la profondità dell’uomo, la sede di tutto ciò che lo fa essere uomo (intelletto, sentimenti, affetti). Il monaco cerca e adora Dio nel profondo del proprio cuore nella preghiera, che è dialogo con lui.

Ma nella profondità del cuore il monaco incontra e dialoga con coloro che vivono e attingono alla stessa Fonte interiore. La profondità del cuore è – come scriveva Henri Le Saux – “il solo luogo possibile per l’incontro”²¹ e rende il monaco uomo dialogico per eccellenza. Al monaco maturo non interessa più la superficie ma cerca la profondità: qui sa che può incontrare davvero Dio e i fratelli, il cui volto e le cui parole, le cui gioie e le cui sofferenze sono divenute così intime da poter dire, alla stregua di Paolo, “non sono più io che vivo, ma Cristo e i fratelli vivono in me” (cf. Gal 2,20).

L’altro abita il mio cuore... Questa la nostra esperienza di monaci! È un’esperienza straordinaria: io arrivo a incontrare veramente l’altro, solo se lo incontro – anzi se l’ho già incontrato, cioè gli ho già fatto spazio prima di averlo incontrato fisicamente – nel profondo del mio cuore. Questo l’unico spazio del vero *ascolto* e della vera *accoglienza* dell’altro, di cui parleremo subito, avvicinandoci con una citazione che fa da cerniera:

Ospitalità è fare spazio all’altro, creare spazio all’altro dentro di te, mediante l’*ascolto*. Perché la dimora in cui egli sogna di essere accolto è certamente anche la tua casa di mura, ma è anche la casa, la dimora del tuo cuore. L’altro attende di essere ospitato in te²².

²⁰ F. Blée, *Il deserto dell’alterità. Un’esperienza spirituale del dialogo interreligioso*, Cittadella, Assisi 2006.

²¹ H. Le Saux, *The Church in India*, The Christian Literature Society, Madras 1969, p. 61.

²² A. Casati, *Incontri con Gesù*, Qiqajon-Comunità di Bose, Magnano 2010, p. 107.

3. *Ascolto e accoglienza dell'altro/Altro*

Le dimensioni dell'ascolto e dell'accoglienza sono dimensioni in cui il monaco – come ogni altro uomo ma con più intensità ed assiduità – si esercita quotidianamente nella sua prassi di vita monastica. Il monaco è l'uomo scavato dall'ascolto. La *Regola di Benedetto*, non a caso, si apre con le parole: “Ascolta, o figlio, apri l'orecchio del tuo cuore” (*RB* Prol.). Ascolto della parola di Dio che parla nelle Scritture, nel proprio cuore, nei fratelli e nelle sorelle. Ascolto, cioè, di una *parola altra* dalla propria... Ascolto, rispetto e accoglienza dei *linguaggi altri* dal proprio... anche i linguaggi di fede, di devozione, di tradizione ecclesiale e religiosa diversa.

L'*ascolto* e l'*accoglienza* divengono così due dimensioni essenziali per il dialogo spirituale anche tra cercatori spirituali che seguono diverse vie religiose. Come scriveva Panikkar: “Il terreno del dialogo è ... quello configurato dall'ascolto reciproco e dall'accoglienza in sé dell'esperienza dell'altro”²³. Questo dialogo, che Panikkar non esita a definire “indispensabile”, è primariamente un *dialogo interiore*.

Il dialogo inizia con una domanda interiore, tocca il cuore più recondito dei dialoganti, avviene nel cuore della realtà. Il genuino dialogo religioso si instaura soltanto quando l'uno o l'altro dei partecipanti si sente implicato, minacciato, incoraggiato, stimolato, provocato, profondamente scosso²⁴.

Per questo il dialogo potenzialmente *indispensabile* è, nello stesso tempo, un dialogo concretamente *impossibile*, nel senso che è sempre limitato dall'alterità dell'interlocutore. Si può dunque parlare, a ragion veduta, di *paradosso* del dialogo spirituale²⁵. Sviluppando questa intuizione di un “dialogo intrareligioso”, Pierre-François de B ethune (per lungo tempo segretario generale del DIM) ha potuto parlare di “ospitalità intrareligiosa”:

Il “dialogo intrareligioso” ... è un dialogo che si vive all'interno della propria vita spirituale, come un dibattito interiore provocato da un incontro che ci interpella. L'“ospitalità intrareligiosa”, da parte sua, è un interiorità condivisa, uno scambio tra persone che si espongono a tale dibattito e mettono in comune, ciascuno a partire dalla propria religione, la loro ricerca spirituale al servizio di tutti i credenti²⁶.

²³ R. Panikkar, *L'altro come esperienza di rivelazione*, p. 24.

²⁴ R. Panikkar, *L'incontro indispensabile: dialogo delle religioni*, Jaca Book, Milano 2001, pp. 33-36.

²⁵ Cf. P.-F. de B ethune, “Les enjeux du dialogue de l'expérience spirituelle. Réflexions à partir du dialogue interreligieux monastique”, in *La vie spirituelle* 731 (1999), pp. 239-251; ripubblicato, con il titolo “Les enjeux du dialogue interreligieux monastique”, in *Bulletin de l'A.I.M.* 80-81 (2004), pp. 7-18.

²⁶ P.-F. de B ethune, “Recevoir l'hospitalité d'une autre religion”, in *Chemins de dialogue* 31 (2008), pp. 54-55.

Per far questo, il dialogo necessita soprattutto di silenzio, di spazio concesso, donato all'altro perché possa "dirsi"... Significa rinunciare a occupare tutto lo spazio, anche quello spirituale, come scrive Enzo Bianchi:

Ascoltare è far tacere se stessi per dare peso, fiducia alla parola dell'altro. L'altro non lo si ascolta mai invano, ma occorre lasciarsi incontrare da lui: ascoltare è ospitare l'altro dentro di noi, è accoglierlo, è comprenderlo, è fargli spazio in noi²⁷.

Ascoltare significa, infine e più profondamente, accettare di rischiare se stessi in un dialogo che ci altera... Occorre cioè, come dice bene il teologo del dialogo Jean-Marie Ploux, "una sorta di *conversione* all'altro per entrare in dialogo con lui"²⁸.

4. *Comunione nella diversità*

L'unità nella comunità monastica – come in ogni altra comunità umana, a tutti i livelli – si costruisce non su un'uniformità indistinta, bensì sulla comunione di diversi. È la comunione costruita non soltanto su una convergenza umana di valori e di ideali comuni, bensì è un'opera dello Spirito, che anima ogni incontro autentico e ogni dialogo riuscito: lo Spirito – come ha scritto frère Christian de Chergé nel suo testamento spirituale – "la cui gioia segreta sarà sempre lo stabilire la *comunione* [...] giocando con le *differenze*"²⁹. Riformulazione spirituale, questa, della verità antropologica fondamentale che Michel de Certeau ha espresso sinteticamente con la formula: "La *non-identità* è la modalità su cui si elabora la *comunione*"³⁰. A livello teologico ed ecclesiologicalo, Paolo ha elaborato lo stesso concetto parlando della diversità dei doni e dei carismi all'interno della chiesa vista come corpo mistico di Cristo nella sua unità organica: molte membra diverse, ben articolate a formare un corpo unico (cf. ad esempio Rm 12,4-6; 1Cor 12,7; Ef 4,11-13). La chiesa non è una setta di adepti tutti uguali, ma è una comunità di persone libere che restano diverse ma che insieme cercano l'utilità comune. Come cristiani noi crediamo a questo "modello" di *comunione nella differenza* come proponibile al mondo intero, modello in cui la diversità – anche religiosa – è non solo tollerata ma apprezzata in vista di un bene comune.

In questa concezione e prassi di comunione, dunque, il dialogo, la parola scambiata, il confronto saranno sentiti sempre come una fonte di arricchimento, "un'*occasione* di maggiore *comprensione* reciproca", l'unica prassi possibile per stabilire relazioni di pace e di armonia. E il dialogo sarà cercato, desiderato, come

²⁷ E. Bianchi, *Ero straniero e mi avete ospitato*, Rizzoli, Milano 2006, p. 98.

²⁸ J.-M. Ploux, *Il dialogo cambia la fede?*, p. 155.

²⁹ Ch. de Chergé e gli altri monaci di Tibhirine, *Più forti dell'odio*, Qiqajon-Comunità di Bose, Magnano 2006, p. 230. I corsivi sono miei.

³⁰ M. de Certeau, *Lo straniero o l'unione nella differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 19.

mezzo per costruire una casa comune ospitale per tutte le genti... E siamo giunti all'ultimo tema: l'ospitalità.

5. Ospitalità

Permettetemi di citare un detto dei padri del deserto, i primi monaci che vissero nel deserto egiziano nel IV secolo:

Un fratello si recò in visita da un anziano e, congedandosi da lui, gli disse: "Perdonami, abba, perché ti ho distratto dalla tua regola". E quello rispose: "La mia regola è di darti ristoro e di congedarti in pace"³¹.

Qui è detta in sintesi la centralità, anzi l'intima connessione tra vita monastica e ospitalità³². Il modello di quest'ospitalità è biblico: il riferimento "antico" è Abramo, che offrendo ospitalità ai tre viandanti stranieri a Mamre accolse il Signore stesso (cf. Gen 18,1-16; Eb 13,2); il riferimento "nuovo" è Cristo stesso, come ben afferma la *Regola di Benedetto* (RB 53):

Tutti gli ospiti che arrivano siano accolti come Cristo, perché egli stesso dirà: "Ero forestiero e mi avete accolto" (Mt 25,35). A tutti si renda l'onore dovuto, "soprattutto ai fratelli nella fede" (Gal 6,10) e ai pellegrini. Quando dunque viene annunciato un ospite, gli vadano incontro il superiore e i fratelli con tutte le premure richieste dalla carità ... Si adori in essi [gli ospiti] il Cristo, perché è lui che viene accolto ... [I fratelli] dicano questo versetto: "Abbiamo ricevuto la tua misericordia, o Dio, in mezzo al tuo tempio" (Sal 47,10).

L'ospitalità preserva il monastero dal divenire autoreferenziale, autosufficiente, ripiegato su di sé. L'ospitalità rende il monastero un luogo di incontro di cercatori di Dio: il monaco e l'ospite; ne fa una tappa nel cammino comune verso il regno, in cui il monaco si fa vicino a tanti compagni di strada, accettando di condividere il tratto di strada che essi vorranno, senza trattenere nessuno.

Questo è lo *stile* dell'ospitalità che in monastero cerchiamo di praticare e che può divenire un "modello" per l'ospitalità come forma fondamentale del dialogo, anche quello interreligioso. Praticando l'ospitalità, l'estraneo da potenziale nemico (*hostis*) diventa ospite (*hospes*), e dunque potenziale amico e compagno di strada: dunque l'ospitalità è un luogo di *conversione* reciproca, di "rivoluzionaria" trasformazione interiore, che ci conduce tutti – ospitato e ospitante – su nuovi e più fecondi cammini dello spirito.

³¹ Detti dei padri, *Serie anonima* N 283.

³² Cf. L. Manicardi, L. d'Ayala Valva, *L'ospitalità nel monachesimo*, Qiqajon-Comunità di Bose, Magnano 2010 (Temi di vita religiosa Z); H. Gomez, "Hospitalité et accueil, nouvelles formes d'apostolat monastique", in *Bulletin de l'A.I.M.* 80-81 (2004), pp. 46-55.

Il monaco è colui che fa della sua vita una continua *conversatio morum* (cf. *RB* 58,17) e un'incessante *conversatio cordis*, una quotidiana ricerca di *conversione* della propria condotta e del proprio cuore, insieme a una grande *umiltà*, quella propria del cercatore. Come monaci coinvolti nel dialogo interreligioso ascoltiamo con orecchio attento la lezione di Panikkar a questo proposito:

Il dialogo richiede di per sé una specie di conversione interiore [...] Lotto per la verità e posso anche credere di aver trovato la verità nella mia religione. Ma non sono il solo cercatore della verità. Se sono umile nella mia ricerca – cioè onesto –, non solo proverò rispetto per la ricerca degli altri, ma persino mi unirò a loro, non solo perché quattro occhi vedono meglio di due, ma per un motivo più profondo: gli altri non sono semplicemente cercatori di verità, ma fonti di conoscenza³³.

Sì, da Dio abbiamo ricevuto anche gli altri, anche i cercatori che camminano su altre vie religiose, e noi cristiani andiamo verso gli uomini di altre religioni con simpatia e desiderio di ascoltare e di imparare. E così impariamo che convertendoci agli altri ci convertiamo ancora nuovamente e sempre al Vangelo.

Se l'ospite è sempre, in un modo o nell'altro, un inviato di Dio, lo è ugualmente per la sua esperienza religiosa ... L'incontro con un rappresentante di un'altra religione in un ambiente spirituale può stimolare la nostra stessa fede. Sì, il nostro Dio ha qualche cosa da dirci per mezzo di uomini e donne di altre religioni³⁴.

L'ospitalità nei confronti di monaci di altre tradizioni religiose è un mutuo arricchimento attraverso la condivisione dei rispettivi tesori spirituali. Questo è ciò che il DIM vive da alcuni anni, attraverso l'esperienza di scambi monastici con monaci di altre tradizioni religiose. Dal 1979 il DIM europeo ha organizzato, in collaborazione con l'Istituto di studi zen dell'Università Hanazono di Kyoto, degli "scambi spirituali est-ovest" tra monaci cristiani europei e americani e monaci zen giapponesi, con la possibilità di soggiorni monastici di alcune settimane in monasteri cristiani in Europa e in monasteri zen in Giappone³⁵. L'ultima edizione di tali scambi, la dodicesima, si è tenuta in settembre 2011 in Giappone; vi ha partecipato un piccolo gruppo di monaci e monache, tra cui anche il sottoscritto³⁶.

³³ R. Panikkar, *L'incontro indispensabile*, p. 62.

³⁴ P.-F. de Béhune, *Per mezzo della fede e dell'ospitalità*, p. 14. Si veda anche Id., *L'hospitalité sacrée entre les religions*, Albin Michel, Paris 2007.

³⁵ Si vedano, tra le altre, le testimonianze di: B. Billot, *Voyage dans les monastères zen*, Desclée de Brouwer, Paris 1987; Th. J. Götz, "Catholic Monk, Buddhist Monk: The Monastic Interreligious Dialogue with Japanese Zen", in *Converging Ways? Conversion and Belonging in Buddhism and Christianity*, a cura di J. D'Arcy May, EOS, Sankt Ottilien 2007, pp. 11-23.

³⁶ Per un resoconto si veda: http://www.dimitalia.com/scambi_62.html/.

Nel 2003 un gruppo di monaci e monache zen giapponesi è venuto anche in Italia: visto il monastero dove ci troviamo, desidero sottolineare che tra loro vi era anche un'anziana monaca, Sōkyu, che è stata ospitata dalle benedettine dell'abbazia "Mater Ecclesiae" dell'isola di San Giulio d'Orta (NO). A conclusione di questa nostra conversazione, desidero leggersi qualche stralcio della testimonianza scritta dalle sorelle di San Giulio sull'esperienza:

Dal suo arrivo fino alla sua partenza, la sua testa completamente rasata fu sempre presente a ogni celebrazione, da mattutino a compieta [...] Sōkyu faticava a orientarsi con i testi [...] ma si dimostrava desiderosa di condividere comunque la nostra preghiera [...] La sua partecipazione è stata esemplare, sia per intensità di applicazione che per capacità di uniformarsi ai nostri gesti di preghiera visibilmente faticosi per una orientale [...]

A nostra volta abbiamo partecipato alla cerimonia del tè, in cui la nostra ospite ha mostrato alla comunità l'arte di cui è maestra, offrendo a un buon numero di sorelle la tazza da lei preparata con amorevole cura e delicatezza. L'armonia della sua persona, la sua trasparenza e semplicità ci hanno fatto sentire in profonda sintonia e anche lei sembrava muoversi quasi naturalmente nell'atmosfera liturgica del monastero [...]

Durante la permanenza fra noi ha trascorso ogni giorno alcune ore a collaborare con le sorelle restauratrici. Anche il suo amore per il lavoro accomuna la spiritualità zen al serio impegno benedettino dell'*ora et labora*.

Tutte eravamo calamitate dalla sua presenza. Nessuna è rimasta indifferente al suo sorriso e al sentimento di profonda interiorità che emanava dai suoi gesti armoniosi, soprattutto dai suoi profondi inchini davanti alla croce e al Santissimo [...] Fra lei e la nostra madre, poi, si è creata una profondissima, misteriosa intesa fin dal primo momento. Sōkyu la guardava con molta intensità, imitandone i gesti e commuovendosi ogni volta che, durante la celebrazione eucaristica, scambiava con lei l'abbraccio di pace³⁷.

Questa pratica di ospitalità interreligiosa che sta dischiudendo alle nostre comunità monastiche nuovi sentieri di comunione spirituale prima imprevisi...

FR. MATTEO NICOLINI-ZANI
(Monastero di Bose)

³⁷ Il testo integrale si può trovare in internet: http://www.dimitalia.com/2003_67.html/.

*I MONACI DI TIBHIRINE
E IL DIALOGO CON I MUSULMANI*

28 NOVEMBRE 2011

Fratel Guido DOTTI

Declinerei il tema che mi è stato affidato, “I monaci di Tibhirine e il dialogo con i musulmani”, in un sottotitolo: “La presenza di monaci trappisti in un giardino di Islam”. Credo che la vicenda dei monaci di Tibhirine sia abbastanza nota a tutti voi: per chi non aveva seguito molto quanto era accaduto, l’attenzione è stata richiamata recentemente dal film *Uomini di Dio*. È stata una vicenda che mi ha coinvolto parecchio a livello personale. In comunità non conoscevamo di persona nessuno dei monaci, anche se ne avevamo incontrati alcuni occasionalmente in convegni monastici. Ma quando è avvenuto il rapimento e poi la morte, ci siamo subito interessati per far conoscere la loro vita, la loro esperienza, traducendo per Piemme i principali testi scritti dai fratelli di Tibhirine. Poi, dopo due edizioni, Piemme rinunciò ai diritti sul libro; abbiamo ripreso il volume con le edizioni Qiqajon, poi abbiamo fatto un’edizione più recente in occasione dell’uscita del film: siamo infatti convinti che si tratti di un’esperienza che vale la pena far conoscere, non solo in ambito monastico, ma anche e forse soprattutto per l’aspetto che vedremo questa sera, quello del loro dialogo con l’Islam.

Qualcosa della vicenda di Tibhirine continua ancora oggi, sia a Tibhirine stesso, dove un prete francese si reca regolarmente e si ferma sempre più a lungo, sia in Marocco, a Midelt, dove si è trasferita la piccola fondazione che i monaci trappisti avevano al momento del rapimento e dell’uccisione. In questo luogo solitario, sull’altro versante della montagna dell’Atlante, è ripresa un’esperienza di dialogo con il mondo musulmano.

La chiave attraverso la quale vorrei percorrere quattro assi del ruolo e della modalità del dialogo dei monaci trappisti con l’Islam è quella che loro avevano dato a un gruppo che si riuniva per pregare e riflettere e che si chiamava “Legame di pace”. Il gruppo è sorto non per iniziativa della comunità come tale, ma di alcune figure della Chiesa cattolica di Algeria, tra i quali fr. Christian, il Priore. Questo gruppo veniva ospitato spesso anche in monastero, ed era composto di cristiani, la maggior parte religiosi, e da musulmani, in particolare, una confraternita *sufi*, che proveniva da Medea, una città vicina a Tibhirine.

La notte del rapimento si erano ritrovati i cristiani di questo gruppo “Legame di pace” a riprova del fatto che sembrava che la tensione si fosse un po’ allentata. Tra cristiani si erano ritrovati, ma non erano ancora riusciti a ritrovarsi anche con i musulmani; per la prontezza di riflessi di fr. Luc non ci furono conseguenze per gli altri ospiti che erano in monastero, e che si erano affacciati, avendo sentito rumori. Fr. Luc avendo capito cosa stava succedendo, disse loro che non c’era nulla, si ritirò ancora e chiuse a chiave la porta che dava dalla foresteria al monastero. I rapitori ignoravano la presenza degli ospiti in monastero.

Questo gruppo “Legame di pace” si ritrovava regolarmente a Tibhirine, che significa appunto “giardino” in lingua berbera. L’idea del nome dice una realtà che può produrre belle cose a condizione che sia curato, custodito, innaffiato, tenuto in ordine. Questa presenza dei monaci, secondo me, è una presenza che in un certo senso continua ancora oggi in quel dialogo che loro hanno avviato, anche se in una forma che non è più quella che essi erano riusciti a dare quando vivevano lì.

I quattro assi in cui si articola il dialogo con i musulmani sono innanzitutto: quello della vita quotidiana, cioè un’intera comunità che, poco alla volta, progressivamente impara a vivere e a convivere con una più grande comunità di credenti, che sono i musulmani credenti attorno a loro. Questo, per certi versi, era cominciato con l’indipendenza dell’Algeria. La presenza dei trappisti in Algeria risale alla fine del secolo XIX in un’altra realtà, poi negli anni ’20 -’30 si spostarono a Tibhirine, dove possedevano un’enorme quantità di terreno, boschi, terreno coltivabile. Al momento

dell'indipendenza dell'Algeria, nell' '62-'63, l'Ordine trappista e la comunità, decisero di dare la maggior parte dei terreni allo Stato nascente algerino, trattenendone quanto poteva servire a mantenere una comunità, limitandosi a curare quel terreno che era più vicino al monastero.

Il primo problema grosso che si manifestava con il venir meno di una presenza cristiana significativa in Algeria con la partenza di tutti i francesi verso la patria, era il venir meno della possibilità di reclutamento al monastero. E da quel momento il monastero praticamente è vissuto attraverso l'arrivo di monaci dalla Francia che condividevano l'idea di un certo tipo di presenza nel monastero. Di fatto l'unico che era già nel monastero precedente e che era rimasto lì dagli anni subito dopo la guerra era fr. Luc, che aveva anche conosciuto un altro rapimento durante la guerra di indipendenza dell'Algeria, pur avendo curato alcuni guerriglieri feriti. Poi c'era fr. Amedée, che era un figlio di francesi, nato e cresciuto in Algeria.

Questa vita quotidiana è stato il luogo in cui i monaci hanno imparato a conoscere la presenza dell'altro, come musulmano, dell'altro che è credente e vive accanto a te, e vive un'esperienza di fede e qui hanno imparato questa somiglianza e differenza profonda che c'è tra un gruppo di monaci cristiani e una comunità di villaggio musulmana. E questo li ha portati in modo estremamente naturale ad alcune forme di condivisione di vita, pur nel rispetto delle rispettive scelte e strutture di vita. Già per un monastero cristiano in contesto sociale cristiano ci sono dei limiti alla condivisione con il mondo esterno; si può immaginare quindi come possa essere in un contesto dove non c'è un'altra presenza cristiana esterna – se non forse a diversi chilometri di distanza.

Ma questo è avvenuto in modo molto spontaneo attraverso la condivisione anche della terra. Sul terreno che avevano mantenuto i monaci hanno creato una cooperativa i cui soci erano alcuni monaci e alcuni capifamiglia del villaggio vicino, i quali continuano anche adesso a coltivare la terra e a ricavarne i prodotti per dare da mangiare alle loro famiglie.

Si capisce che per una comunità monastica che ha il suo equilibrio nel rapporto tra la preghiera e il lavoro, e tra la comunicazione fraterna e la solitudine l'accettare che ci fosse un lavoro in comune con altre persone voleva dire non potersi limitare al solo aspetto del lavoro. Questo diventò una forma di condivisione in cui, rispettando l'alterità dell'altro si entrava in dialogo. Per questo i monaci avevano trovato normalissimo per esempio il mettere a disposizione una stanza nel loro grande monastero perché fosse usata come luogo di preghiera, dove regolarmente la comunità musulmana del villaggio poteva trovarsi a pregare ai suoi ritmi. C'era una entrata che non sconvolgeva le regole della clausura del monastero e da lì i musulmani potevano entrare per accedere alla loro casa di preghiera, all'interno di quella "casa di preghiera" che è un monastero.

Il primo muro caduto, si può dire, è il fatto di scoprire che un luogo di preghiera può diventare luogo di preghiera di tutti. Nel rispetto di spazi distinti, di tradizioni e modalità, ma è possibile che dal luogo dove sale la preghiera cristiana salga anche una preghiera musulmana all'unico Dio.

Poi, ancora a partire dal quotidiano come luogo di dialogo, c'era anche la partecipazione al vissuto quotidiano attraverso il lavoro di fr. Luc come medico. In un luogo nei dintorni del quale non c'erano servizi sociali, medici, ambulatori, nessuna possibilità di farsi curare, si può capire che cosa voleva dire una persona che si dedica, si può dire, giorno e notte – era fratello converso, libero da alcuni obblighi di presenza in coro – a prendersi cura di chi era bisognoso. Ancora oggi la sua tomba a Tibhirine è la più "onorata" dalle donne musulmane del posto, perché lui le aveva seguite e aiutate quasi tutte per i loro parti, nonne, mamme e anche le più giovani.

I monaci hanno condiviso anche i momenti di festa della comunità musulmana: le circoncisioni, le feste di maggior età, le festività per i matrimoni dei figli. Queste erano partecipazioni normali, che non implicavano nessun riconoscimento canonico di quello che succedeva, ma semplicemente una condivisione delle gioie e dei dolori della comunità locale.

Ma questa condivisione, soprattutto da parte di monaci, quindi persone che in teoria dovrebbero anche avere tempo e voglia e capacità di riflettere su quello che fanno, li porta anche a riflettere sul significato di queste feste, su che cosa vuol dire la circoncisione per i musulmani, cosa vuol dire la festa del sacrificio: non è come andare a condividere un rinfresco. È un capire piano piano in che cosa è diverso, in che cosa si ritrovano le fondamenta comuni che nascono da testi sacri diversi e tradizioni diverse, ma che hanno uno spessore non solo antropologico ma spirituale, che, anche se non è simile, è tuttavia chiaramente riconoscibile a chi lo voglia riconoscere.

Questo è un primo asse: una condivisione sapiente della vita quotidiana che permette di conoscere sostanzialmente che cosa fa gioire, che cosa fa soffrire l'altro, che cosa l'altro spera, che cosa desidera. Questo lo possiamo apprendere solo stando accanto all'altro. Se non conosciamo le sue fatiche quotidiane, non possiamo entrare in una empatia con lui. E questo quando l'altro "appartiene" ad una tradizione religiosa diversa significa anche conoscere attraverso le persone concrete un Islam concreto, reale, non un Islam dei libri, non un Islam come potrebbero dipingerlo i mezzi di comunicazione, o come si potrebbe immaginare dalle cose che si sono sentite. Questo, secondo me, rimane un elemento fondamentale nel dialogo interreligioso: riuscire ad accostare il vissuto gli uni degli altri e la teoria, la teologia gli uni degli altri, perché noi nel dialogo siamo tentati a confrontare la nostra teoria con la pratica degli altri.

Ora, la teoria è sempre più bella della pratica. Noi cristiani – diciamo - abbiamo come primo comandamento l'amore; i musulmani invece propugnano la guerra santa. Ma noi, con il precetto dell'amore cosa facciamo? Loro, cosa fanno con la loro confessione di fede in un Dio clemente e misericordioso? La vita quotidiana obbliga – per fortuna, io dico – a confrontare il proprio vissuto con il vissuto dell'altro; dal vissuto risali al perché ti comporti o non ti comporti in un certo modo, ai principi, cioè che arrivano dal vissuto reale, e questo, credo, anche per i monaci è stato un cammino lento, progressivo, poi fatto da persone molto diverse l'uno dall'altro.

Fr. Christian, il priore, molto intellettuale, conosceva l'arabo, leggeva il Corano, aveva frequentato l'Istituto di studi islamici a Roma. Altri erano persone molto semplici, un ex idraulico, un falegname, gente che sapeva far funzionare la tubatura per l'irrigazione del terreno in coltivazione, ma non riusciva a leggere una pagina del Corano. Fr. Luc conosceva i principi e la pratica della medicina, ma conosceva meno i problemi della teologia. Ma proprio attraverso la vita quotidiana, attraverso gli insegnamenti del Priore in comunità, hanno imparato.

Il secondo asse interessante per noi nel nostro approccio al dialogo interreligioso è il gruppo "Legame di pace". Avrete sentito dire – e in parte è vero - che non si può mettersi a discutere su questioni teologiche; dobbiamo limitarci all'aspetto pratico, etico: troviamo un'etica comune, e lasciamo perdere ciò che ci sta dietro. Oppure si trovano a discutere i teologi tra loro, si accordano, o non si accordano – normalmente non si accordano - se vuoi che qualcosa non vada avanti, forma una commissione di studio e non ci si muove più ... Però, non si può pregare insieme. Non si può entrare in una dimensione di dialogo spirituale.

L'esperienza che hanno fatto i monaci di Tibhirine e questo gruppo, più largo della comunità dei monaci, è proprio il contrario. Loro si sono detti: "Ci mettiamo insieme per alimentare tra di noi dei legami spirituali e non solo etici, di comportamento, e per condividere la nostra preghiera, lasciando da parte le discussioni teologiche." Vi leggo un documento, una serie di preposizioni che loro si erano dati insieme, cristiani e musulmani, una sorta di costituzione del gruppo, sono sei punti che hanno una dimensione fondamentalmente spirituale.

"Primo: facciamo memoria giorno dopo giorno del tema che scegliamo, perché sia tra un incontro e l'altro il nostro legame di pace nella preghiera, nel servizio e nella fedeltà reciproca".

Fissavano un argomento che nasceva dalla vita quotidiana e poi se lo davano come motivo durante tutto il tempo in cui non si vedevano e quando si ritrovavano ciascuno diceva la sua esperienza rispetto a quella tematica.

“Secondo: lasciamoci interpellare, destabilizzare, arricchire dall’esistenza dell’altro, ascoltiamo, cerchiamo di capire meglio la sua tradizione, così come la proclama, e di rispettarla così come la vive.”

La teoria e la pratica: come proclama la sua tradizione lui, una persona vivente, che ho di fronte, non un libro di teologia. Come lui la vive: come vorrebbe e come riesce a viverla.

“Terzo: restiamo aperti a tutto ciò che ci rende prossimi al cammino della fede, condividendo la speranza di questa unità che Dio promette alle nostre differenze. Rivestiamoci della sua pazienza in questo itinerario.”

Sono tutte cose che ritorneranno, echi di parole che ritroveremo nel *Testamento* di fr. Christian: “Dio che si diverte nel mettere insieme le differenze.”

“Quattro: in questo spirito preoccupiamoci di promuovere, per quanto modesti, gruppi di preghiera e d’incontro di uomini e donne sinceri e benevoli.”

Una dilatazione di questo piccolo gruppo, in tutto forse una trentina di persone, in modo da creare gruppi di preghiera e di incontro tra persone.

“Cinque: nelle nostre relazioni quotidiane prendiamo apertamente le parti dell’amore, del perdono e della comunione contro l’odio, la vendetta e la violenza che ai nostri giorni colpiscono tutti. E viviamo così nell’atteggiamento del Dio di tenerezza e di misericordia con ogni uomo che soffre.”

E questo è una sorta di impegno dei membri del “Legame di pace” nella vita quotidiana in qualsiasi luogo, al di fuori dei rapporti con i membri del gruppo.

“Sesto e ultimo: crediamo al dono della pace che ciascuno porta in se stesso, per sé, per l’altro; impariamo a contemplarla al di là delle apparenze. Sia per noi sorgente di gioia, di fiducia e di perseveranza nel legame che ci unisce.”

Anche qui, c’è la pace come coronamento, c’è l’imparare a contemplare la pace al di là delle apparenze. Mi pare una delle intuizioni più chiare che fr. Christian ha avuto di che cosa sia la contemplazione, la contemplazione cristiana. La contemplazione cristiana non è “vedere Dio faccia a faccia”; credo che sia la capacità di riuscire a vedere gli eventi, le altre persone, e se stessi “con lo sguardo di Dio” – come Dio vede le cose. E questa capacità di contemplare la pace al di là delle apparenze! In quelle condizioni in Algeria, la pace era invisibile; nessuno la poteva vedere o contemplare, se non andando al di là delle apparenze, al di là delle scene di violenza, di guerra e di assassinio, che costantemente apparivano come l’unica realtà.

Sembra che fr. Christian dica che il contemplativo cristiano o musulmano dovrebbe essere capace di andare al di là delle apparenze per scorgere il mondo come Dio lo vede. È un’espressione che nel *Testamento* ritorna con forza: “...alcuni mi accuseranno di essere ingenuo, ma sappiate che in quel momento la mia più grande curiosità sarà soddisfatta, vedere i figli d’Islam come Dio li vede”: questa è la fede cristiana.

“Ecco che potrò, se piace a Dio, immergere il mio sguardo in quello del Padre, per contemplare con lui i suoi figli dell’Islam come lui li vede, totalmente illuminati dalla gloria di Cristo, frutti della sua passione, investiti del dono dello Spirito, la cui gioia segreta sarà sempre stabilire la comunione e ristabilire la somiglianza, giocando con la differenza.”

Per me è la più significativa definizione della contemplazione cristiana.

Il terzo asse del dialogo vissuto a Tibhirine è illustrato da un articolo scritto da uno dei sopravvissuti sull’evento della Visitazione come chiave di lettura della presenza minuscola di cristiani in un mondo musulmano. Questa è un’intuizione che risale a Charles de Foucauld, il predecessore di una presenza cristiana nella marea musulmana dell’Algeria. Fr. Charles disse che dovevamo essere come Maria, che porta in grembo Gesù, quando visita Elisabetta. Quindi attraverso la Visitazione e il servizio reso all’altro noi portiamo un Cristo che ancora non si vede, ma che già portiamo. E questa è stata una delle grandi intuizioni di fr. Charles nell’approccio con i

musulmani, che fr. Christian ha ripreso e ha rielaborato con un'aggiunta ulteriore, e l'ha sviluppato in diversi interventi che egli ha fatto predicando i ritiri delle Piccole Sorelle di Gesù, tenendo conferenze ai vescovi dell'Algeria, in varie occasioni in cui lui ha avuto la possibilità di parlare con loro. Egli aggiunge a questa dimensione di Cristo nascosto nel grembo di Maria, e che si fa prossimo attraverso il servizio attraverso Maria che aiuta Elisabetta, il fatto che Elisabetta ha qualcosa in sé che la mette in grado di riconoscere il Cristo: porta in grembo Giovanni Battista.

Fuor di metafora, il non cristiano – che noi accostiamo attraverso il servizio e al quale senza neanche parlargli esplicitamente di Cristo – ha in sé qualche cosa, una presenza che lo mette in grado di riconoscere il Cristo che viene, portato da noi. Tanto è vero che come avviene nella vicenda della Visitazione “non appena è risuonata la tua voce, il bambino che ho in grembo ha sussultato di gioia” – è il Battista che riconosce Cristo, non è Elisabetta che riconosce Maria. Questa è stata una comprensione ulteriore di fr. Christian, ed è divenuta quasi una comprensione generale per tutta la Chiesa di Algeria man mano che le vicende la portavano a ridursi sempre di più. Alcuni dei servizi che i religiosi e le religiose rendevano alla società algerina (come le scuole) si erano infatti ridotti al minimo.

Progressivamente è cresciuta questa comprensione, cioè che l'altro, in questo caso l'altro musulmano, ha già in sé, messa da Dio, una presenza che lo rende capace di riconoscere Cristo, anche senza una predicazione esplicita. A me sembra decisivo, sia nel dialogo interreligioso, in particolare nel dialogo con i musulmani, sia nel dialogo con chiunque non confessi Gesù Cristo a propria salvezza: se noi crediamo che ogni essere umano ha impressa in sé l'immagine e la somiglianza di Dio, e può perdere la somiglianza ma non può cancellare l'immagine, noi dobbiamo anche essere convinti che questa immagine che rimane è una presenza che rende l'altro capace di ritrovare la somiglianza di Dio in Cristo. E questo è qualcosa che forse solo vivendo in certe situazioni come quelle dei monaci di Tibhirine, o della Chiesa in Algeria in generale, o dei nostri fratelli e sorelle cristiane che vivono in contesti in cui sono un'infima minoranza irrilevante a cui è impedita la predicazione ufficiale, questa mi sembra una dimensione, una portata evangelizzatrice che dipende solo da noi, acquisita la consapevolezza, innescarla, renderla possibile, metterla in movimento.

Si capisce che con questa comprensione anche quello che dicevamo prima sulla vita quotidiana, sulla condivisione del lavoro, rientri in questo tipo di annuncio implicito, ma che sollecita qualcosa che l'altro ha in sé in germe, e deve solo svilupparsi.

Infine, vi è una riflessione sulla quale fr. Christian ha lavorato a lungo e ha scritto parecchio: l'immagine della scala mistica. La scala di Giacobbe, che ritorna anche nella RB, ha due montanti appoggiati a terra e la sommità arriva in cielo. Fr. Christian rilegge questa scala di Giacobbe in modo originale: i due montanti sono le due fedi, quella cristiana e quella musulmana. Naturalmente lo spazio tra l'appoggio della scala e la sommità è il mondo spirituale, simboleggiato nella scala di Giacobbe dagli angeli che salgono e scendono gli scalini, che allo stesso tempo tengono insieme e tengono distanti i due montanti che non s'incontrano, e contemporaneamente formano la scala: senza gli scalini, non c'è una scala.

Fr. Christian osserva che gli scalini ben fissati nei due montanti delle due fedi sono una serie di elementi della vita spirituale che noi abbiamo in comune; vi è perciò una modalità cristiana e una modalità musulmana di fare entrare lo stesso scalino nella scala. Egli enumera queste dimensioni spirituali presenti nelle due fedi, che non si confondono, ma sono della stessa natura, e che sono, secondo lui: “Il dono di sé all'assoluto di Dio”; “Islam” significa “abbandonarsi” – il musulmano è colui che è abbandonato in Dio. Ma la capacità di lasciare tutto da parte per immergersi in Dio è esigenza richiesta anche al cristiano.

Il secondo scalino è la preghiera regolare, l'aver dei momenti determinati di preghiera durante il giorno, durante l'anno. Questo vale ancora di più per un monaco cristiano, ma anche ai

laici è necessaria la preghiera alla mattina e della sera, come è sempre stato insegnato, fin da piccoli.

Il terzo scalino è il digiuno, anche se con significati diversi. Per noi è qualche cosa che risale al digiuno già veterotestamentario, ma che si riferisce anche al digiuno di Gesù nel deserto e che assume anche una finalità caritativa. Riconoscere questo elemento di ascesi che è il digiuno, comune agli appartenenti alla fede musulmana, ci aiuta a capire una pratica cristiana che ormai è stata quasi completamente abbandonata: nel mondo cristiano occidentale, cattolici e protestanti, praticamente non si digiuna più. Se invece si va nel mondo ortodosso, in contatto più stretto con il mondo musulmano – penso all'Egitto, alla Siria dove i cristiani sono in una minoranza significativa – i cristiani vivono il digiuno con un'intensità pari a quella dei musulmani nel loro Ramadan, anche se con un significato e un'interiorità diversa.

In questo senso il dialogo può non farmi cambiare la mia fede, ma farmi riscoprire elementi della mia fede che io avevo trascurato, ritenendoli secondari, non così significativi. Poi vedendo l'altro come lo vive, capendo il senso di ciò che sta dietro una certa pratica, prendo atto della sua importanza per la mia fede. Nel mondo cristiano copto ci sono più di duecento giorni di digiuno all'anno: "digiuno" vuol dire non mangiare nulla fino a sera e poi a sera non mangiare la carne e i latticini; solo i legumi. Si mangia un solo pasto, come dice san Benedetto nella Regola, verso sera, senza la carne. Questo è quello che fanno i musulmani a Ramadan. I musulmani avevano copiato dai cristiani copti già presenti nella penisola arabica come fare il digiuno.

Un altro scalino è la condivisione, che si collega allo scalino successivo che è l'elemosina. Una delle cinque pratiche dell'Islam è il fare elemosina. Per molti versi, il modo di vivere la povertà cristiana è innanzitutto quello della condivisione dei beni, e del dare il superfluo.

Un altro elemento spirituale è la conversione del cuore, un altro ancora è la memoria incessante della divina presenza, la *memoria Dei*, che troviamo in san Benedetto e in tutta la tradizione cristiana. Nella tradizione musulmana troviamo il richiamare alla memoria i 99 nomi di Allah, il fare memoria costantemente della presenza del Signore, e il comportarsi come se Dio ci vedesse.

La pratica dell'ospitalità: anche questo è chiesto al fedele musulmano, come al cristiano. Ci sono dei contesti socioculturali che lo richiedono perché per tutti i popoli semitici che abitano nel nord dell'Africa, ebrei, musulmani, cristiani, l'ospitalità è sacra. Se nel deserto tu non fai entrare nella tua tenda chi si è perso e bussa alla tua tenda, tu lasci che quell'altro muoia. Se non apriamo una porta all'altro, lui sta fuori e muore. Com'è oggi la situazione nella nostra società? L'ospitalità ci mette davanti il fatto che il mio essere aperto o chiuso è motivo di vita o di morte per l'altro. E questo lo sanno anche le popolazioni animiste dell'Africa. Se io vivo in condizioni difficili in ciò che possiamo chiamare "casa" – un semplice riparo, una tenda, una capanna di frasche - dove io ho trovato la possibilità di vita, e se lo chiudo all'altro, lo condanno a morte. L'ospitalità è sacra, e comune a tutte e due le fedi.

E poi la chiamata alla lotta spirituale, presente nella tradizione cristiana e particolarmente nella vita monastica. La tradizione musulmana la chiama la grande Jihad, la lotta personale, e poi c'è quella che noi traduciamo come "la guerra santa" - la piccola Jihad.

Comune a entrambe le tradizioni, cristiana e musulmana, è la dimensione del pellegrinaggio. Bisogna andare alla Mecca almeno una volta nella vita. Ma la dimensione del pellegrinaggio che vivono anche quando non possono permettersi di andare alla Mecca, e a cui sono chiamati tutti è quella interiore che si collega alla conversione del cuore, al ritornare al Signore.

Questi mi sembrano i quattro assi più significativi. Che cosa ciò può dirci oggi, qui? Alcune cose già sono state indicate. Credo che sia ancora più fondamentale questo tipo di approccio, cioè l'affrontare il problema del dialogo come qualcosa che non ci inventiamo, ma è un essere attenti a dove viviamo, accanto a chi viviamo, che cosa brucia nel cuore dell'altro. Se noi ci esercitassimo in

questo ci verrebbe spontaneo l'esigenza del dialogo, del conoscere l'altro, del capire perché fa quello che fa. Secondo me, i bambini ci sono maestri in questo. Con la loro curiosità e con i loro "perché" hanno una naturalezza di approccio che servirebbe a noi per cogliere, per discernere le opportunità che ci vengono date, proprio perché il dover rendere conto all'altro mi obbliga a riscoprire le motivazioni di fondo di tante cose che o non facevo più, o facevo per abitudine. Se l'altro ti fa una domanda "Perché si fa digiuno Venerdì Santo e si fa festa a Pasqua?" e così via, bisogna spiegare tutto a qualcuno che non sa niente di tutto quello, non si può rispondere: "Perché si fa così." Non va più bene neanche con i bambini.

Ci aiuta poi a porre le giuste domande anche all'altro. Questo vale per i fedeli delle altre religioni, e anche per i non credenti. Sono i non cristiani che ci chiedono conto della speranza che è in noi. Non serve un prontuario di risposte, ma una revisione dei motivi che ci fanno vivere in un certo modo o non vivere in un altro modo. Questo dovrebbe aiutarci a far capire che vale di più motivare qualcosa, che non affermare e gridare un assoluto di cui non sappiamo dare la motivazione.

* * * * *

*TESTO RIVISTO DALL'AUTORE CHE HA MANTENUTO IL LINGUAGGIO PARLATO

AL DI LÀ DEL DIALOGO: L'OSPITALITÀ INTERRELIGIOSA

05 DICEMBRE 2011

P. P.F. DE BETHUNE, OSB

Vorrei partire dalla mia esperienza: da quarant'anni sono a contatto soprattutto con dei buddisti della scuola Zen, ma anche con alcuni indù. Andando in Giappone parecchie volte si sono approfonditi questi contatti, che mi hanno cambiato, pur rimanendo io monaco benedettino da cinquantacinque anni e con la gioia di essere monaco. Ma intanto sono cambiato proprio per questi incontri con i buddisti: vorrei parlare di questo cambiamento.

Ho dato come titolo "Al di là del dialogo: l'ospitalità". "Al di là": uno potrebbe chiedersi: "Veramente bisogna andare al di là, ma siamo ancora al di qua del vero dialogo. L'espressione "dialogo interreligioso" è a volte anche ambigua, perché parte anche dal dialogo religioso necessario per accettare gli immigranti che vengono da noi e quindi questo dialogo interreligioso è spesso anche qualcosa a livello sociologico. In vista di questa ambiguità vorrei andare un po' al di là. Entrare in questo processo di dialogo richiede una conversione di mentalità. Ogni conversione è una conversione al Signore, una maniera nuova per elevarsi a lui. Credo che un dialogo debba portare a questo.

Con il Concilio Vaticano II c'è stata addirittura una rivoluzione di mentalità. Si è riconosciuto che le altre religioni sono compatibili con la nostra religione e che dunque si potrebbe avere un vero incontro teologico. Credo che questa sia stata già una tappa importante, questo riconoscimento che le altre religioni sono vere religioni e che si potrebbe parlare a livello religioso e incontrarci al livello della preghiera. Mi ritengo veramente fortunato di essere stato presente all'incontro interreligioso ad Assisi quel giorno di ottobre 1986, perché eravamo tutti quanti insieme per pregare per la pace. La preghiera aveva formulazioni diverse, ma il movimento della preghiera era uno.

Abbiamo vissuto questa esperienza in cui si poteva incontrarsi al livello della religione, della preghiera. Abbiamo assistito una certa esitazione; avevamo capito che c'era un certo rischio di indifferentismo, di sincretismo, o di relativismo: pensare che tutte le religioni siano uguali. Ed è un fatto che dopo questo avvenimento così importante del '86, venticinque anni dopo, non siamo molto più avanti. Una cosa è certo: bisogna ancora lavorare molto per rispettare e accogliere di più questa grande sfida dell'incontro tra le religioni. Forse quell'esitazione di cui eravamo testimoni ci serve per dire: "Attenzione! È giusto il nostro desiderio di preparare e lavorare per questo incontro, ma bisogna farlo con cautela."

Oggi possiamo dire dopo quasi cinquant'anni da *Nostra Aetate*, questo documento del Concilio Vaticano II, che abbiamo uno sguardo positivo e benevolo verso le altre religioni; forse un po' anche condiscendente, e possiamo chiederci: "È veramente più di una tolleranza?" Temo che oggi ci sia un po' un ristagno davanti a questa situazione; anche davanti all'ecumenismo si prova lo stesso senso di remora. Vorrei dire che è possibile andare al di là – è il tema della mia conferenza – al di là di Assisi 2011 - credo che lo possiamo.

Riflettiamo su quale sia la causa di questo ristagno. Credo che la causa principale sia il fatto che il dialogo interreligioso è preso come un "mezzo" utile per uno scopo più importante, che è la pace. Si dice che l'incontro con le altre religioni è ormai ineluttabile, dunque il dialogo è indispensabile, bisogna conoscersi, rispettarsi, parlare per lavorare insieme in armonia per la pace, a fianco a fianco, per affrontare i problemi comuni. Ma in questo modo il dialogo viene considerato solo come un mezzo, uno strumento sia pure importabile e rispettabile. Invece il dialogo non è soltanto un mezzo per arrivare a un bene più grande; il dialogo è un luogo d'incontro con Dio, dove possiamo parlare di lui e con lui, sia che si tratti di dialogo interpersonale, culturale, o più ancora di dialogo religioso. C'è uno scopo in sé, vale la pena dialogare, per incontrare gli altri e per incontrare Dio negli altri.

Dunque lo scopo del dialogo non è qualcosa di sociologico o culturale; è un impegno teologico, religioso, spirituale. Al di là dell'incontro c'è l'accoglienza, ed è proprio di questa

accoglienza che voglio parlare. È facile trovare un luogo piuttosto neutro per incontrarsi: la piazza, i congressi. Ma accogliere l'altro nella mia casa, accettare l'invito di andare nella sua casa, questo è più difficile. E' anche molto più impegnativo. E' un passo esistenziale, entrare in casa di qualcuno. E quando dico "casa", non parlo soltanto al livello letterale, concreto, ma della sua dimora, dove vive. Raimond Pannikar, il teologo morto l'anno scorso, parlava di dialogo "intra"-religioso, non soltanto "inter-religioso", ma "intra-religioso", nel senso che il dialogo è qualcosa che "entra" dentro di noi.

La parola "dialogo" è una parola molto forte; "dia-" vuol dire "attraverso", e "-logo" vuol dire non soltanto "le parole", ma tutto un senso, una logica particolare. Dal mio cuore parte una parola che entra anche nel cuore del mio interlocutore, e allora si fa davvero un dialogo inter- e intra-religioso. Dunque i problemi, le convinzioni, le questioni di un altro entrano nel mio cuore, nella mia vita spirituale, e può succedere un conflitto, una lotta interiore, se mi capita di sentire certe cose un po' strane e difficili da accettare per un cristiano. Ma lasciarle entrare nel dialogo, nella mia vita spirituale, accoglierle dentro: ecco, questo si può chiamare "ospitalità religiosa". Se vogliamo andare avanti, al di là del ristagno, bisogna impegnarsi in modo più esistenziale. Bisogna consentire ad una conversione ulteriore a causa del vangelo, una conversione forte.

Non tutti sono chiamati ad entrare in questo dialogo intra-religioso; non tutti ne hanno la possibilità. Ma credo che nella Chiesa sia importante che ci sia un certo numero di persone, di gruppi, che si occupano di questo, e che si vada avanti su questa strada. Lo facciamo a causa del vangelo; non è una moda. Quando leggiamo il vangelo, c'è una parte che spesso non si legge in modo così chiaro. Penso all'episodio in cui Gesù manda i suoi discepoli a predicare la venuta del Regno di Dio, il testo di Lc 10, per esempio, ove dice chiaramente: "Quando andate, non prendete denaro con voi, né bastone, né due abiti." Li manda sprovvisti, senza possibilità di sopravvivere da soli. Generalmente nei commenti su questo testo si dice: "I missionari devono andare molto distaccati da tutte le cose." Credo che invece Gesù intenda dire che devono essere molto dipendenti, costretti a chiedere ospitalità.

Sono stato missionario per otto anni in Katanga, nel Congo. Avevo la cura di una piccola parrocchia e di una scuola, ma ero abituato ad essere un monaco che viveva in un monastero in una grande casa bella. Mi diceva un amico, missionario belga: "È un po' strano; abbiamo fatto seimila chilometri per venire qui, ma gli ultimi cinquanta metri non li abbiamo ancora fatti: stiamo nella nostra bella casa, accogliamo chi bussa alla nostra porta, ma non abbiamo il coraggio di entrare nelle loro case. Perché il cibo africano non ci piace tanto, e poi che cosa possiamo imparare da loro?" C'era un po' di disprezzo in queste parole; ma adesso le cose sono cambiate.

Per dare bene, prima bisogna ricevere. Non abbiamo ancora obbedito al vangelo. I missionari sono andati con grande generosità a predicare il vangelo, ma stranamente non hanno obbedito al vangelo, in questa maniera. È chiaro: Gesù ha detto: "Andate, senza denaro e con la necessità di dover chiedere e di dover ricevere il cibo, la bevanda, l'alloggio. Solo dopo si può dire: "Ecco, è vicino il regno di Dio!" Perché questa è una risposta a una domanda, ma non possiamo dare una risposta senza una precedente domanda.

Meditando su quel vangelo, forse c'è bisogno di ripensare. È vero che si dice nel libro degli Atti degli Apostoli che Gesù ha detto: "C'è più gioia nel dare che nel ricevere", ma altrove nel vangelo Gesù dice che c'è più urgenza nel ricevere che nel dare, se davvero vogliamo dare l'annuncio di Dio che abita tra gli uomini, di Gesù, che chiedeva alloggio, perché, una volta lasciato la casa di Nazaret, ha vissuto sempre chiedendo cibo e alloggio agli altri. Questo modo di fare umile e rispettoso della bontà degli altri forse si dovrebbe applicare allo stile missionario, cioè avere più rispetto e stima.

Uno che ha fatto così era Charles de Foucauld, che è andato nel Sahara non per insegnare il francese, ma per imparare la lingua dei *tuareg*: qui si vede già un cambiamento di stile. Forse dovremmo cambiare il nostro modo di fare occidentale, generoso ma troppo "positivo", in un modo più orientale. Ho accennato all'andare materialmente nelle loro case private, ma non solo; bisogna entrare anche nelle loro case sacre. Cento anni fa, questo non era possibile; era proibito a un

cattolico entrare in una chiesa protestante. La vera comunicazione si ha quando si comunica con ciò che vi è di più sacro in noi, per noi. Vogliamo veramente incontrare Dio? Allora bisogna incontrarlo da cristiani in nome del vangelo ma entrando persino nelle case degli altri, come ha fatto il p. Le Saux, il monaco benedettino che andò in India nel 1948, entrò nei templi indù, e da cristiano si lasciò insegnare da uno *swami*: “mangiava” e “beveva” la loro dottrina, la loro spiritualità, essendo stato ricevuto nelle loro case, fece degli incontri in profondità, pur rimanendo cristiano. Dobbiamo aver il coraggio di andare più in fondo nell’incontro con gli altri.

L’ospitalità dunque, ma sempre nel rispetto per l’alterità. Quando si riceve uno straniero, lo si fa generosamente - lo si vede in tutta la letteratura - ma egli rimane straniero; non c’è volontà di assimilarlo. Applicato alla religione, non c’è pericolo di sincretismo. È chiaro che l’ospite è straniero. È accaduto diverse volte nei monasteri, anche in Italia, di ricevere un monaco o una monaca buddista, e di farla entrare come monaca nella vita della comunità, per farle capire che era stata veramente ricevuta in casa. È entrata con il suo abito, rimanendo “straniera”; non c’era l’intenzione di fare di lei una monaca benedettina. Rimaneva monaca zen buddista.

Per dire qualcosa di più su questa qualità sacra dell’ospitalità, vorrei leggere due testi che dimostrano come l’ospitalità è sacra ovunque. Un testo sacro indiano dell’*Upanishad* del sec. VII a.C. dice: “Guarda tu l’ospite come fosse Dio stesso che viene a ricevere la tua attenzione.” Omero scrive: “Straniero - diceva il guardiano dei porci a Ulisse, irricognoscibile - mio costume è onorare tutti gli ospiti, anche se mi venisse uno più misero di te. Sì, gli stranieri, i mendicanti: tutti vengono a noi da Zeus.”

Si potrebbero citare anche tanti altri esempi di tutti i tempi e di tutte le religioni, dove appare quanto l’ospitalità sia sacra: è lì che si riceve il dio - Zeus. Certo, nella Bibbia, il passo più importante in questo contesto è Genesi 18, 2-8:

“Abramo alzò gli occhi e vide che tre uomini stavano in piedi presso di lui. Appena li vide corse incontro a loro all’ingresso della tenda, e si prostrò fino a terra, dicendo: «Mio signore, se ho trovato grazia ai tuoi occhi, non passare oltre senza fermarti dal tuo servo. Si vada a prendere un po’ d’acqua, lavatevi i piedi e accomodatevi sotto l’albero. Andrò a prendervi un boccone di pane e ristoratevi; dopo potrete proseguire, perché è ben per questo che voi siete passati dal vostro servo.» Quelli dissero: «Fa’ pure come hai detto.»

Allora Abramo andò in fretta nella tenda, da Sara, e disse: «Presto, tre misure di fior di farina, impastala e fanne focacce.» All’armento corse lui stesso, Abramo; prese un vitello tenero e buono e lo diede al servo, che si affrettò a prepararlo. Prese panna e latte fresco insieme con il vitello, che aveva preparato, e li porse loro. Così, mentre egli stava in piedi presso di loro sotto l’albero, quelli mangiarono.”

È come un piccolo quadro dell’ospitalità; molto bella, con fretta, ma con la risposta di una benedizione: gli ospiti gli dicono che l’anno prossimo, quando passeranno ancora da lui, Abramo avrà un figlio.

Dice Clemente, vescovo di Roma, verso l’anno 100: “È per la fede e per l’ospitalità che Abramo ebbe la benedizione e ricevette il figlio della promessa.” Per dire quanto l’ospitalità è qualcosa di fondamentale, sia nel vangelo, come ho detto, che in tutta la Bibbia. E anche nella Regola di san Benedetto. Il capitolo 53 è tutto incentrato sulla figura dell’ospite e sulla sua accoglienza in monastero “come Cristo in persona”.

A volte questo straniero, questo ospite che noi accogliamo ha qualcosa da dirci, qualcosa da darci da Dio. San Benedetto dice nel cap. 61, che bisogna ascoltare bene un monaco venuto da un altro monastero, se ha qualcosa da dire, se con umiltà e ragione ha un’osservazione da fare; forse il Signore l’avrà mandato proprio per quello. L’ospite dunque si riceve, ma si riceve anche attraverso di lui qualche messaggio, qualche indicazione utile da Dio. Perché non applicare questo modello?

Come applicarlo per credenti di altre religioni? Nella Bibbia si parla dell’ospitalità, ma è sempre un po’ un ricevere membri della stessa tribù. Quando c’è qualche pagano, o qualcuno di un’altra religione, allora stranamente troviamo abolite queste belle leggi dell’ospitalità. Bisogna fuggire dal paganesimo, come se fosse una malattia. Anzi il rigetto, il divieto stesso diventa sacro:

“Anatema”, si dice. E l’ospitalità viene abolita in certi casi. Non troviamo episodi di ospitalità interreligiosa nella Bibbia. Per cui oggi ci vuole un po’ di coraggio per andare “al di là”; infatti dobbiamo comprendere che quanto fu scritto in quell’epoca era necessario per mantenere la purezza della fede in quel momento in cui c’era un grosso pericolo di perderla a causa del sincretismo, soprattutto all’epoca dei Maccabei. E allora c’era un’esclusione molto forte e dura. Sicuramente oggi dobbiamo andare al di là; rileggere e adottare le leggi dell’ospitalità e aprirle a tutti, cristiani e non cristiani. Credo che sia venuto il momento di sorpassare l’esclusivismo che per noi oggi è veramente controproducente.

Un esempio per far capire che non è così semplice: nella *II Lettera ai Corinti*, al capitolo 6: “Quale rapporto vi può essere tra giustizia e iniquità? Quale comunione fra luce e tenebre, quale intesa fra Cristo e Beliar? O quale collaborazione fra credenti e non credenti?”

Oggi rispondiamo: “È necessaria una collaborazione; bisogna andare con una grande libertà di spirito al di là delle formulazioni.” Non possiamo trarre dal quel versetto della *II Lettera ai Corinti* una grande legge per l’oggi, non possiamo prenderlo alla lettera: ci vuole una compatibilità tra le diverse religioni, perché di fronte a nuove condizioni ci vuole un nuovo atteggiamento evangelico. Facendo così, secondo la mia esperienza potremo constatare un grande profitto spirituale: ne parlerò nel contesto dell’incontro con il buddismo.

Vorrei ancora precisare un’esigenza fondamentale di questa condizione: il fatto che l’ospitalità è sempre reciproca. La parola stessa, “ospite”, è interessante, perché chi è l’ospite e di chi? È ospite colui che deve ricevere l’ospitalità, ma anche chi accoglie perciò non si può parlare dell’ospitalità se non con queste due facce.

È un fatto che quando si parla dell’ospitalità si parla più volentieri di “offrire ospitalità”, ma poco del riceverla: è un’ambiguità molto interessante, perché non c’è ospitalità senza questi due aspetti. Ma quando si può raccontare di aver ricevuto un’ospitalità immeritata, allora si riconosce che può essere un’esperienza spirituale. Io un giorno camminavo nel deserto in Siria; faceva un caldo da morire, e verso mezzogiorno arrivai a un tempio. Vicino c’era un pastore con le sue pecore. Mi fece un segno; io esitai, ma andai avanti. Egli aveva preparato una tazza di tè bollente per questo straniero pazzo, perché aveva pietà di me. Veramente era del tutto gratuito questo gesto di ospitalità, immeritato, ed ero commosso! Questa è l’ospitalità “ricevuta”. Quando facciamo incontri per parlare di ospitalità interreligiosa, bisogna essere veramente pronti a saper anche ricevere.

Abbiamo ricevuto abbastanza per poter dare senza arroganza? Non sono solo i potenti e i ricchi che possono dare, bisogna saper dare anche il tempo, la pazienza, l’umiltà per ricevere, per apprezzare, per entrare nella mentalità dell’altro. E allora si fa l’equilibrio, l’armonia, secondo il vangelo. Credo che almeno certi cristiani dovrebbero impegnarsi per fare questo passo di entrare dentro le altre tradizioni, con rispetto, sapendo che si è rispettati come “straniero”, cioè come cristiano, avere l’umiltà di chiedere, di lasciarsi introdurre. Conosciamo degli esempi un po’ estremi, ma credo che tutti possiamo tenere all’orizzonte questo spirito d’incontro: manteniamo almeno questo spirito di umiltà.

Un ultimo elemento, un po’ sottile: bisogna rispettare la reciprocità, perché il dialogo deve farsi sullo stesso livello, come l’amicizia; altrimenti non è un vero dialogo. Il pericolo del dialogo è un certo indifferentismo, perché c’è un’esigenza etica di avere un dialogo allo stesso livello e quando si tratta della dogmatica, non è possibile, perché noi cristiani abbiamo una certezza più grande nella nostra fede. Quindi c’è sempre un po’ questo problema: come fare un dialogo vero, rimanendo sul piano dell’uguaglianza richiesta dal dialogo, altrimenti c’è l’inferiore e il superiore. Allora bisogna fare questo “gioco”: quando organizziamo incontri con i monaci zen, una volta andiamo da loro, poi una volta essi vengono da noi. Quando andiamo noi da loro, siamo umili come novizi che entrano nel loro monastero, e quando essi vengono da noi, sono loro i novizi. E così, facendo a turni, si va avanti con umiltà e sicurezza. Come con i due piedi, con il respiro; questa è la vita.

Perciò sono entusiasta per l'ospitalità, perché è un al di là del dialogo nella misura in cui ci aiuta ad andare avanti con umiltà e sicurezza; non solo con l'umiltà, né solo con la sicurezza, ma con tutte e due insieme, a turni; così si ha uno scambio.

In conclusione direi che al di là del necessario dialogo religioso a livello intellettuale, sociologico, c'è la possibilità di un incontro profondo, nell'accoglienza reciproca, nell'ospitalità. E questa è un'opportunità benedetta, una fortuna per la nostra vita spirituale, secondo il vangelo. Esige una conversione profonda, ma è una nuova conversione al Signore.

Rispondendo a una domanda sul parlare della verità (la nostra fede cristiana in Gesù) nella carità dell'accoglienza, nella reciprocità della vita quotidiana

Alla fine di un congresso con i monaci zen fu chiesto a Thomas Merton perché aveva parlato così poco di Gesù. Egli rispose: "Bisogna vivere in tale modo che la gente chieda prima: «Perché vivete così?» Allora si può parlare di Cristo." Parlare della fede con la gente ha senso soltanto se è una risposta a una loro domanda: «Perché agite così? Perché potete accogliere questi immigrati?» Allora si può eventualmente dare una risposta che sia giusta, e dare una testimonianza di Gesù. Altrimenti serve poco un discorso teorico, teologico, oppure artistico o culturale.

A due domande sulla condivisione della preghiera:

1. Ho fatto l'esperienza di poter partecipare, alla lontana, a una preghiera buddista, a un rito indù. Potevo percepire la grande devozione di colui che faceva questo rito, questa preghiera. Era edificante per me, vedere questa testimonianza. È un'esperienza che hanno fatto anche altri monaci cattolici che hanno passato periodi in un monastero buddista. Sono tornati edificati, rinnovati da questa testimonianza di fede e di preghiera data dai monaci buddisti nella loro vita; vivono con grande intensità la loro vocazione di monaci. È una sfida per la nostra fedeltà.

Il Corano dice che Allah avrebbe potuto fare sì che tutti gli uomini seguissero una sola religione, ma che ha voluto invece lasciare le diverse religioni, perché ci fosse motivo di emulazione nel bene; così per noi il vedere dei sinceri e pii musulmani, oppure dei sinceri e pii buddisti, è un invito a rinnovare e approfondire la nostra fede.

2. Si pensa che per essere "più cristiani" bisogna essere "esclusivamente" cristiani, e che sia nell'esclusione di tutto ciò che è diverso che si approfondisce un'identità, mentre l'identità cristiana sta proprio nell'accoglienza dell' "altro", del diverso. Ma bisogna sapere che veniamo da lontano; cento anni fa, non sarebbe stato permesso dire insieme un Padre nostro con i protestanti. È stato Pio XII nel 1952 - credo - ha permesso che dei cattolici possano dire insieme con non cattolici il Padre nostro. Veniamo da molto lontano, da un'epoca di rigetto sacro. Dal Vaticano II c'è stata una conversione, una rivoluzione a 180°. Apprezzare e stimare la statura morale del Dalai Lama, per esempio, non è un'apostasia cristiana, è l'apprezzamento di una realtà: è un grande uomo, veramente umile e pieno di bontà. Ma questo è difficile da accettare da parte di qualcuno che ha ricevuto un'educazione religiosa molto severa.

In risposta a una domanda al Relatore sul modo in cui i contatti con i monaci zen hanno aiutato la sua conversione personale:

Soprattutto nella preghiera silenziosa, che è stata sempre molto studiata anche nella tradizione cristiana. Bisogna riconoscere però che particolarmente i buddhisti l'hanno studiata di più. Noi possiamo contare sulla grazia di Dio che ci aiuta; loro non parlano tanto di grazia; devono fare lo sforzo da soli, e la loro preghiera è molto studiata, articolata, strutturata, sviluppata dai metodi di meditazione con più precisione. Per esempio, seguendo i loro consigli circa il respiro, posso dire che la mia preghiera cristiana è diventata più profonda; meno parole, idee, ma la semplice verità, l'umile verità nel fondo del mio cuore, che si rivela. Sono dunque molto grato a questi aiuti che mi hanno fatto diventare un po' più uomo di preghiera.

Il buddhismo ha poi un'idea meno dura del dogma. Si crede, ma bisogna anche verificare, e mai credere solo ciecamente: “Buddha ha fatto così e così: lo credo – ecco la fede - ora tocca a me, devo realizzarlo io.” Questo fa parte della loro fede, questa verifica personale del credente. Noi cristiani diciamo: “Ci credo, e basta!” - è la nostra fede; accettiamo ciecamente. Esagero, forse, ma almeno per alcuni, è un po' così. Invece i buddhisti dicono: “Mai accettare ciecamente.” È un dovere di fede di verificare non soltanto storicamente, ma verificare anche nella propria esperienza spirituale. E credo che questo sia una sfida anche per noi cristiani – possiamo verificare veramente ciò che crediamo?

* * * * *

L'OSPITALITÀ RECIPROCA CON I BUDDISTI

P. P.F. DE BETHUNE, OSB

12 dicembre 2011

Parlerò dell'ospitalità reciproca tra monaci. Si tratta di un approccio monastico che inizia da un'esperienza, che descriverò brevemente: riguarda lo scambio spirituale est-ovest. E' un'iniziativa che dura da trentadue anni, iniziata nel 1979, su iniziativa di monaci zen giapponesi che volevano fare un po' di pubblicità dello zen in Europa ma desiderosi anche di apprendere dalla vita monastica cristiana. Ho dovuto partecipare a questo primo incontro. Sono venuti una quarantina di monaci giapponesi, appartenenti a diversi monasteri. Per l'Italia c'era soltanto il Monastero di Camaldoli e anche altri non italiani. Questo è stato il primo di questi scambi. Dopo due o tre anni i giapponesi ci hanno invitati. Così la visita è stata reciproca. Sono partiti diciassette monaci, tra cui il Padre Abate Primate attuale P. Notker Wolf e anche l'Abate Simone Tonini dei Silvestrini, ed un gruppo importante di monaci. Abbiamo fatto l'esperienza di vivere un mese nei monasteri giapponesi. L'abbiamo ripetuta sei volte. E per sei volte son venuti i giapponesi. L'ultimo incontro è avvenuto ad ottobre ed vi ha preso parte anche Fratel Matteo Nicolini Zani, attuale coordinatore del DIM. E' stata un'esperienza interessante.

Personalmente avevo vissuto una permanenza più lunga, della durata di tre-quattro mesi e volevo veramente introdurre gli altri in quest'esperienza. Sentirsi veramente straniero, è un'esperienza forte! Noi siamo stati ricevuti molto bene; come i giapponesi sanno fare: la loro ospitalità è perfetta! Comunque ci si ritrova in un paese molto diverso dal nostro, con un cibo strano, tutto è differente, ci si sente veramente persi, spaesati! E la vita monastica zen non è più facile rispetto alla nostra! Per esempio, nei monasteri zen si ha bisogno soltanto d'un tatami, cioè una stuoia di due metri per uno per vivere, dormire, mangiare, meditare. Ognuno ha questo piccolo spazio. Alla sera si prende un'apposita copertina ma, per il resto, si trascorre lì gran parte della giornata. L'altra parte della giornata viene spesa lavorando. Si lavora molto in questi monasteri!

Ecco una breve descrizione di tale vita: si inizia alle tre della mattina e si finisce alle ventuno. E' una giornata ben piena! Sono incluse tre-quattro ore di meditazione silenziosa, due ore per la recitazione dei testi e per il resto: lavoro, lavoro manuale, abbastanza duro perchè questi monaci son giovani, dunque forti e svolgono lavori piuttosto pesanti. Mi diceva un monaco, che parlava un poco inglese: "Sì, qui è un po' come la prigione! Se non che la vita è peggiore perché si lavora ancora più duramente; ma c'è una differenza: tutte le porte sono aperte, si può sempre uscire! Ecco descritta un po' la vita monastica zen. Per noi, come esperienza, significa sentirsi veramente stranieri. E quando si è stranieri, un po' spaesati, si ha una grande vulnerabilità, ma anche una grande capacità di accoglienza. Naturalmente, ci si può anche chiudersi, ma allora non accade niente. Se si rimane aperti e fiduciosi che gli ospiti siano pieni di benevolenza, allora si può veramente vivere qualcosa di importante. Quando si esce da quest'esperienza, anche breve come un mese, ci si sente veramente cambiati. E' un'esperienza profonda!

Un piccolo esempio. Un giapponese, andato in Francia nel monastero trappista di Bellefontaine, dopo aver trascorso un periodo di silenzio, quando gli è stato domandato, come a ciascun partecipante, di raccontare le proprie impressioni più importanti ha detto: "Ho vissuto quindici giorni con i trappisti. Anche qui si lavora molto, si mangia non tanto bene, si dorme poco, Ma, da dove viene quella gioia che ho visto sui volti dei monaci?" Aveva veramente compreso qualcosa. Aveva intuito che c'era una causa, un'origine di questa gioia che lui non poteva afferrare. Ma aveva sentito che c'era qualcosa! Noi abbiamo cercato di spiegare ma forse non ha compreso le nostre parole. Tuttavia è tornato in Giappone con questa esperienza: in quel monastero ci son monaci che hanno una sorgente di gioia sconosciuta!

Ecco, questo genere di incontro, mi sembra abbastanza importante: anche se non si parla molto, anche se non si dialoga molto, si fa un'esperienza profonda. Ed è di questa esperienza che vorrei

parlare! Bisogna anche aggiungere che questi scambi spirituali, sono un affare molto ufficiale. Non sono iniziative private di qualche monaco un po' strano che vuol per un po' cambiar aria. E' un'iniziativa organizzata sia dall'Abate Primate che dal Consiglio Pontificio Vaticano per il Dialogo interreligioso. Anche Monsignor Fitzgerald, Presidente del Consiglio fino a qualche anno fa, ha partecipato. Egli è uno specialista dell'Islam ma non conosceva tanto il buddhismo. Così l'ho invitato a sperimentare un poco la vita monastica buddhista. E' stato con noi un mese a Kyoto ed è stato anche lui colpito da quest'esperienza. Così, quando incontrava i buddhisti poteva dire di conoscer un po' dal di dentro la loro vita. Dunque un'esperienza ufficiale ma anche emblematica perchè effettuata da persone che già hanno esperienza spirituale. I monaci scelti hanno alle loro spalle tutto un cammino monastico alla ricerca di Dio così che quest'esperienza spirituale del buddhismo può veramente essere impostata su un'esperienza spirituale cristiana. Soprattutto col buddhismo, questo tipo di incontro è importante!

Il cardinale Sergio Pignedoli, uno dei primi presidenti del Segretariato per i non Cristiani, come si chiamava un tempo, ha detto: "I monaci possono fare da ponte col buddhismo. Se non ci fossero questi monaci e monache non sapremmo bene come presentarci a questa religione monastica che è il buddhismo". Dunque, il ruolo dei monaci è importante per la religione Indù e Buddhista. Perciò, il Consiglio Pontificio ha sempre chiesto che ci sia qualche monaco disponibile a percorrere questa via. Allora, più concretamente, vorrei spiegare come appaiono consonanze e contrasti, in questo incontro col buddhismo monastico.

I luoghi! Quando si va in un monastero buddhista ci si sente a casa, a causa di una certa semplicità propria di ogni ritiro, il rispetto per la natura, tutte le cose materiali, la bellezza, la cura, la pulizia. Ma la struttura è abbastanza diversa! E la struttura esprime anche una diversità di ideali, di cammino. Per esempio, per noi monaci cristiani si parla di "entrare in monastero", di "sottoporsi ad una regola e ad un abate". Nel mondo buddhista si dice: "Uscire da casa!". Diventar monaco significa uscire da casa. Perchè, non importa tanto il fatto d'esser dentro un sistema monastico ma piuttosto d'esser fuori dal sistema sociale.

Un giorno, ho assistito ad una professione, cioè l'ordinazione di un monaco. E' stato abbastanza interessante perchè quando è arrivato, si è inchinato davanti ai suoi genitori ed ha detto: "Vi ringrazio molto. Adesso non son più della vostra famiglia"! Poi si è recato davanti ad una scritta che riportava il nome d'un imperatore. Si è inginocchiato ed ha detto: "Vi ringrazio molto. Adesso non sono più un soggetto del vostro popolo, perchè mi ritiro". Ha poi ricevuto un libretto. Io pensavo fosse la regola! No, è la genealogia perchè stava per diventare discepolo d'uno specifico maestro, il quale era discepolo di un altro specifico maestro e così sino a Buddha. Ottantacinque generazioni! E' l'affiliazione che è importante! Ma implica anche l'uscita dal mondo! Dunque, il monachesimo è abbastanza diverso dal nostro, perché da noi non c'è un distacco così chiaro. Il luogo: il monastero cristiano è di fatto un chiostro. Tutto ruota intorno al chiostro! Il cenobio è intorno a questo chiostro. Generalmente è una costruzione un po' isolata. Immaginiamo costruzioni quali Montecassino, una costruzione isolata in campagna, non in città, naturalmente! Intorno al chiostro un piccolo giardino interno. In tedesco, per esempio, il monastero si dice kloster, chiostro. Mentre il monastero zen non si chiama chiostro, si chiama, "foresta di montagna"! Non si tratta d'esser uniti intorno ad un giardino, si tratta d'esser in cammino, per così dire, verso la purezza originale. Mi spiego: il monastero è un gran giardino con diverse costruzioni non contigue, anche per ragioni pratiche, perchè tutto è in legno e se scoppiasse un incendio, meglio non aver tutto unito perchè il pezzo incendiato contaminerebbe gli altri pezzi. Ci son diversi padiglioni in un giardino. All'origine, non c'era alcuna costruzione. Ho visto anche dove vivono i monaci in Thailandia: nella foresta hanno piccole capanne, sparse qua e là intorno agli alberi. Anche a Kyoto, quando si vede la città dalla montagna, si vede la grande città e poi, ai margini, si trovano i monasteri, alcuni verso la città, altri addossati, per così dire, alla montagna, perchè si tratta veramente di ritornare alla montagna. Nella pianta ideale d'un monastero si vede chiaramente che tutte le costruzioni più importanti si trovano su una linea che va da sud a nord. In basso c'è la città.

C'è un ingresso costituito da una porticina, oltrepassata la quale, ci si trova dinnanzi ad un piccolo laghetto.

Per attraversare questo laghetto c'è un ponticello. Questo laghetto significa il mondo che **si** deve attraversare l'acqua per arrivare alla "porta della montagna". Una volta oltrepassata questa porta, si arriva al tempio principale, dedicato a Buddha. Ogni giorno, ci si ritrova qui per pregare, per recitare i testi. A sinistra c'è l'abitazione dei monaci, ognuno col proprio tatami di due metri per uno. Poi ci son altre costruzioni per la vita quotidiana. Ma abitualmente nella casa dello Zen, vivono venti-trenta monaci. Mentre a destra si trova la casa del maestro. Il maestro abita un po' in disparte, generalmente con un bel giardino di roccia ed altre costruzioni ed è lì che il maestro riceve i monaci. Ma continuando a percorrere questa via, uscendo dalla città, attraversando il laghetto e la porta, c'è il tempio, oltre al quale si arriva al monumento alla memoria dei fondatori, i maestri della generazione precedente. Si svolge un culto a questi maestri. Proseguendo il cammino, in salita si fuoriesce in una foresta, in montagna dove, spesso, c'è un tempietto shinto. Lo Shinto è la religione primitiva del Giappone. Questo termine significa: "l'incontro con la natura": E' una religione molto legata alla natura, la natura pura. E' un appello a tornare alla purezza originale. Il monastero è un luogo di passaggio, un luogo di purificazione ed il monaco deve attraversare, questa esperienza, questo cammino passando attraverso la preghiera, la recita dei testi, soprattutto con l'aiuto del maestro, che è il guru, per ritornare alla purezza originale. Questo è il tipico cammino buddhista, perchè i buddhisti hanno una grande fiducia nella purezza originale. Noi invece abbiamo soprattutto la dottrina del peccato originale. Loro parlano piuttosto della purezza originale. E si tratta di ritrovarla perchè è un po' persa questa purezza originale. Anche noi abbiamo la convinzione di fede dell'immagine di Dio in noi che dobbiamo restaurare. Ci sono assonanze e differenze: loro insistono sul ritorno alla purezza! Ci si sente a casa ma in un ambiente abbastanza diverso. E' interessante notare le somiglianze e le differenze! Dunque, questo riguardava il luogo: dentro la foresta.

Qualche parola ora sullo spirito, il dinamismo di questa vita monastica. Ho identificato tre aspetti da rilevare:

- ogni vita monastica è ricerca. Noi la abbiamo nella regola di San Benedetto: dobbiamo valutare se il novizio cerca veramente Dio. Nel Buddhismo c'è qualcosa di abbastanza simile. Vi leggo un brano dell'VIII secolo. Si tratta di un piccolo dialogo tra un grande maestro che si chiama **Mazu** ed un discepolo.

"Quando Dazhu fece per la prima volta visita a Malkzù, questi gli domandò: "Da dove vieni?"

"Vengo dal monastero Kaldinuvole, Grandi Nuvole, della prefettura Yue."

"Che cosa ti porta qui?"

"Vengo a cercare il tesoro della dottrina del Buddha".

"Tu non vedi nemmeno il tesoro nascosto nella tua propria casa, con quale scopo vagare qua e là lontano dalla tua casa?"

Dazu si prostrò e chiese: "Qual è il tesoro della mia propria casa?"

"La tua stessa domanda in questo momento. Ecco il tuo tesoro!"

A queste parole Dazhu fu risvegliato da se stesso al cuore originale"

Il tesoro è in questa domanda, nella ricerca!

"Il dialogo si svolge attorno ai nostri interrogativi. Quando incontriamo uno di un'altra religione, il luogo più vero dell'incontro è lo spazio aperto dalla domanda. E' qui, nell'intervallo fra una domanda e l'eventuale risposta, che ci ritroviamo, molto meglio che attorno alle nostre rispettive certezze! Le certezze tendono a bastare a se stesse e non suscitano tante domande. Nel contesto della domanda è certamente possibile uno scambio riguardo i nostri tesori di sapienza, di cultura e di pratica. Ma un tale scambio non sarà benefico se non in una ricerca comune di ciò che ci supera. La cosa più decisiva per la reciproca accoglienza è nel momento di silenzio provocato da una domanda che ci interpella perchè allora può crearsi un dinamismo comune."

Credo che questo sia un luogo d'incontro abbastanza importante. L'incontro non si fa in un luogo preciso. Spesso si parla di incontro, di salire su una montagna e lassù ci si può incontrare. Ognuno

arriva secondo il proprio cammino. Io non credo che questa sia una buona immagine, perchè troppo statica! L'incontro è, piuttosto, nel camminare. C'è un'altra immagine ed è l'immagine del "pozzo". Noi camminiamo provenendo da diverse direzioni verso un luogo vuoto, come un gran pozzo. Proveniamo da molte direzioni. Questo pozzo è molto profondo. Ma, ci attira quella vacuità! Arriviamo senza toccarci perchè siamo liberi. Non siamo in un solo punto, perchè, bisogna rispettare la differenza, ma camminiamo nella stessa direzione.

Un amico musulmano sufi ha espresso molto bene questo. Ha detto: "Il dialogo incomincia nel momento in cui sussiste in noi soltanto la ricerca dell'essenziale. L'unica cosa che può appagare la nostra sete". Qui, comincia veramente il dialogo! Quando ci si trova lì preoccupati solo dell'essenziale: ciò che ci unisce è ciò che ci sorpassa. Non si può raggiungere, perchè Dio è al di là, ma è la ricerca di quello che ci sorpassa, ad unirci. Ma, ci unisce nel movimento, nel dinamismo, non nell'afferrare. Questo è un primo interessante punto d'incontro che presuppone una grande attenzione al cuore! E' dal cuore che sorgono tutte le cose buone e cattive. "Obsculta, filii, inclina aures cordis tui", dice San Benedetto nel primo versetto della sua regola. "Ascolta, ed apri le orecchie del tuo cuore!" Si tratta veramente d'arrivar lì! Ora, nel sistema zen, in poche righe si dice: "Lo scopo è di andare direttamente al cuore dell'uomo" E la meditazione, la *sesshin* consiste nel "toccare il cuore"- *shin* è il cuore!- Solo allora si raggiunge questa libertà spirituale. Anche San Benedetto dice "velut naturaliter...incipiet custodire... amore Christi et consuetudine ipsa bona". Si fanno finalmente le cose in modo naturale, per l'amore di Cristo e per la gioia d'esser nella tradizione. Nello zen è lo stesso! Si parla di liberarsi di tutte le dottrine per vivere nella gioia.

Un terzo punto in comune tra le due tradizioni è la gran fiducia nella tradizione, nella genealogia. Il Buddhismo è veramente legato al Buddha e sempre, sempre, ogni giorno si recita la genealogia. Da noi solo a Natale si legge la genealogia di Gesù! Ma lì, ogni giorno, perchè questo attaccamento alla tradizione è importante. Anche noi siamo attaccati alla chiesa, alla tradizione degli apostoli. Forse è un po' diverso nell'Induismo: ogni volta è come se si ricominciasse di nuovo. Anche un guru può ricominciare da zero. Invece anche nel Buddhismo Zen, così libero, c'è questo attaccamento alla tradizione. Ed anche l'attaccamento a tutto il mondo. Perchè può sembrare che i monaci buddhisti stiano così, un po' nelle nuvole, ma ogni giorno si recita un testo che recita: "Noi siamo qui per aiutare la liberazione di tutti gli esseri viventi", non soltanto di tutti gli uomini ma di tutti gli esseri viventi, dunque anche animali e piante. Siamo qui: il senso della nostra vita è questo: aiutare la liberazione di tutti gli esseri viventi. E anche qui ci sentiamo in gran comunione perchè i monaci pregando sono sempre in comunione con tutto il mondo. Non son ritirati su una nuvola, ma sono veramente per il mondo.

Dunque, il confronto con questo universo monastico è che ci son cose un po' strane ed invece aspetti in cui ci si ritrova. E questo è uno stimolo veramente importante per un monaco cristiano perchè questi monaci buddhisti non hanno Cristo, non contano sulla grazia e non di meno sono così forti! Per noi è un'incognita importante. Perchè noi sappiamo il perchè, abbiamo il Cristo quale modello ideale per il monaco, mentre loro hanno una grande forza, un grande coraggio per continuare il loro cammino, per aiutare il mondo intero, per continuare nella loro tradizione. Ma penso spesso a ciò che dice san Benedetto: "nobis desidiosis.." Noi monaci un po' stanchi, questo è per noi una vergogna, dice san Benedetto facendo il confronto con i Padri antichi. Anche per noi è fonte di vergogna vedere questi monaci zen così coraggiosi, senza aver le possibilità che abbiamo noi.

Ebbene, dopo questa descrizione vorrei porre alcuni quesiti:

- In quel contesto, quale incontro è veramente possibile?
- Quale mutamento, quali i pericoli?

Essendo già radicati in un'esperienza spirituale, già formati, si può andare con fiducia verso questo incontro. E questo incontro profondo, esistenziale con l'altra religione, non è una mescolanza, non è una miscela. Si può talvolta immaginare che quando uno è affascinato dal buddhismo diventi un po' buddista... al trenta-quaranta per cento. Non si tratta di un incontro così materiale! Io, direi, sono al cento per cento cristiano e al cento per cento buddista! Non c'è una miscela! La miscela è

quando, ad esempio, si ha un litro di liquido di colore giallo ed un litro di liquido di colore blu, si mescolano e si hanno due litri di liquido di colore verde. Il verde non ha nulla a che vedere col blu e col giallo. L'incontro interreligioso invece non ha nulla a che vedere con le miscele. No, l'immagine che ho (perchè si tratta sempre di immagini) è di un irraggiamento o anche l'immagine della ceramica. Un ceramista per produrre un vaso prende una terra, la forma e quando ha finito il suo lavoro lo prende delicatamente e lo mette nel forno. Quando il prodotto esce dal forno è lo stesso, è la stessa forma, non è stato aggiunto nemmeno un grammo di terra. Ma è tutt'altro: è diventato d'un altro colore, molto più solido e quando lo si tocca, risuona. E' un po' questa l'esperienza! Non è un mutamento, ma è un cambiamento di qualità. Questo irraggiamento ci aiuta ad essere maggiormente noi stessi. A rivelare ciò che è più importante, più bello, più solido di noi stessi. Questo tipo di esperienza si può avere in diversi campi.

Io sono stato fortunato d'aver incontrato Papa Giovanni XXIII anche se per pochi momenti. Ma il fatto di vederlo è stato un appello ad esser più fedele. Ho anche incontrato Madre Teresa: vederla, anche senza parlarle molto, è stato uno choc. Così il Dalai Lama. O anche certi Maestri Zen: nel vederli così semplici, così buoni, naturali..... ma dopo un grande lavoro su di sé.....E' questo ciò che chiamo irraggiamento. Questa immagine vale come immagine, ma esprime abbastanza bene questa esperienza spirituale di un cambiamento nella fedeltà al proprio essere profondo. Dobbiamo augurare ad ognuno di noi di avere queste occasioni: di esser cambiati stando al cospetto di qualche santo, di qualche santa, di qualche guru, di qualche maestro. Accade, fortunatamente! Bisogna rimanere modesti. Non tutto nel buddhismo è compatibile, non si può accogliere tutto! Ci sono cose nel buddhismo, nell'Islam o nel sufismo che son veramente difficili da capire e che non si possono accettare.

Per esempio, quando nel buddhismo si dice che non c'è la persona, è soltanto illusione! Immaginate d'essere alla finestra ed osservate che nel cortile ci sono dieci persone che chiacchierano. Poi, uno esce e due vengono, tre vanno via e ne arrivano altri due. Uno arriva e l'altro va! E, dopo un'ora, tutti sono partiti e nuove persone sono arrivate. Ma il gruppo c'è sempre! I buddisti dicono: "Ecco la persona!" E' come un gruppo in movimento. Non c'è sostanza. Perchè parte di noi sparisce e ciò che si vede si pensa che sia lo stesso di prima, ma in effetti non è più lo stesso. Ecco la loro spiegazione! Per noi, è un po' difficile da accettare perchè sappiamo di essere una persona unica, amata da Dio e non una realtà passeggera. Dunque, ci son delle cose difficili da accettare!

Ma, in giapponese si parla di koan. Letteralmente, il koan è qualche cosa che non può esser inghiottito ma nemmeno sputato. Ecco l'immagine! E' qualcosa che abbiamo ricevuto che non possiamo inghiottire. Ma è troppo importante per essere sputato. Allora, io ho amici buddhisti che credono in questi punti di vista così difficili per me. Non posso dire: "Non comprendo, quindi non posso "inghiottire" e dunque non è importante, lasciamo perdere", perchè non sarebbe rispettoso per questi amici buddhisti per i quali questi punti sono importanti. Allora, nel dialogo interreligioso, bisogna tener qualcosa dentro di sé, senza la possibilità di assimilarlo veramente, di integrarlo nella nostra vita. Ma, serbandolo rispettosamente, forse un giorno potremo un po' capire, potremo scoprire d'aver un po' "inghiottito".....Ma non bisogna esser presuntuosi. Il dialogo, l'incontro è qualcosa di speciale. Non è accettare tutto, non è la scelta del discernimento: "questo non lo voglio, questo lo voglio!" No, bisogna accettare le persone come sono: amici buddhisti! Rispettare il loro essere, tutto ciò in cui credono e questo influisce in un certo modo sulla mia vita. Ecco, nella fiducia: e così quello che anche non comprendo farà il suo cammino dentro di me.

Allora, per concludere, vorrei parlare in generale del dialogo cristiano-buddhista. Soprattutto il dialogo cristiano con il buddhismo zen, che conosco un po' meglio. E' il dialogo con meno probabilità ma è fecondo. E' il meno probabile perchè il buddhismo è così lontano ma, di fatto abbiamo Thomas Merton o Padre Lassalle, grandi rappresentanti del dialogo, soprattutto interessati al dialogo col buddhismo-zen.

Col Buddhismo non è possibile alcun concordismo! Con l'Islam c'è Abramo in comune, c'è un monoteismo radicale, abbiamo già punti in comune. Anche con l'Induismo, abbastanza vicino a noi: la mitologia indù è vicina alla mitologia greca. Ad esempio Dyaus-pita è il nome della divinità più

rilevante, Dio Padre. In latino Juppiter o Giove. Dyaus-pita lo si trova anche in India. Anche Shiva e Dionisio hanno la stessa storia. Allora, il metodo è identificare questi punti in comune e poi cercar di allargare questi punti comuni, mettendo tra parentesi provvisoriamente i punti di scontro. E' una tattica per circoscrivere la difficoltà: in questi casi può esser utile. E, direi, anche nel dialogo interpersonale è spesso così che si deve fare. Trovare i punti comuni, partire da qui, allargare e poi, eventualmente, toccare i punti di contrasto.

Con lo Zen, il contrasto è diametrico. Non parlano di Dio, non parlano della persona, non parlano della vita eterna. Tutto strano! Tutto straniero! I primi gesuiti arrivati in Giappone dicevano: "E' tutto diabolico!" E, non di meno, come abbiamo visto, ci sono punti di contatto a livello spirituale, esistenziale. Quando si va al di là delle formulazioni, al di là delle dottrine c'è quella comunione di cui parla Pascal. C'è un'espressione di Pascal, pensatore francese, che dice: "L'homme passe infiniment l'homme". "L'uomo sorpassa infinitamente l'uomo!" E' paradossale ma è veramente importante. Solo a questo livello si può avere questo contatto.

Direi, anche sul piano interpersonale, indipendentemente dall'incontro interreligioso, c'è questa possibilità: quando tutti i punti comuni della fede o della vocazione non sembrano più sorgente di comunione, si può arrivare sino a questo livello esistenziale fondamentale. Ma il metodo per incontrare lo zen, al contrario del concordismo, è piuttosto il metodo che vediamo nella Lettera di San Pietro dove si dice: "Vi esorto come stranieri e pellegrini": lasciare il mio punto di vista personale e consentire a considerarmi come lo straniero nei confronti dell'altro. Ecco perché parlavo all'inizio dell'esperienza nei monasteri zen. E' difficile, ma importante lasciare un po' il proprio punto di vista pratico, per far l'esperienza d'essere straniero per l'altro. Invece di dire: "l'altro è uno straniero", mettendomi dal punto di vista mio, considerare se stesso come uno straniero rispetto all'altro.

Questo tipo di conversione è un po' come quella di cui parla Gesù nella Parabola del Samaritano. Il dottore della legge aveva chiesto: "Chi è il mio prossimo?" La domanda poteva avere come risposta: "Mio fratello". Poi si va un po' più lontano..... Alla fine uno non sarebbe più mio prossimo perché è lontano: ma questa è una prospettiva egocentrica. Gesù, alla fine della parabola chiede: "Chi si è mostrato prossimo?" (dell'uomo ferito). Dunque: è l'uomo ferito che è diventato il centro. E io mi sento più o meno prossimo di questo. Direi che nell'incontro interreligioso si deve fare una conversione di questo tipo! Non più dire: "Io sono un buon cattolico, capisco le cose così...." e poi quando vedo un musulmano, un indù, un buddista considerarli sempre più o meno lontani, difficili da capire.

Talvolta è importante dire: "Ho fiducia nella presenza di Dio in me, considero me stesso come straniero e metto al centro questo amico buddista. E vedo un po' come lui può considerarmi. Forse dovrei ancora un po' ripensare perché non ho ancora elaborato bene questa maniera di procedere, ma credo sia una pista importante da seguire! E' un po' rovesciare la problematica e non impostare tutto dal punto di vista nostro, ma, come il Vangelo ci domanda, spostare il centro e vivere questa conversione evangelica anche in questo campo. Bisognerebbe riflettere un po' di più su questo! Rispettare la differenza e non fare della differenza un motivo di esclusione. Abbiamo troppo spesso fatto così! Credo che dobbiamo fare esattamente il contrario! Avere fiducia e accoglienza è un atteggiamento benedetto!

Finisco con qualche considerazione molto pratica sul contesto attuale, partendo da un'esperienza un po' strana che ho avuto in un grosso monastero buddista in Giappone, del Buddismo Soto-Zen. Lì eravamo per due o tre giorni. Il primo giorno i capi ci hanno detto: "Venite, facciamo un dialogo!". Siamo entrati in una bella stanza. C'erano cinque bonzi con abiti molto belli, seduti e noi di fronte. Abbiamo fatto qualche domanda e loro hanno risposto in modo molto bello - tutto ciò che già sapevamo. Era un dialogo tutto rituale.

Il secondo giorno hanno detto: "Altro dialogo!" Io mi son detto: "Basta! Vado un po' a passeggio in montagna": Quando son tornato, gli altri monaci che hanno avuto la pazienza di andare per la seconda volta mi hanno detto: "Era tutto diverso! Perché non avevano più questo bell'abito, ma erano semplicemente come noi e ci hanno domandato: "Ma voi, monaci cristiani, come fate il vostro

aggiornamento? Perché da noi è difficile! E vediamo che la gente non pratica più! Come fate voi?" Erano inquieti per l'avvenire! Allora, in quel momento, il dialogo ha potuto agganciarsi in modo profondo perché avveniva intorno a questioni esistenziali. Non era più così un gioco di parole ma una domanda inquietante! Mi hanno riferito che si domandavano: "Noi abbiamo tante persone che cercano, intorno a noi! Noi abbiamo tante cose da offrire loro, per aiutarli. Ma, non c'è contatto! Il nostro linguaggio non passa. E ciò che loro dicono noi non capiamo bene. Vediamo che c'è come un abisso tra la nostra saggezza e la loro domanda. Come fare?"

Avviene la stessa cosa anche qui! Abbiamo una bella tradizione, c'è la gente che ha domande ma manca il contatto! E' diventato molto difficile. Direi, in un certo modo che il dialogo interreligioso, coi buddisti, o con altri è soltanto un allenamento per il dialogo coi nostri contemporanei. E' facile avere un dialogo interreligioso con altre persone religiose che, come noi, sono interessate alla vita spirituale. C'è già qualche aggancio, qualche possibilità anche se il buddismo è così diverso per realizzare un aggancio. Invece con persone che non hanno più religione è molto più difficile. Allora, direi, il lavoro dell'incontro è ancora abbastanza facile, è un allenamento, è una maniera di diventare più sciolti per poter eventualmente ascoltare la gente intorno a noi.

Ho sentito un giorno, uno che diceva "Per rendere conto della speranza che è in noi", come si dice nell'epistola di San Pietro, "bisogna tener conto dell'attesa dei nostri contemporanei. Prima di parlare della resurrezione, prima di parlare della speranza che abbiamo in noi, di cui viviamo, bisogna tenere in conto la loro attesa, la loro ricerca e se possiamo agganciare la nostra domanda alla loro, come il testo di un bonzo che dice: "Cerco il tesoro del Buddha che espande la tua interrogazione" Ecco il tesoro! E possiamo avere un contatto con questa domanda, con questa ricerca piuttosto confusa ed incerta, questa ricerca di Dio, della felicità. Se possiamo agganciarci a questa domanda allora forse possiamo aiutarli.

Mi sembra che lo scopo del dialogo sia anche lì! E' incontrare Dio nella gente che cerca forse dolorosamente il senso della vita. Se possiamo avere un contatto con loro, come l'abbiamo coi buddhisti, allora forse possiamo veramente continuare il nostro cammino di cristiani. Al di là delle grandi differenze, anche delle incompatibilità, rimanere presenti a questa ricerca nella preghiera, con uno spirito di grande accoglienza e di grande benevolenza. Ecco ciò che auspico!

A una DOMANDA sulla ricerca dell'essenziale:

Per noi cristiani, se fissiamo, guardiamo il crocefisso, crediamo in ciò che ci ha dato, crediamo nella resurrezione, questo vuol dire accettare le prove che Dio ci manda.....L'essenziale per un monaco Zen come lo vado ad incontrare? Mi sembra siano due religioni così differenti lungo il loro cammino che non può bastare un'accoglienza dell'altro...Ciò che un monaco Zen cerca è di rifare l'esperienza del Buddha il quale ha avuto questo risveglio potendo così vedere tutto il mondo nella sua realtà: nella sua bellezza, nella sua sofferenza. E, dunque, tutto il cammino interno, di meditazione, di asceti è per purificare il cuore, per arrivare a questo risveglio. Ed allora si è in contatto con tutto il mondo. Noi cristiani crediamo a questo risveglio di Gesù, che s'è risvegliato dalla morte nella resurrezione e proviamo anche noi a fare il medesimo cammino passando dalla morte quotidiana per ritrovare ogni mattina, se si può dire, il risveglio in Lui. Non bisogna esagerare ma si può trovare qualche similitudine. Se non che, per i buddhisti, non si tratta di credere a queste cose ma di verificarle. Il nome di Buddha significa "Risvegliato". Nel mondo buddhista, , bisogna verificare tutto personalmente. Per i buddhisti la fede è soltanto provvisoria: fintanto che non fate voi l'esperienza, occorre credere. E' stato detto che Buddha ha vissuto così e fatto così: va bene! E' interessante. Credete ma, soprattutto, verificatelo personalmente. Per noi le cose stanno diversamente.

Una DOMANDA: E' di moda nel mondo occidentale fare meditazione yoga come aiuto alla preghiera cristiana. Lei che ne pensa? E' di aiuto o è solo un esercizio per cui si impara a respirare in un certo modo e a fissare più facilmente l'attenzione?

RISPOSTA: Sì, le tecniche possono essere d'aiuto e bisogna esser riconoscenti che di fatto troviamo lì, in questa tradizione spirituale, un aiuto che si può utilizzare. Come, durante tutta la storia della chiesa si è utilizzata la filosofia greca o tante altre cose. Siano benvenute! Ma non sono

essenziali! Si può continuare il proprio cammino di preghiera senza nessun “rinforzo”. Ciò che può esser interessante, ed è un po' il mio cammino, è non soltanto prendere questa tradizione come un aiuto ma piuttosto come un'occasione d'essere in comunione con i buddhisti. E dunque, se io faccio la meditazione zen non lo faccio per il mio profitto spirituale ma per la comunione con tutti gli esseri. Vorrei rispondere così: non si tratta di utilizzare, perchè questa sarebbe una maniera un po' dispregiativa: così come si importano le banane che provengono da là, si prendono questi usi per il nostro consumismo. La meditazione non è un elemento da consumare. E' piuttosto una realtà molto diversa da incontrare!

A una **DOMANDA CIRCA IL MODO DI CONDURRE A CRISTO** chi ancora non lo conosce e di evitare l'odierno pericolo del relativismo.

Secondo me, l'immagine più forte per testimoniare Gesù, si trova nel Vangelo dove si racconta la parabola della donna che ha perso delle monete. Le cerca in ogni dove e le ritrova. Va incontro ai propri amici e dice loro: "Ho trovato le mie monete!": tanta è la gioia di questo ritrovamento. Questa è l'evangelizzazione! Non è un dovere. E' una gioia! Talvolta ho sentito missionari predicare come per dovere. Se siamo serenamente pieni della gioia del Vangelo, non occorrono tante parole: appare! Così diceva quel monaco che aveva visto la gioia sul viso dei monaci. E poi, forse, ritornato in Giappone avrà cercato nel Vangelo chi è questo Gesù. Credo che questo metodo sia più profondo ed importante! Ma, dipende un po' dalle diverse vocazioni. C'è la vocazione a parlare e si diviene domenicano, si tengono delle prediche belle ed importanti. Se un monaco ha la vocazione al silenzio, avrà contatti meno espressivi a parole. Credo che non si debba aver troppa paura del relativismo. Quando si entra in relazione, le cose sono relativizzate. All'opposto, l'alterità altera la persona che s'incontra, non si può avere contatti con gli altri senza esser cambiati. Questo non è male, purchè si abbia una fede profonda.

C'è un rischio nel relativismo ma esser bloccato per timore del relativismo è un altro rischio. Dunque, bisogna avere l'equilibrio; vale a dire: dobbiamo fare di tutto per evitare il relativismo, ma non perdere occasioni d'incontro. E l'incontro può esser utile anche dal punto di vista del Vangelo
DOMANDA: molti dicono che il buddhismo non sia una religione ma una filosofia di vita.
RISPOSTA: è una domanda molto interessante. Noi utilizziamo la parola “religione” nella nostra tradizione occidentale in un determinato senso e diciamo che il giudaismo e l'islam sono una religione. Ma la parola religione è anche una maniera per spiegare ciò che è per noi totalmente essenziale. Ci sono trecentocinquanta milioni di buddhisti per i quali questa dottrina, questa pratica, piuttosto, del buddhismo è la cosa più importante, è una ragione di vita, anche se non si può dire sia una religione nel senso che noi diamo di solito alla parola religione. Credo sia importante rispettare le altrui fedi altrimenti si fa discriminazione.

INTERVENTO: per la conversione è importante spostare il centro E' bella la sua conclusione: è un esercizio di conversione il cercare di mettersi in dialogo con tutti. Ma anche con le persone più vicine perchè il tema della verità è sempre difficile. Anche se è una persona che vive con me è sempre un'avventura incontrare l'altro.

RISPOSTA La modalità dell'incontrare persone di altre religioni è la stessa cosa dell' incontrare la propria sorella. Non è cosa per specialisti capaci di effettuare un incontro col buddhismo. Il dialogo interpersonale od interreligioso è lo stesso movimento: tutto deve partire dal cuore, se vuol esser serio. Perciò, tutti siamo invitati ad incontrare gli altri, di qualsiasi altra religione o di altra filosofia siano.

MISSIONE MONASTICA E DIALOGO INTERRELIGIOSO IN HENRI LE SAUX

Le Saux è la punta di diamante dell'incontro tra cristianesimo ed induismo, nessuno ha mai penetrato il cuore della spiritualità indù come lui.

Le Saux è stato ed è un padre spirituale del dialogo interreligioso tra cristianesimo ed induismo. Della necessità che ci sia una fecondazione reciproca tra le due spiritualità, tra le due filosofie. [Attenzione, però, non dico che sia facile, o che sia possibile in ogni ambito].

Però, anche se non è facile. Io sono convinto, per esempio, che dopo che il messaggio di Gesù è stato riletto attraverso l'ebraismo, attraverso il mondo greco, attraverso la cultura latina, ora è arrivato il momento che il messaggio di Gesù venga riletto attraverso la mistica e l'ascesi dell'India.

Da questo punto di vista, la vicenda di Henri Le Saux, che da monaco benedettino e prete cattolico si è fatto samnyasin insieme agli indù è paradigmatica. È un modello di riferimento che ha fatto scuola.

La sua, cioè, è stata un'esperienza sicuramente unica, che però rimane come un esempio che ciascuno di noi, se sente questa sensibilità, questa attrazione per l'India, può, a modo suo condividere.

E prima ancora di raccontare meglio chi è Henri Le Saux mi piacerebbe ribadire che il suo percorso umano, spirituale e teologico è fondamentale proprio perché che il cristianesimo del terzo millennio ha un enorme bisogno di testimonianze, e di esempi innovativi come il suo.

E per quanti problemi dogmatici possa sollevare un'esperienza trasversale, senza confini netti come la sua, la **chiesa** universale, non soltanto quella indiana, può trarre stimoli fecondi dalla sua vicenda.

E questo perché, come dicevo, il messaggio cristiano e la spiritualità cristiana si devono in qualche modo rinnovare, anche nello stesso ambito occidentale; perché il Vangelo si deve incarnare in Asia, si deve inculturare in Oriente, e non può fermarsi per sempre alla sua identità semitica e greco-romana.

E poi è necessario andare incontro a quei tanti cristiani che si sentano attratti dall'India, dallo yoga. A quelle persone che sentono che la loro verità vibra con quelle corde.

Quindi io stasera racconterò brevemente la vita di Le Saux, riassumerò i passaggi fondamentali della sua esplorazione della mistica indiana – e lo faccio appunto attraverso i capitoli del mio libro – e poi per capire meglio ed ascoltare direttamente l'autore, leggerò alcune sue frasi significative ed emblematiche.

VITA

Chi era Henri Le Saux?

Le Saux nacque nel 1910 a San Briac in Bretagna. A 11 anni entrò in Seminario. Nel 1925, mentre la madre rischiava di morire di parto, pregando per la sua salute fece voto di dedicarsi alla vita religiosa dovunque il Signore avrebbe voluto.

Quindi a 19 anni entrò nel monastero di Kergonan e a 25 si fece sacerdote. Al di là dell'interruzione durante la guerra, visse sempre in monastero dove ebbe incarichi importanti, tra cui l'insegnamento di Storia della Chiesa, il bibliotecario e l'aiuto del maestro di cerimonie. Scrisse anche un saggio rimasto inedito "Amore e Saggezza"...

Però Le Saux, per quanto stesse bene nel suo monastero (parlava di pace gregoriana), già dai primi anni Trenta sognava di trapiantare la tradizione monastica benedettina in India. Viene a sapere, tramite il vescovo indiano Mendonca, che un altro francese, Jules Monchanin, ha il suo stesso sogno. Gli scrive, si mette d'accordo con lui, e il 14 agosto del 1948, pieno di entusiasmo, parte per l'India.

Le Saux, appena arriva, si rende subito della preparazione teologica e filosofica del compagno, e si sorprende anche delle sue aperture teologiche. Tanto è vero che quando pochi anni dopo Monchanin iniziò a rimproverarlo, perché gli sembrava che parlasse con troppo entusiasmo dell'induismo, Le Saux gli

rispose:“ma come? sei tu che mi hai insegnato la relatività di certi dogmi, dei riti.. e adesso mi rimproveri?”.

Fatto sta che Le Saux, rispetto al compagno, aveva un atteggiamento più curioso, più mimetico nei confronti della mistica indù. E lo stesso Monchanin, in fondo, ne è un po' responsabile, perché proprio lui lo ha accompagnato per la prima volta all'ashram di Ramana Maharishi... e mentre Monchanin dirà: “in questa bella coscienza serena non c'è un atomo di cristianesimo”, Le Saux rimane folgorato, anche se critica una certa riverenza troppo ostentata...

E rimane folgorato anche perché l'ashram di Ramana è ai piedi di Arunachala, una delle montagne più sacre dell'India, e Le Saux, che dapprima era titubante, dopo aver soggiornato nelle sue grotte, vive la svolta della sua vita. Perché dirà che in quelle grotte ha provato un'esplosione di pace come mai prima, e vorrebbe persino rimanere lì per sempre, anche se poi non lo fa.

Quindi grazie a Ramana Maharishi e a questa montagna, Le Saux fa una prima esperienza della mistica dell'advaita vedanta. Anzi possiamo dire che Le Saux conosce direttamente la mistica di Shankara (il più importante filosofo dell'India insieme ad Abhinavagupta), perché Ramana si è poi riconosciuto in Shankara.

Ovverosia Le Saux si convince che bisogna mettere da parte ogni rito e dedicarsi alla contemplazione nonduale del Sé, l'*advaita* appunto.

E quindi Le Saux entra in una crisi profondissima, perché sa bene che questa dottrina dell'*advaita* è in contraddizione con il cristianesimo, perché relativizza i suoi dogmi, i suoi sacramenti, e, soprattutto, non si sa bene come rappresentare la differenza ontologica tra l'uomo e Dio. Cioè l'alterità del divino rispetto al mio Sé, al mio centro interiore.

Abhishiktananda ha vissuto questa lacerazione interiore enorme per vent'anni.

È arrivato persino ad invocare la morte, perché non sapeva più chi egli fosse e cosa fosse diventato... non riusciva a mettere insieme quelle che erano diventate le sue due fedi: quella cristiana di provenienza e quella indù di adozione.

Sapeva che, per varie ragioni, non poteva più vivere con Monchanin, anche perché da monaco benedettino che era, cioè improntato alla stabilità, ora si sente attratto verso il monachesimo itinerante dei *samnyasin* (anche se non sarà mai un *samnyasin* nel modo duro e puro in cui viene praticato in India, almeno da alcuni). Vivrà anche per dei lunghi periodi in un eremo nell'Himalaya, alternando però con la partecipazione a conferenze, incontrando amici.

In ogni caso Le Saux, nella sua fase itinerante, da *samnyasin*, fece tutta una serie di conoscenze e di importanti amicizie indiane. Tra cui Aurobindo; anche se non riuscì a frequentarlo, il dottor Metha,

che era una specie di mistico che era stato anche medico di Gandhi; Sri Hari Wench Harilal Poonja, un mistico legato a Ramana Maharishi. Ebbe anche un guru indiano Gnanananda.

Io nel mio libro ho dedicato nei capitoli specifici a questi personaggi.

Ovviamente gli insegnamenti di quasi tutti questi maestri indiani, ribadivano l'*advaita*, e quindi la meditazione nonduale, estremizzando la sua crisi interiore.

In ogni caso, grazie alla scelta del samnyasin, Le Saux è entrato nello spirito dell'India come nessun altro Occidentale, mai.

Scriva libri, fa incontri ecumenici, compie un pellegrinaggio alle sorgenti del Gange con Raimon Panikkar, che fu il suo più grande amico (c'è un video nel quale, Panikkar ricordando l'amico si mette a piangere.... e comunque bisognerebbe andare ad analizzare quando Le Saux deve a Panikkar e quanto la teologia di Panikkar deve a Le Saux. Io ho l'impressione che con il suo genio neologistico (cioè inventa parole) Panikkar faccia spesso una sorta di rappresentazione teologico-concettuale dell'esperienze mistiche dell'amico. (Di cui possedeva i diari intimi).

Dal 1969 Le Saux entra in contatto con un seminarista francese che lo raggiunge nel 1972 e diventa suo discepolo: Marc Chaduc. (Tra l'altro

Chaduc è sparito, qualcuno pensa che sia annegato nel Gange, qualche altro che si sia ritirato in qualche grotta dell'Himalaya).

Con lui, al di là delle vicende legate a questa sparizione misteriosa, Le Saux fa anche l'esperienza del *guru*, cioè del maestro, della guida spirituale. E con l'arrivo di Marc inizia la fase finale della vita di Le Saux, quella più mistica e misteriosa. Perché insieme a Swami Chidananda (discepolo di Shivananda uno dei maestri indù più rinomati) Le Saux dà l'iniziazione al Samnyasa a Marc.

E che succede? Succede che Marc Chaduc fa delle esperienze mistiche anche più forti di quelle Le Saux...

per esempio dopo l'iniziazione di Marc, Le Saux lo lascia libero di vagare come tutti i samnyasin. Si ritrovano per caso in un tempietto sul Gange nella foresta (ci sono stato) e qui fanno insieme un ritiro spirituale. E durante questo ritiro Le Saux ferma l'esperienza mistica di Marc, che lo avrebbe condotto chissà dove.

Gli disse: "Fermati, torna indietro te lo chiedo io". Infatti scriverà poi che Marc ha accesso ad una zona di sacro che a lui è preclusa. Dopo tre giorni Le Saux va in città a prendere da mangiare, rincorrendo l'autobus gli viene un infarto, è il 14 luglio del 1973.

Questo infarto, misteriosamente, è il passaggio che lo fa entrare in uno stato mistico che lo accompagnerà fino alla morte che sopraggiunse il 7 dicembre. Vive

dei mesi debilitato, ma in uno stato di estasi costate che cercherà in qualche modo di descrivere nelle ultime pagine del suo diario. Queste pagine, appunto, sul piano teologico-dogmatico presentano certamente delle difficoltà, ma sono sicuramente un documento spirituale straordinario, perché è la prima volta che un cristiano parla, dall'interno della mistica indù.

Ed anche la prima volta che la mistica indù è riletta in chiave trinitaria.

I PROBLEMI

Bene, ora, dopo aver esposto la vita di Le Saux, mi sembrerebbe importante spendere due parole su quali le differenze irriducibili tra cristianesimo e mistica indù. Perché Le Saux queste differenze le ha veramente incrociate e riflettute, sofferte tutte.

Al primo posto metterei l'*advaita*, che però andrebbe capito meglio che cos'è. Anche perché nel mondo indù non c'è una comprensione univoca. Ma in genere significa a-dvaita, cioè non due, ovverosia, in soldoni, panteismo, monismo. Perdita della differenza ontologica. Perché sembra che tra l'uomo e Dio non ci sia più alcuna istanza.

Al secondo posto metterei l'*idealismo*. Perché la principale filosofia indiana, quella di Shankara, è idealistica in quanto il mondo è considerato irreali, senza nessuna consistenza. Il termine tecnico è *maya*.. e allora capite che persino l'incarnazione, il Cristo perdono realtà, valore.

Al terzo posto metterei lo *yoga*, che non fa problema tanto come tecnica ascetica, ma per la filosofia che ci sta dietro, quella *samkhya*, che richiama antiche eresie già affrontate dalla chiesa, come il manicheismo, il pelagianesimo, ma anche il quietismo.

Al quarto potremmo menzionare il *solipsismo monadico*, cioè la mancanza di un tu, dell'amore, lo spersonalismo. (diceva Monchanin: "L'India rende l'amore un assurdo". (sia quello verticale, se io sono Dio, sia quello orizzontale, se la persona è un nulla).

Al quinto punto direi una comprensione di Cristo e della Trinità adattata al contesto vedantico, cioè fin troppo apofatica. Non si può in verità dire nulla, perché è al di là, attiene al piano del *nirguna* (del non manifestato).

RAGIONI DEL LIBRO

Ecco io, in parte, ho scritto questo libro sicuramente per ricostruire la vita spirituale di Le Saux, ma anche, soprattutto, per affrontare, attraverso di lui, le questioni teologiche che ho elencato.

Anzi mi ha spinto anche la carenza di veri studi (se si escludono poche pagine, per esempio, di Jacques Dupuis) che analizzassero criticamente la mistica di Le Saux nelle sue implicazioni filosofiche e teologiche.

E al tempo stesso la filosofia e teologia dell'Occidente non si possono tirare indietro davanti a questa sfida rappresenta dall'India. Quello del confronto è davvero un passaggio epocale ed inevitabile. Da questo punto di vista Le Saux è la figura fondamentale, perché è il primo autore ed il più autorevole che affronta queste difficoltà.

STRUTTURA LIBRO

Ecco io nel decidere la struttura, l'indice, di questo libro mi sono fatto carico di questa sfida e della volontà di Le Saux di trovare una spiritualità mista tra cristianesimo ed induismo. Il libro è diviso in tre parti:

-nella prima ho indagato le fonti teologiche di Le Saux, cioè i suoi mistici cristiani di riferimento, che sono un po' la premessa del suo dialogo con l'India. E questi autori sono Jules Monchanin, (il suo compagno a Shantivanam), Gregorio di Nissa, i mistici renano-fiamminghi (Ekchart e Ruysbroeck), Teilhard de Chardin e Brahmabandhav Upadhyaya (quindi uno leggendo questo capitolo trova anche una sintesi delle loro visioni teologiche)

-la seconda parte è dedicata ai luoghi e agli incontri fatti da Le Saux in India, ma anche alla sua asceti, cioè allo yoga, e anche alla presentazione dell'*ashram* di Shantivanam. In queste pagine, in relazione ai luoghi, uno si può facilmente rendere conto di quanto

sia stata importante la montagna di Arunachala o il Gange per Le Saux.

Per quanto riguarda gli incontri, invece, si possono leggere in un capitolo solo, la vita e la spiritualità dei personaggi principali del neoindusmo: come Aurobindo, Ramana Maharishi, Poonja, Gnananda. Personaggi che Le Saux, come dicevo, ha frequentato personalmente.

-la terza parte è quella più teologica, forse è quella più difficile ed indigesta, ma è anche quella che, a mio avviso, serviva maggiormente. Perché un cammino mistico così difficile, così ambiguo, come quello vissuto da Le Saux, non va solo registrato, ma anche ricostruito e pensato, sia teologicamente che filosoficamente..

Quindi, ho cercato di mettere ordine a questa sezione teologica, approfondendo cinque temi, cinque capitoli:

nel primo, elenco in generali quali sono i problemi principali dell'incontro cristianesimo induismo; sia sul piano filosofico e teologico, e racconto la sofferenza di Le Saux, che per vent'anni non è riuscito a coniugare le due religioni, solo nell'ultimo anni di vita. si è un po' rasserenato...

il secondo capitolo è tutto dedicato alla cristologia, perché la figura di Cristo, come sottolineava anche Dupuis, è il vero problema.

il terzo spiega il suo ricorso alla teologia apofatica, cioè alla teologia negativa. Ovverosia a quella convinzione, che risale al neoplatonismo, secondo la

quale in verità non si può spiegare o rappresentare il mistero divino. E anche a questo riguardo va detto che eccesso di apofatismo si chiama relativismo..

Il quarto capitolo spiega quello che ritengo essere uno dei passaggi filosofici più significativi di Le Saux. Perché Le Saux, anche attraverso Monchanin, ha capito che il dialogo tra cristianesimo ed induismo sarebbe stato più facile non con il Vedanta di Shankara, che è il principale filosofo indiano, ma con il tantrismo, perché nel tantrismo non c'è idealismo ed il mondo è considerato attraversato dall'energia divina, e quindi c'è un concetto di spirito simile a quello che lui aveva incontrato in Teilhard de Chardin.

Il quinto elenca le varie interpretazioni possibili di questa esperienza mistica tra cristianesimo ed induismo, che qualcuno avvicina al neoplatonismo cristiano, altri all'esicasmò. Altri leggono in chiave prettamente indiana..

In fondo ognuno di voi, può cercare una sua chiave di comprensione..

FRASI

Vi leggo alcune frasi di Le Saux;

sia per comunicarvi direttamente, il suo spirito direttamente, sia per farvi toccare con mano le problematiche da lui affrontate, sia perché così anche voi potete farvi un'idea della sua mistica:

PREGIO DEL LIBRO

In sostanza, per concludere, se questo libro ha un pregio, è proprio quello di non dare solo una rappresentazione storica, geografica, teologica e finanche mistica dell'avventura spirituale di Le Saux in India, ma soprattutto di far capire quali sono i problemi che incontra il messaggio cristiano incrociando la cultura indiana. Ma anche, ovviamente, qual è l'arricchimento che può conseguire da questo matrimonio tra Oriente ed Occidente, come diceva Bede Griffiths, il successore di Le Saux a Shantivanam.

E poi è importante perché ci sono tanti giovani, tante persone, anche molti cristiani, che vanno in India, che sono attratti dallo yoga, dal buddhismo. E veramente spesso ci vanno con una grande superficialità, proprio perché non sono passati attraverso maestri come Le Saux, come Monchanin, come Griffiths, che possono fungere da discernimento.

Ecco, mi sento di poter dire che una persona che avesse la pazienza di leggere tutto questo libro, va in India avendo in mente un quadro generale certamente molto più chiaro.

Quindi non ci sono al momento sintesi o soluzioni alle grandi questioni sollevate da le Suax. È un processo di studio che durerà ancora molto lungo. Ma leggere e cercare di rivivere il sentiero mistico

percorso da Le Saux è sicuramente una grande avventura.

Grazie

Il trappista Thomas Merton (1915-1968), pioniere del dialogo interreligioso monastico

Milano, Monastero San Benedetto
16 gennaio 2012

La vita è fatta di incontri. Un vero incontro stimola domande e risposte ... Un incontro personale vero non porta solo una conoscenza dell'altro ma anche una più profonda comprensione del proprio io¹.

Thomas Merton

Introduzione

Avvicinarsi alla figura di Thomas Merton (1915-1968), monaco trappista dell'abbazia statunitense di Gethsemani, nel Kentucky, è come avvicinarsi a una montagna. Ci si può avvicinare, e poi addentrare, attraverso molti e differenti sentieri, che in diversi punti si intersecano. Noi questa sera cercheremo di percorrere insieme solo uno di questi sentieri, consapevoli però che in esso confluiscono e con esso si intersecano tanti altri sentieri che si intrecciano sulla "montagna Merton": il sentiero del Merton monaco, alla ricerca di nuove vie per una vita spirituale più umana e una vita monastica più autentica; quello del Merton scrittore, alla ricerca di un dialogo vero e trasparente con il mondo; quello del Merton poeta, esploratore in profondità del cuore dell'uomo; quello del Merton profeta, cantore di un "vivere alternativo"² in risposta alle esigenze radicali del vangelo, della giustizia e della pace.

Il sentiero che percorreremo stasera è quello che si addentra nella "foresta interreligiosa" che è cresciuta sulla "montagna Merton": una foresta che è una vera e propria trama di *relazioni* – sì, innanzitutto relazioni – di un uomo, di un monaco, che ha via via compreso, nella maturità del proprio cammino umano e spirituale, che l'identità del monaco non è quella di essere un solitario ritirato dal mondo, isolato, preservato dalle angosce e dalle gioie degli uomini, ma di essere, nella solitudine della vita monastica, un "ricercatore in zone che altri non hanno la possibilità di visitare", un "esploratore" per gli altri, "chiamato a esplorare un'area deserta del cuore dell'uomo in cui le spiegazioni non bastano più, e nella quale si impara che solo l'*esperienza* conta". E dunque, come il cristianesimo "è la prova e l'*esperienza* della vita eterna"³, così "la vita contemplativa è ricerca di pace, non in una vuota e negativa chiusura dei sensi al mondo, ma nella sincerità dell'amore"⁴, dunque in un'*esperienza* vitale di relazione. Di conseguenza il monastero diviene luogo simbolico particolare di una presenza universale al mondo:

¹ MERTON 1994, p. 21.

² Cf. MERTON 1994.

³ MZ, p. 47.

⁴ Cf. TH. MERTON, "Lettera sulla vita contemplativa", in MONTANARI 2007, pp. 80, 83.

Il mio monastero non è la mia casa. Non è un posto dove io abbia messo radici o fissato la mia dimora stabile su questa terra. Non è un ambiente dove io possa prendere coscienza di me stesso come individuo, ma piuttosto un luogo dove io mi ritiro dal mondo che pure rimane per me oggetto di interesse, per poter *essere presente ovunque* mediante il nascondimento e la compassione⁵.

Mediante una tale apertura di orizzonti, che dal monastero di Gethsemani si dilatavano ai confini – geografici, culturali e spirituali – del mondo, unita a un’intelligenza rara e umile insieme, a un vivo interesse per lo studio e a una naturale predisposizione alla scrittura e ai contatti epistolari, Thomas Merton arrivò a sviluppare un dialogo intenso e profondo con molti credenti e studiosi di altre tradizioni religiose, tessendo con essi relazioni di amicizia intense e durature. Lo testimonia bene il suo ricco epistolario⁶.

Questo il primo elemento, essenziale, da sottolineare qualora si voglia delineare lo *stile* dialogico di Merton: un dialogo che si realizza, e nello stesso tempo tende, a un incontro preciso, concreto, con l’altro, per ascoltare le ragioni profonde della sua vita e della sua fede, nella consapevolezza che queste possono essere fonte di arricchimento per la propria vita e per la propria fede. In questa prospettiva, “la condivisione della visione di altre tradizioni può arricchire la propria fede svelando aspetti trascurati o sottovalutati di ciò che significa essere pienamente uomini”⁷.

Prima che il concilio Vaticano II volgesse le menti e i cuori dei cattolici verso i territori del dialogo interreligioso, Merton raggiungeva dunque, attraverso il dialogo e l’amicizia, i praticanti dell’induismo e del buddhismo, i fedeli dell’islam e dell’ebraismo. E queste non erano rapide incursioni nei territori spirituali loro propri, bensì avventure della mente e dello spirito che lo impegnarono, sia esistenzialmente che teologicamente, in ardite questioni quali la metafisica, l’epistemologia, la contemplazione. Il decennio 1958-1968 fu, nella vita di Merton, una vera e propria “cattolicità esplosiva” – come l’ha definita l’amico Donald Allchin –, caratterizzata da una vitalità intellettuale eccezionale. Ma quest’esplosione fu “un’esplosione del tutto speciale, che non ha equivalenti esatti nel mondo della fisica. Fu un’*esplosione non disintegrante*, i cui effetti furono costruttivi e non distruttivi”⁸.

Alla ricerca della propria identità monastica attraverso il dialogo interreligioso

Ma forse, ancor prima di questo e alla base di questo, vi è una consapevolezza che ci conduce a riconoscere in Thomas Merton non semplicemente un pioniere del dialogo interreligioso in generale, ma più specificamente un pioniere del dialogo interreligioso *monastico*. Scriveva Louis – questo il nome monastico di Thomas Merton – nel suo diario nel 1964:

⁵ Prefazione all’ed. giapponese di TH. MERTON, *La montagna dalle sette balze*, cit. in NOUWEN 1990, p. 67.

⁶ Cf. APEL 2006.

⁷ P. F. O’CONNELL, s.v. “Interreligious Dialogue”, in SHANNON, BOCHEN, O’CONNELL (eds.) 2002, p. 222.

⁸ ALLCHIN 2003, p. 113.

L'Asia, lo zen, l'islam, eccetera, tutte queste cose stanno insieme nella mia vita. Sarebbe una follia per me tentare di creare una vita monastica per me stesso escludendo tutte queste cose. *Sarei meno monaco*⁹.

In altri passi dei suoi scritti troviamo dichiarazioni chiare, che vanno nella medesima direzione, riguardo al suo desiderio di imparare dalle tradizioni spirituali orientali. Primi, in ordine di importanza, anche se ultimi in ordine di tempo, gli appunti per un documento da presentare a Calcutta nell'ottobre del 1968:

Io parlo come monaco occidentale che è in primissimo luogo interessato alla propria vocazione e dedizione monastica ... Sono venuto come pellegrino, desideroso non di raccogliere informazioni o "fatti" sulle altre tradizioni monastiche, bensì di abbeverarsi alle antiche fonti della concezione e dell'esperienza monastica. Io non cerco solamente di saperne di più in fatto di religione e di vita monastica, ma di *fare di me stesso un monaco migliore e più illuminato*¹⁰.

Ecco qui il punto: il dialogo, il confronto con altri mondi culturali e altre tradizioni spirituali è sentito da Merton come insito, essenziale, connaturale alla vita monastica stessa. Non un di più, un elemento accessorio e stravagante, ma parte integrante di quel cammino di dilatazione del cuore attraverso cui il monaco tende alla perfezione, mai raggiunta, dell'amore (cf. *Regola di Benedetto* Prol.). Tra gli aspetti che caratterizzano e motivano l'interesse di Merton per l'oriente, dunque, il primo sarebbe a ragione quello di un *rinnovamento* della vita monastica¹¹. Nella stessa bozza di documento da presentare a Calcutta nel 1968, Merton scrive:

A mio giudizio siamo arrivati oggi ... a un grado tale di maturità religiosa per cui è dato a qualcuno di poter attingere alla disciplina e all'esperienza diciamo indù o buddhista, pur rimanendo del tutto fedele al proprio impegno cristiano e monastico. Credo anzi che alcuni di noi abbiano bisogno di una tale esperienza per migliorare la qualità della loro vita monastica, e anche per contribuire più validamente al rinnovamento monastico all'interno della chiesa occidentale¹².

Tale rinnovamento è dunque da intendersi bene: non un astratto rinnovamento delle sue forme e delle sue pratiche ascetiche, bensì un approfondimento della vita spirituale del monaco a contatto con le ricchezze spirituali sviluppate negli altri monachesimi. Come ha osservato acutamente l'amico monaco benedettino Jacques Leclercq, infatti, il viaggio in Asia "era stato preparato da trent'anni di letture e anche di studi. Tuttavia il suo fine rimaneva essenzialmente monastico, orientato verso la crescita interiore, non verso l'acquisizione di conoscenze che, in seguito, avrebbero

⁹ MERTON 1988, p. 62, cit. in THURSTON 1994, p. 132.

¹⁰ TH. MERTON, "Esperienza monastica e dialogo est-ovest", in *DA*, pp. 279-280.

¹¹ Cf. THURSTON 1988.

¹² TH. MERTON, "Esperienza monastica e dialogo est-ovest", in *DA*, p. 280.

potuto essere utilizzate nel dialogo con i non cristiani. Merton lo dice parecchie volte: egli è alla ricerca di ciò che è bene ‘per lui’¹³.

Parlando alcune settimane più tardi a Bangkok, di fronte a un uditorio monastico, Merton concludeva il suo intervento affermando senza esitazione che i valori monastici dell’oriente potevano costituire un complemento del monachesimo cristiano occidentale:

Una volta penetrati attraverso il distacco e la purezza del cuore nel segreto più profondo della nostra comune esperienza, si raggiunge una libertà che nessuno può toccarci ... Da qualche parte, dietro al nostro monachesimo come dietro al monachesimo buddhista, c’è la certezza che questo genere di libertà e di trascendenza è raggiungibile ... Io, come monaco – e penso anche voi, come monaci – possiamo affermare concordemente di ritenere che questa sia la cosa più profonda ed essenziale della nostra vita, e che è perché crediamo in questo che ci siamo dedicati al genere di vita che stiamo conducendo. Io credo che il nostro *rinnovamento* consista precisamente nell’approfondire quanto più possibile questa comprensione di ciò che è più reale. E credo che l’apertura al buddhismo e all’induismo, a queste grandi tradizioni asiatiche, sia per noi un’occasione meravigliosa per capire meglio la potenzialità delle nostre tradizioni perché, da un punto di vista naturale, quelle asiatiche sono andate molto più in profondità delle nostre. Il poter combinare le tecniche naturali, le grazie e le altre cose che si sono manifestate in Asia con la libertà cristiana del vangelo dovrebbe come minimo condurci tutti a quella libertà piena e trascendente che è al di là delle mere differenze culturali, degli elementi esteriori¹⁴.

A pochi giorni dalla partenza per il suo viaggio in Asia, l’ultimo della sua vita, in una lettera circolare agli amici Merton presentava l’esperienza che l’avrebbe messo “in contatto con il monachesimo buddhista” come “una cosa affatto fuori del comune nella vita monastica”¹⁵. Il dialogo fa parte della ricerca del proprio vero sé, come amava dire Merton alla scuola del linguaggio zen, cioè della propria identità umana e monastica. I suoi scritti mostrano come egli abbia compreso e vissuto che la scoperta del proprio vero volto – un’altra espressione presa dallo zen – coincidesse con il processo proprio della ricerca di Dio e della ricerca dell’“altro”. L’itinerario spirituale di Merton lo condusse a un sorprendente senso di unità e interezza in cui egli riconosceva delle interconnessioni profonde, radicali tra il proprio io, Dio e l’altro.

E, cosa sorprendente che forse non ci si aspetterebbe, questo itinerario di profonda esposizione e interconnessione con mondi spirituali lontani da “casa”, alla fine non solo non lo condussero a perdersi lontano, bensì lo ricondussero a “casa”, lui stesso più ricco e abitato dal desiderio di arricchire i suoi fratelli. Questo d’altronde era chiaro in lui fin dalla vigilia della sua partenza, quando nel suo diario annota: “Parto con lo spirito completamente aperto ... La mia speranza è

¹³ LECLERCQ 1978, p. 49.

¹⁴ TH. MERTON, “Marxismo e prospettive monastiche”, in *DA*, pp. 307-308.

¹⁵ TH. MERTON, “Lettera circolare del settembre 1968 agli amici”, in *DA*, p. 261.

semplicemente di godere del lungo viaggio, di profittare, di imparare, di cambiare, forse di trovare qualcosa o qualcuno che mi aiuti a progredire nella mia ricerca spirituale”. Ma subito dopo aggiunge: “Resto un monaco di Gethsemani”¹⁶.

Nel suo *Diario asiatico*, il 18 novembre egli scriveva da Calcutta:

Il Gethsemani mi manca per molte cose. Non ho affatto intenzione di “lasciare” così, semplicemente, il Gethsemani. È il mio monastero, e lo starmene lontano mi ha dato modo di vederlo in un'altra luce e di amarlo di più¹⁷.

Da New Delhi, dieci giorni prima, il 9 novembre 1968, Merton faceva inoltre agli amici una confessione:

I miei contatti con i monaci asiatici sono stati fruttuosi e remunerativi. Ho la sensazione che ci intendiamo molto bene ... È di un valore inestimabile il contatto con persone che hanno effettivamente dedicato tutta la vita al duro compito di addestrare la propria mente ... Sono sicuro che questi incontri sono benedetti da Dio, e spero che da essi venga fuori un beneficio reciproco. Spero anche di potermi portare al monastero un po' di questa sapienza asiatica con cui ho ora la fortuna di entrare in contatto ... Nei contatti con questi miei nuovi amici trovo consolazione nella mia fede in Cristo e nella sua continua presenza¹⁸.

Il dialogo “esplorativo” in profondità

Nella sua concreta prassi di dialogo e nelle sue considerazioni e riflessioni su di esso, Merton ci ha offerto un modello di dialogo che uno studioso ha felicemente definito “esplorativo” (*explorational*)¹⁹. A differenza del dialogo funzionale a uno scopo portato avanti da rappresentanti delegati delle diverse religioni, quale è quello ufficiale, il dialogo esplorativo indica un dialogo aperto, che avviene tra uomini spirituali a livello personale non ufficiale, con limitati obiettivi, o addirittura nessuno. In un saggio specificamente dedicato a “Contemplazione e dialogo”, Merton sottolinea e delinea “lo speciale contributo che la vita contemplativa può portare al dialogo, non soltanto fra cristiani, ma anche fra essi e le antiche religioni orientali”; infatti era convinto che:

un dialogo veramente fruttuoso non può limitarsi a un cortese interesse diplomatico per le altre religioni e le loro credenze. Mira a un *livello più profondo*, nel quale le tradizioni religiose hanno sempre proclamato di dare testimonianza di una più alta e più personale conoscenza di Dio di quella contenuta nel culto esteriore e nelle formule dottrinarie ... Tutte le religioni riconoscono più o meno generalmente che questa profonda esperienza “sapienziale” – la si chiami gnosi, contemplazione, “misticismo”, “profezia”, o come si vuole – rappresenta il frutto

¹⁶ MERTON 2001, p. 420.

¹⁷ DA, p. 142.

¹⁸ TH. MERTON, “Lettera circolare di novembre agli amici”, in DA, pp. 290-291.

¹⁹ Cf. ALBIN 1998.

più profondo e più autentico della religione stessa. Tutte le religioni, quindi, tendono a un “massimo” di santità, di esperienza, di trasformazione interiore alla quale i loro credenti – o un’élite di credenti – aspirano nella speranza, per così dire, di incarnare nella loro vita i più alti valori spirituali nei quali credono. In parole povere, tutte le religioni aspirano a un’“unione con Dio”, e quest’unione è sempre definita in termini che hanno precise *analogie* con le esperienze contemplative e mistiche della tradizione cristiana, e particolarmente cattolica²⁰.

In tale dialogo in profondità, Merton riconosce un ruolo essenziale al contemplativo cristiano (non necessariamente o solamente il monaco, anche se questo si trova nelle condizioni più adeguate per vivere la dimensione “contemplativa” dell’esistenza). Continua e conclude Merton:

Finché il dialogo procede solamente sul piano della ricerca e dello studio oggettivo dei documenti, esso perderà la sua dimensione più essenziale. È qui che vediamo la necessità per il contemplativo cristiano di entrare nella discussione, alla sua modesta maniera, e così pure per il contemplativo non cristiano ... La funzione che i cristiani contemplativi devono svolgere è quindi, idealmente parlando, di grandissima importanza. Che oggi gli ordini contemplativi siano o no all’altezza del loro compito è tutt’altra questione²¹.

Di qui viene il monito di Merton agli ordini monastici occidentali:

Se qualcuno deve essere interessato alle tradizioni orientali, lo sono indubbiamente i religiosi degli ordini monastici occidentali ... Esaminando ... le grandi tradizioni contemplative dell’oriente e dell’occidente, si scoprirà che, per quanto differiscano talvolta fundamentalmente nella formulazione degli obiettivi e nella concezione dei metodi, ammettono tuttavia concordemente che le discipline spirituali possono cambiare radicalmente la vita dell’uomo, elevarla a un più profondo significato, a una più perfetta integrazione, a un più pieno adempimento, a una più completa libertà dello spirito ... Anziché diffidare delle tradizioni mistiche orientali, i contemplativi cattolici dopo il concilio Vaticano II dovrebbero essere in condizione di apprezzare la ricca esperienza accumulata in quelle tradizioni²².

La sua esperienza personale e quella dell’abbazia di Gethsemani, che si aprì progressivamente negli anni ’60 a contatti con “uomini esperti e pienamente qualificati a rappresentare tradizioni come il *raja* yoga, lo zen, il chassidismo, il buddhismo tibetano, il sufismo, eccetera”, portano Merton a riconoscere che

la questione dei contatti e delle effettive *comunicazioni* tra contemplativi di varie tradizioni non presenta più ostacoli molto grandi. Una piccola esperienza di

²⁰ TH. MERTON, “Contemplazione e dialogo”, in *MZ*, p. 177.

²¹ TH. MERTON, “Contemplazione e dialogo”, in *MZ*, p. 178, 184.

²² TH. MERTON, “Prefazione”, in *MZ*, pp. 5-6.

questo dialogo dimostra subito che questo è esattamente il livello di scambio ... più fruttuoso e più remunerativo. Mentre al livello delle formulazioni filosofiche e dottrinali si possono incontrare gravissimi ostacoli, è spesso possibile giungere a una comprensione veramente franca, semplice e soddisfacente confrontando relazioni sulla vita contemplativa, sulle sue discipline, le sue stravaganze, le sue ricompense. Infatti è tanto illuminante quanto stupefacente parlare con un buddhista zen giapponese e scoprire che si hanno più cose in comune con lui che con quei nostri compatrioti che si occupano poco di religione e che si interessano solo alle pratiche esterne del culto²³.

In quest'ultimo passo citato compare una parola chiave della concezione mertoniana del dialogo: **comunicazione**.

Tra queste persone [i monaci], se rimangono fedeli alla loro chiamata ..., comunicare è possibile al livello più profondo. Ma quella che avviene al livello più profondo non è comunicazione ma comunione. Senza parole. Al di là delle parole, al di là del discorso e al di là del concetto²⁴.

Di questo punto centrale ed essenziale nella pratica del dialogo, Merton tratta specificamente in una delle sue note nel documento da presentare a Calcutta nell'ottobre del 1968, presentando in maniera chiara il tipo di comunicazione necessaria al dialogo, costituita da "una specie di lingua franca dell'esperienza religiosa", che "permetterà discussioni di ogni genere sull'esperienza religiosa di tutte le tradizioni religiose". Vale la pena citare un ampio stralcio delle riflessioni mertoniane a riguardo:

Questo genere di comunicazione non potrà fare molti progressi se non sarà portato avanti da persone partecipi in una qualche misura della stessa illuminazione. È troppo ottimistico pensare che saranno proprio i monaci a offrire questo contributo? Spero di no ...

La **vera comunicazione a livello più profondo** è qualcosa di più del semplice condividere idee, concetti o verità formulate. Il tipo di comunicazione che è necessario a questo livello profondo deve essere anche "comunione" al di là del limite delle parole, una comunione di autentica esperienza condivisa non solo a livello "preverbale" ma anche "postverbale".

Il livello "preverbale" è quello della "preparazione" non enunciata, indefinibile, della "predisposizione" della mente e del cuore necessaria a ogni esperienza "monastica". Questo richiede, tra le altre cose, di "essere liberi dagli automatismi e dalla routine", nonché dai dettami esterni di tipo sociale, dalle convenzioni, dalle limitazioni e dai meccanismi che restringono la comprensione e inibiscono la sperimentazione del nuovo, dell'inatteso. Il tirocinio monastico non deve formare gli uomini secondo uno stampo rigido, bensì liberarli dai meccanismi abitudinari. Il monaco adatto a comunicare al livello che qui ci interessa non deve

²³ TH. MERTON, "Contemplazione e dialogo", in *MZ*, pp. 179-180.

²⁴ TH. MERTON, "La concezione monastica di Thomas Merton", in *DA*, pp. 274-275.

essere il pignolo osservante delle tradizioni esteriori, ma un esempio vivente della tradizione e della realizzazione interiore. Egli deve essere spalancato alla vita e alle nuove esperienze, poiché ha già utilizzato completamente la propria tradizione ed è andato al di là di essa. Questo gli permetterà di avvicinare un'altra tradizione, apparentemente lontana ed estranea, e di trovare un terreno comune di intesa verbale con essa.

Il livello postverbale sarà quindi, al meno idealmente, quello in cui i rappresentanti di due tradizioni si incontrano al di là delle loro parole e della loro intesa, nel silenzio di un'esperienza ultima che molto probabilmente non avrebbe avuto luogo se essi non si fossero incontrati e non avessero parlato...

Questo io chiamerei "comunione". Ed è qualcosa che il più profondo del nostro essere invoca a gran voce, qualcosa per cui nemmeno gli sforzi di tutta una vita sono sufficienti²⁵.

Come ha ben sintetizzato Jacques Leclercq, infatti, "in questi incontri umani, in queste conversazioni, ciò che non è detto è più importante di ciò che si esprime"²⁶.

Un'altra dimensione dello stile dialogico di Merton è che, nella sua esplorazione delle spiritualità altrui, fu uno *sguardo dall'interno* su di esse, una prospettiva volta alla *partecipazione*. Questo risulta chiarissimo dalle parole autobiografiche che egli scrisse come prefazione al suo volume *Mistici e maestri zen*:

L'autore ha tentato non soltanto di studiare quelle tradizioni freddamente e obiettivamente dall'esterno, ma anche si è sforzato di partecipare, almeno in una certa misura, ai valori e alle esperienze che contengono. In altre parole, non si è limitato a parlare di esse senza farle, per quanto possibile, "sue proprie"²⁷.

Sebbene lui stesso fosse consapevole che tale "prospettiva dall'interno" (*insider perspective*) fosse irraggiungibile per un esterno, tuttavia la tensione è palpabile in tutti i suoi scritti e in tutte le sue lettere "interreligiose", nelle quali – afferma Jim Forest – è percepibile il "dono che Merton aveva di scrivere alle persone dall'interno quasi della loro pelle"²⁸. Questa notevole percezione intuitiva dell'altro, del suo cuore, della sua fede, è peraltro provata dalle risposte offerte da persone di altre fedi con cui Merton ebbe rapporti intensi.

Questa partecipazione all'esperienza spirituale dell'altro, secondo Merton, è possibile perché l'esperienza esce in qualche modo fuori, eccede le strutture religiose, che possono eventualmente mostrarsi anche incompatibili tra loro. Non si tratta dunque affatto di abbandonare la propria religione, bensì di "sperimentarla", di farne esperienza in profondità, fino al punto di trovarsi liberi dalle strutture, pur

²⁵ TH. MERTON, "Esperienza monastica e dialogo est-ovest", in *DA*, pp. 282-283.

²⁶ LECLERCQ 1978, p. 50.

²⁷ TH. MERTON, "Prefazione", in *MZ*, p. 6.

²⁸ FOREST 1996, p. 30.

restando dentro di esse. E, liberi così, ci si può accostare all'esperienza spirituale dell'altro²⁹. Così si esprime Merton a proposito:

Non è difficile scorgere il valore tutto particolare di un dialogo e di uno scambio tra coloro che nelle varie religioni cercano, attraverso una trasformazione della coscienza religiosa, di afferrare l'essenza ultima delle rispettive fedi ... Anche laddove esistono differenze inconciliabili di dottrina e di formule di fede, possono esserci analogie e somiglianze rilevanti nel campo dell'*esperienza* religiosa ... Le diversità culturali e dottrinali *devono* rimanere, ma esse non invalidano l'effettiva qualità delle analogie esistenziali ... A livello esistenziale di esperienza e di maturità spirituale è possibile giungere a contatti effettivi e importanti, e forse andare anche molto al di là³⁰.

Un ultimo elemento che sta alla base e caratterizza l'apertura di Merton all'altro e alla sua spiritualità è il riconoscimento della *mutua interdipendenza* tra gli esseri, convinzione che il contatto con lo zen ha rafforzato. *Nessun uomo è un'isola*: questo il significativo titolo, preso da un verso del poeta inglese John Donne, di un suo libro del 1955, in cui dimostra come "ogni uomo è una parte di me, perché io sono parte e membro del genere umano"³¹. Commovente in questo senso è l'epilogo del discorso fatto a braccio alla conferenza di Calcutta dell'ottobre 1968:

Noi non stiamo per scoprire una nuova unità. Stiamo semplicemente riscoprendo una vecchia unità. Miei cari fratelli, noi siamo già una cosa sola. Ma pensiamo di non esserlo. Quello che dobbiamo recuperare è la nostra unità originaria. Ciò che noi dobbiamo essere è ciò che siamo³².

E se l'altro, con la sua storia, la sua cultura, la sua fede, è parte di me, io devo affermarlo, devo dirgli "sì". Solo così sarò anche condotto a scoprire meglio me stesso, come Merton scrive in una meravigliosa pagina del 1966:

Più io sono capace di affermare gli altri, dire "sì" a loro dentro di me, scoprendoli in me e me in loro, più io sono reale. Sono pienamente reale se il mio cuore dice "sì" a *tutti*. Sarò un cattolico migliore non se riesco a *confutare* ogni ombra di protestantesimo, ma se riesco ad affermare la verità che esiste in esso e andare oltre. Lo stesso con i musulmani, gli indù, i buddhisti, eccetera. Ciò non significa sincretismo, indifferenza, amicizia svaporata e noncurante che accetta ogni cosa senza pensare a nulla. Vi sono molte cose che non possiamo "affermare" e "accettare", ma prima bisogna dire "sì" quando si può veramente dirlo. Se affermo di essere cattolico solamente con il negare tutto ciò che è musulmano, ebreo, protestante, indù, buddhista, eccetera, alla fine troverò che non mi è

²⁹ Cf. MATUS 1978, p. 22.

³⁰ TH. MERTON, "Esperienza monastica e dialogo est-ovest", in *DA*, pp. 278-279.

³¹ MERTON 1961⁴, p. 20.

³² TH. MERTON, "La concezione monastica di Thomas Merton", in *DA*, p. 275.

rimasto molto da affermare per dimostrare che sono cattolico; certamente non avrò il soffio dello Spirito con cui affermarlo³³.

Il “pentologo” del dialogo interreligioso monastico secondo Thomas Merton

Il discorso fatto a braccio alla già più volte citata conferenza di Calcutta dell'ottobre 1968, dopo aver tracciato i contorni del modello del dialogo monastico interreligioso come lui lo vedeva, si conclude enumerando, in termini sia positivi che negativi – “le strade sbagliate che dobbiamo evitare”, come afferma lui stesso – le regole del dialogo³⁴.

1. La prima regola è quella che unisce *disciplina*, *serietà* e *radicamento* nella propria tradizione. Così scrive Merton:

Prima di tutto questo sforzo per una comunione intermonastica non deve diventare l'occasione per aggiungere a tutti i discorsi vuoti e interminabili altre discussioni banali e infruttuose ... Il nostro dialogo, che è un dialogo di contemplativi, deve essere riservato a persone disciplinate da anni di silenzio e da una lunga pratica di meditazione. Vorrei aggiungere che deve essere riservato a coloro che si sono addentrati con tutta serietà nella propria tradizione monastica e hanno instaurato un contatto autentico con il passato della propria comunità religiosa, oltre a essere aperti alla tradizione e all'eredità di esperienze proprie di altre comunità.

In opposizione a ogni rovinoso e controproducente diletterismo, Merton propone un dialogo in profondità che tocca le radici delle rispettive tradizioni, e per questo richiede uomini che vivano di quelle radici, di quelle fonti. Un dialogo aperto alla possibilità di attingere in maniera nuova alle stesse antiche fonti. Merton infatti ha mostrato, nella sua prassi di dialogo, proprio questo: l'attesa di una nuova “illuminazione” cristiana e una nuova capacità di penetrazione nella propria tradizione. Nel suo *Diario asiatico* Merton parla più volte del suo desiderio di rileggere qualche aspetto della tradizione cristiana alla luce dell'esperienza orientale³⁵, o di proporre qualche libro della Bibbia all'esame dei suoi interlocutori buddhisti³⁶.

2. La seconda regola del dialogo bandisce ogni facile *sincretismo* e ogni banale *concordismo*. Scrive Merton:

³³ MERTON 1968, pp. 143-144.

³⁴ Cf. TH. MERTON, “Esperienza monastica e dialogo est-ovest”, in *DA*, pp. 283-284. Un'analisi commentata si trova in *MATUS* 1978, pp. 25-36.

³⁵ Cf., ad esempio, *DA*, pp. 89, 113.

³⁶ Cf., ad esempio, *DA*, p. 72.

In secondo luogo va assolutamente evitato ogni facile sincretismo, qualsiasi parvenza di semidevote verbosità e sdolcinature, e quel pietismo che accetta tutto e perciò finisce con il non prendere nulla sul serio.

3. La terza regola del dialogo tracciata da Merton prevede un assoluto *rispetto per le differenze*, che chiede pazienza e attesa di future occasioni di comprensione reciproca:

Terzo, deve esserci un rispetto scrupoloso per le differenze sostanziali, e quando uno non comprende o non è d'accordo, l'argomento deve essere abbandonato, senza discussioni inutili. Ci sono differenze che non si possono risolvere con un dibattito, per cui è inutile o sciocco cercare di accapigliarsi su di esse. Lasciamole così come sono, in attesa di un momento di maggiore comprensione.

Qui è sottolineata con forza la necessità di credere sempre alla buona fede dell'interlocutore e nel futuro del dialogo. Nel dialogo si è sempre agli inizi, in attesa di complimenti futuri, di approfondimenti ulteriori, di una comunione più profonda. Sempre credendo che tutto ciò si realizza non neutralizzando o uniformando le differenze, bensì accogliendole come opportunità per l'accesso a un al di là, a un di più di comprensione dell'uomo, del mondo, di Dio.

4. La quarta regola non indica soltanto la maniera di dialogare ma anche il *contenuto essenziale* del dialogo:

Quarto, dobbiamo concentrare la nostra attenzione su ciò che è veramente essenziale alla ricerca monastica: e io ritengo che questo vada cercato nell'area della vera autotrascendenza e dell'illuminazione. Va cercato nella trasformazione della coscienza dal più profondo, così come nel più alto e autentico amore religioso.

La vera comunicazione dialogica tra monaci non avviene sul piano del confronto dottrinale, bensì su ciò che è essenziale alla vita monastica e che chiamerei "tensione spirituale all'oltre": quella dinamica interiore che muove a uscire da sé e dalle situazioni acquisite, dunque una dinamica caratterizzata da una sempre rinnovata conversione del cuore – ciò che qui Merton chiama "autotrascendenza" – per una sempre più autentica e luminosa comprensione della realtà, di sé e di Dio – ciò che qui Merton chiama "illuminazione", in termini buddhisti –. Un processo di discesa in profondità, dentro di sé – ciò che qui Merton chiama "trasformazione della coscienza più profonda" – e insieme un processo di progressiva uscita da sé, di "estasi", che è il movimento proprio dell'amore – ciò che qui Merton chiama "il più alto e autentico amore religioso" –.

Questa vera comunicazione dialogica in profondità Merton l'ha potuta sperimentare soprattutto durante il suo viaggio in Asia e, pare, in particolare in India con il Dalai Lama e il maestro tibetano Chatral *rimpoche*, con cui discusse proprio

questioni essenziali della vita monastica: “problemi da eremiti”, come amava ripetere spesso il loro interprete. Basti citare poche righe di Merton che dipingono il cuore di quegli incontri:

Il messaggio non pronunciato, o pronunciato solo a metà, di questa conversazione è stato la completa comprensione reciproca: ci siamo sentiti persone in certo qual modo *sull’orlo* di una grande realizzazione, perfettamente consapevoli di ciò, e in cerca, in un modo o nell’altro, del modo per giungere fino in fondo e perdersi in essa³⁷.

5. La quinta e ultima regola elaborata da Merton discende e approfondisce la precedente, e riguarda la *gerarchia di valori* che devono essere presi in considerazione nel dialogo:

Quinto, i problemi delle strutture istituzionali, delle regole monastiche, delle forme tradizionali di culto e di osservanza, devono essere ritenuti secondari e non diventare il centro focale dell’attenzione. Devono essere considerati in rapporto all’illuminazione. Nello stesso tempo, devono riscuotere il rispetto che meritano, né si deve permettere che l’interesse per il dialogo e la comunione sovvertano strutture che conservano importanza agli effetti dell’evoluzione interiore.

Qui Merton ribadisce la necessità di puntare all’essenziale come vero, profondo terreno di incontro intermonastico. Al di là di forme di vita e strutture comuni, ciò che si deve raggiungere è la sostanza che sostiene e dà ragione dell’esistenza di quelle forme, è lo spirito che le anima. Dietro e dentro i mezzi che le diverse forme di vita monastica presentano per il raggiungimento del loro fine, l’*unum necessarium*, il dialogo deve far emergere quelle che noi chiameremmo “le ragioni profonde del cuore”, e che qui Merton chiama “evoluzione interiore” in vista dell’“illuminazione”. Infatti, “tutto ciò che è in superficie è nulla, ciò che è in profondità è il Reale”³⁸.

Conclusione

Vorrei concludere con due singolari testimonianze che fanno la sintesi del percorso interreligioso mertoniano. La prima sintetica testimonianza è quella dell’intellettuale cinese John Wu, che nel 1961 scrisse a Merton: “Lei è così profondamente cristiano che non può fare a meno di raggiungere le fonti vitali delle altre religioni”³⁹. La seconda, più estesa, è costituita dalle parole dell’amico bengalese Amiya Chakravarty (1901-1986):

³⁷ DA, p. 137.

³⁸ TH. MERTON, “Preghiera speciale di chiusura, recitata da padre Thomas Merton al vertice spirituale di Calcutta”, in DA, p. 285.

³⁹ TH. MERTON, “Lettera a John Wu”, 28 novembre 1961, cit. in APEL 2006, p. XV.

I lettori di Thomas Merton sanno che la sua apertura a tutti gli orizzonti spirituali dell'uomo nasceva da una fede profondamente radicata, ed è stata questa sicurezza interiore a portarlo a *esplorare, sperimentare e interpretare* le affinità e le diversità tra le varie religioni alla luce della propria religione, il cristianesimo ... La ricerca delle diversità non è mai scevra da un elemento di rischio, ma i lunghi anni di severa disciplina e le sue non comuni doti di mente gli conferirono una profonda maturità religiosa, cosicché negli incontri con altre religioni e culture religiose non ebbe mai smarrimenti, né mai venne meno in lui la coscienza del proprio impegno. Arrampicandosi sulle montagne dell'Himalaya per incontrare il Dalai Lama, il cistercense del Gethsemani non disertò le proprie altitudini. In un certo senso, allargando gli orizzonti della propria fede, divenne un più perfetto discepolo di Gesù. In Asia Merton avvertì il bisogno di tornare al suo monastero nel Kentucky, e vi tornò arricchito di nuove esperienze⁴⁰.

Rivelativo a questo proposito è il sogno che Merton fece a Dharamsala (India) nella notte tra il 4 e 5 novembre 1968. Egli sogna di essere di ritorno a Gethsemani, vestito da monaco buddhista, e più simile a un tibetano che a uno zen. E si vede mentre spiega a delle ospiti che egli realizza in sé una sorta di sintesi fra queste due tradizioni:

Ieri notte ho sognato che ero, temporaneamente, di nuovo al Gethsemani. Ero vestito come un monaco buddhista, ma con più nero e rosso e oro, un "abito zen", ma come colori più tibetano che zen ... Ho incontrato nel corridoio alcune donne, visitatrici e studentesse di religioni asiatiche, alle quali mi sono messo a spiegare che ero una specie di monaco zen e *gelugpa* insieme, quando mi sono svegliato⁴¹.

D'altronde l'amico cinese John Wu (1899-1986), pochi anni prima, non aveva forse teorizzato che Thomas Merton, in una "vita precedente", sarebbe stato un monaco cinese? Il commento di Merton a questa simpatica provocazione è illuminante riguardo alla matrice comune presente in tutti i monachesimi:

Non so se questo sia vero ... Tuttavia, poiché sono monaco cristiano da quasi venticinque anni, è inevitabile che con il passare del tempo io abbia della vita una visione simile a quella di tutti i reclusi ed eremiti di ogni epoca e cultura ... C'è una *matrice comune* in tutti coloro che hanno scelto di mettere in discussione il valore di una vita fondata unicamente su presupposti arbitrari e terreni, impostata secondo schemi sociali stereotipati e volta a conseguire soddisfazioni temporali che spesso si rivelano illusorie. Per quanto valida possa essere la "vita nel mondo", in tutte le culture ci sono sempre stati uomini pronti ad affermare di aver trovato nella solitudine qualche cosa di molto più prezioso⁴².

⁴⁰ A. CHAKRAVARTY, "Prefazione", in *DA*, pp. 5-6.

⁴¹ TH. MERTON, *DA*, p. 108.

⁴² TH. MERTON, "Avviso ai lettori", in *MERTON 1993*, pp. 6-7.

Thomas Merton, con la sua vita e la sua riflessione, ha mostrato come fra questi ricercatori di “qualcosa di molto più prezioso” possa svilupparsi un dialogo profondo, a livello dell’esperienza religiosa, che può portare più lontano e più in profondità nell’incontro interreligioso. A noi proseguire sul cammino da lui tracciato.

Fr. MATTEO NICOLINI-ZANI
(Monastero di Bose,
coordinatore DIM Italia)

Bibliografia

ALBIN, C., “Thomas Merton and Inter-Faith Dialogue: Exploring a Way Forward”, in P. M. Pearson, D. Sullivan, I. Thomson (eds.), *Thomas Merton. Poet, Monk, Prophet*, Three Peaks Press, Abergavenny 1998, pp. 154-168.

ALLCHIN, A. M., “The Worship of the Whole Creation”, in B. Dieker – J. Montaldo (eds.), *Merton and Hesychasm: The Prayer of the Heart*, Fons Vitae, Louisville 2003, pp. 103-120.

APEL, W., *Signs of Peace. The Interfaith Letters of Thomas Merton*, Orbis, Maryknoll 2006.

BAKER, B., HENRY, G. (eds.), *Merton and Sufism, the Untold Story. A Complete Compendium*, Fons Vitae, Louisville 1999.

CARR, A. E., “Merton’s East-West Reflections”, in *Horizons* 2 (1994), pp. 239-252.

CHU-CHONG, J., “Thomas Merton and the Far East”, in *Cistercian Studies* 14 (1979), pp. 45-58.

COLLINS, P. W., “From Communication towards Communion: Gustave Weigel’s Ecumenism and Thomas Merton’s Interreligious Dialogue”, in *U.S. Catholic Historian* 14 (1996), pp. 99-124.

CONIO, C., “Thomas Merton (1915-1968), la via della contemplazione: un ponte fra Oriente e Occidente”, in ID., *Mistica comparata e dialogo interreligioso*, Jaca Book, Milano 2011, pp. 131-139.

CONNER, J., “The Original Face in Buddhism and the True Self in Thomas Merton”, in *Cistercian Studies* 22 (1987), pp. 343-351.

CORLESS, R., “The Christian Exploration of Non-Christian Religions: Merton’s example and where it might lead us”, in *The Merton Annual* 13 (2000), pp. 105-122.

DEBUYST, F., “Thomas Merton et le zen”, in *La vie spirituelle* 592 (1972), pp. 673-681.

FARICY, R., “Thomas Merton and Zen”, in *The Merton Annual* 9 (1997), pp. 142-151.

- FITTIPALDI, S. E., "Preying Birds: An Examination of Thomas Merton's Zen", in *Horizons* 9 (1982), pp. 37-46.
- FOREST, J., "The Panel of Friends", in D. Sullivan – I. Thomson (eds.), *Your Heart Is My Hermitage. Thomas Merton's Vision of Solitude and Community*, The Thomas Merton Society of Great Britain and Ireland, London 1996, pp. 12-31.
- KING, R. H., *Thomas Merton and Thich Nhat Hanh*, Continuum, New York 2003.
- LECLERCQ, J., "Merton e l'oriente", in *Vita monastica* 135 (1978), pp. 45-57.
- LEE, C., *Thomas Merton and Chinese Wisdom*, Sino-American Institute, Erie 1995.
- MACCORMICK, CH., "The Zen Catholicism of Thomas Merton", in *Journal of Ecumenical Studies* 9 (1972), pp. 802-818.
- MATUS, TH., "Thomas Merton e la metodologia del dialogo interreligioso", in *Vita monastica* 135 (1978), pp. 17-44.
- MCINERNEY, D. Q., "Thomas Merton and Oriental Thought", in *Cistercian Studies* 14 (1979), pp. 59-72.
- MERTON, TH., *A Vow of Conversation*, Farrar, New York 1988.
 —, *Diario asiatico*, Garzanti, Milano 1975 [abbreviato *DA*].
 —, *Diario di un testimone colpevole*, Garzanti, Milano 1968.
 —, *La via semplice di Chuang Tzu*, Paoline, Milano 1993.
 —, *Lo zen e gli uccelli rapaci*, Garzanti, Milano 1970.
 —, *Mistici e maestri zen*, Garzanti, Milano 1969 [abbreviato *MZ*].
 —, *Nessun uomo è un'isola*, Garzanti, Milano 1961⁴.
 —, *Scrivere è pensare, vivere e pregare. Un'autobiografia attraverso i diari*, Garzanti, Milano 2001.
 —, *Un vivere alternativo*, Qiqajon, Bose 1994.
- MONTANARI, A., "Il dialogo con il buddhismo: Thomas Merton (1915-1968)", in A. Pacini (ed.), *Oltre la divisione. L'intuizione ecumenica e il dialogo interreligioso*, Paoline, Milano 2011, pp. 255-279.
 —, *Un viandante di regni: Thomas Merton*, Abbazia San Benedetto, Seregno 2007.
- NOUWEN, H. J., *Pregare per vivere. Introduzione a Thomas Merton*, Brescia, Queriniana 1990.
- SERRÁN-PAGÁN Y FUENTES, C., "Deep Ecumenism in the Mystical Thought of D. T. Suzuki and Thomas Merton", in *The Merton Seasonal* 31/3 (2006), pp. 17-26.
- SHANNON, W. H., BOCHEN, CH. M., O'CONNELL, P. F. (eds.), *The Thomas Merton Encyclopedia*, Orbis, Maryknoll 2002.
- STEYN, H. C., "The Influence of Buddhism on Thomas Merton", in *Journal of the Study of Religion* 58 (1978), pp. 263-287.

- TAM, E. P. C., *Christian Contemplation and Chinese Zen-Taoism. A Study of Thomas Merton's Writings*, Tao Fong Shan Christian Centre, Hong Kong 2002.
- THURSTON, B. B. (ed.), *Merton & Buddhism. Wisdom, Emptiness & Everyday Mind*, Fons Vitae, Louisville 2007.
- , "Some Reflections on Islamic Poems by Thomas Merton", in A. Stuart (ed.), *Thomas Merton. The World in My Bloodstream*, Three Peaks Press, Abergavenny 2004, pp. 40-53.
- , "Thomas Merton's Interest in Islam: The Example of *Dhikr*", in *The American Benedictine Review* 45/2 (1994), pp. 131-141.
- , "Why Merton Looked East", in *Living Prayer* 21:6 (1988), pp. 43-49; rist. in *Monastic Interreligious Dialogue Bulletin* 94 (1994).
- , "Zen in the Eye of Thomas Merton's Poetry", in *Buddhist-Christian Studies* 4 (1984), pp. 103-118.
- , "Zen Influence on Thomas Merton's View of the Self", in *Contemplative Review* 17:2 (1984), pp. 1-8.
- VANBALBERGHE, CH., "'Thomas Merton: mystique et pionnier du dialogue interreligieux'", in *La vie spirituelle* 759 (2005), pp. 313-327.
- WILKINS, A., "Thomas Merton and Islam", in *The Merton Journal* 12/2 (2005), pp. 8-22; rist. in A. O'Mahony, P. Bowe (eds.), *Catholics in Interreligious Dialogue. Studies in Monasticism, Theology and Spirituality*, Gracewing, Leominster 2006, pp. 97-119.
- WU, J. jr., "Thomas Merton as Teacher and Guru: 'In Praise of Divine Folly'", in *Cistercian Studies* 30 (1995), pp. 113-140.
- , "The Zen in Thomas Merton", in D. Sullivan – I. Thomson (eds.), *Your Heart Is My Hermitage. Thomas Merton's Vision of Solitude and Community*, The Thomas Merton Society of Great Britain and Ireland, London 1996, pp. 90-103.

P. Adalberto PIOVANO – Testimonianza di un viaggio in Thailandia: incontro con i monaci buddisti

NOTA: Non è possibile fornire dispense dell'interessante incontro in cui sono state mostrate e commentate immagini.

IL DIALOGO INTERRELIGIOSO: IMPLICAZIONI ECCLESIALI E MONASTICHE

30 gennaio 2012 - dalle 18 alle 19,30

“Le monache Trappiste in Siria: una presenza cristiana tra i musulmani” (Sr. Maria Francesca RIGHI, monaca di Valserena)

Mi è stata chiesta una testimonianza il che implica non un semplice raccontare, ma un racconto chi desidera rendere evidente a chi ascolta il senso dei fatti che abbiamo vissuto e stiamo tuttora vivendo in ordine al tema proposto: *implicazioni ecclesiali e monastiche di una presenza cristiana tra musulmani*. Per ordine dividerò la mia testimonianza in tre parti :

- I. *la storia presente*: il contesto più ampio, sia storico che tematico, in cui si colloca la nascita di una nuova fondazione cistercense in Siria.
- II. *l'eredità che riceviamo*: altre “minoranze creative” che ci hanno preceduto
- III. *la speranza*: le prospettive che si intravedono, o verso cui andiamo: *rimaniamo per radicarci, ci radichiamo per rimanere* La Chiesa sostiene la speranza del mondo, un piccolo gruppo di cristiani consapevoli può sostenere la speranza del popolo in cui ha piantato la croce della sua Chiesa.

I. Il contesto più ampio di una fondazione in Siria: perché fondare e perché proprio in Siria?

Nel secolo scorso le prime fondazioni dell'Ordine in Siria furono dovute alla persecuzione anticlericale che in Francia prima e in Italia poi, minacciava di espulsione la maggior parte dei monasteri contemplativi. Molte fondazioni allora nacquero come rifugi provvisori per poi trasformarsi in veri e propri monasteri. Questo avveniva in un contesto di aperta persecuzione della società civile del cristianesimo e in particolare della vita contemplativa.

E oggi? Nel suo pontificato Giovanni Paolo II ha elevato agli altari 286 martiri del nostro secolo, che è stato giustamente chiamato il secolo dei martiri. La mappa della persecuzione anticristiana continua ad essere viva, in Cina, Pakistan, e soprattutto nei paesi a maggioranza islamica. In Occidente non c'è più persecuzione, nel senso classico del termine, solo perché in un certo senso una mentalità ostile alla Rivelazione ha già ottenuto molto di ciò che voleva, prova ne è la cancellazione della menzione delle radici cristiane nella Costituzione Europea, la mentalità laicista corrente con il conseguente relativismo etico e nihilismo filosofico. Conseguenza di questo estraniamento da se stessi e dalla propria storia è l'incapacità a guardare al futuro con speranza. L'Occidente è ora preso in questa grande crisi.

Stiamo per entrare in un anno della fede e in un Sinodo sulla nuova evangelizzazione dedicato in modo particolare non alle terre non ancor evangelizzate ma ai paesi di antica evangelizzazione, in cui c'è da riprendere in mano le fondamenta, le basi della vita cristiana e monastica...

Parte della crisi del mondo occidentale è complementare all'altra crisi opposta e simmetrica del mondo arabo, orientale. Se il primo rischia di implodere su se stesso, l'altro esplode e non è nei confronti dell'Occidente, o meglio del cristianesimo, certamente in una posizione aperta, cordiale,

dialogica, piuttosto apertamente persecutoria, impunemente persecutoria, nell'omertà di grande parte del mondo civile...

A maggior ragione allora è urgente chiedersi: perché andare a mettersi in una situazione che potrebbe essere quella che alla fine garantisce il martirio cruento?

Se allora era la persecuzione aperta in Occidente a spingere i cristiani e i monaci a rifugiarsi in Oriente, adesso sono i cristiani d'Oriente a esser costretti a fuggire dalle proprie case e chiese e a rifugiarsi in Occidente, dove peraltro è problematico ciò che possono trovare per aiutarli a custodire al loro fede.

Allora a maggior ragione **perché?**

Ciò che facciamo a rimanendo in Europa e lavorando per il risveglio della fede, per il risveglio della memoria o per portare il primo annuncio della fede dove è prevalso l'oblio, facciamo ugualmente andando in Oriente e lavorando per sostenere la presenza cristiana, minoritaria e precaria nelle terre che hanno visto sorgere il cristianesimo e l'il monachesimo: il motivo di fondo e il metodo è lo stesso.

Diamo però uno sguardo al contesto storico più ampio che oggi ci interpella

I. a: La Chiesa di fronte al progetto ateistico dell'occidente e al fondamentalismo islamico .

La Chiesa, con il sorgere dell'età moderna e quindi con il dispiegarsi del progetto ateistico, e trovandosi a vivere in un contesto radicalmente diverso da quello precedente, comprende di essere ormai chiamata alla missione in una situazione culturale e sociale di obiettiva ostilità che tende, in modo sempre più esplicito, all'ateismo e a costruire un progetto sociale anticristiano.

Il compito è quello di vivere una presenza simile a quella vissuta nei primissimi tempi del cristianesimo. E' il compito della Chiesa e il compito del monachesimo nella Chiesa, e come nei primi secoli la presenza monastica è strettamente connessa con il martirio: martirio e verginità, martirio e preghiera continua sono associati nella testimonianza della novità di Cristo e dell'amore alla sua Presenza nella storia. Anche oggi quando la nostra società ha compiuto un'opzione anticristiana generalizzata e la forma culturale della società non presenta, come la società precristiana, degli spazi di apertura, di attesa; nel suo complesso il mondo contemporaneo è chiuso alla tradizione cristiana, anzi vive, come preoccupazione fondamentale, quella della sua eliminazione; si suole dire che siamo in una società post-cristiana.

Proprio qui la Chiesa è chiamata oggi a realizzare una presenza "ex-novo", creando una soggettività umana nuova; questo è anche il senso della riproposta della nuova evangelizzazione

"In quest'ora della storia, non è forse questa la missione che il Signore ci affida: annunciare la permanente novità del Vangelo, come Pietro e Paolo quando giunsero nella nostra città? Non dobbiamo anche noi oggi mostrare la bellezza e la ragionevolezza della fede, portare la luce di Dio all'uomo del nostro tempo, con coraggio, con convinzione, con gioia? Molte sono le persone che ancora non hanno incontrato il Signore" (Benedetto XVI alla diocesi di Roma 13_06_ 2011)

Dove il monachesimo è venuto meno sia come semplice presenza, sia come forza di testimonianza, la presenza della Chiesa nel suo insieme ne ha fortemente risentito. Ad esempio: nella storia dell'Algeria: la funzione del monachesimo la si riconosce dal prezzo pagato per la sua assenza: la scomparsa della Chiesa come identità pubblicamente riconosciuta.

Nella storia della Siria la mancata piena unione delle chiese non calcedonesi con la comunione di Roma, in cui il monachesimo ha avuto la sua parte, la si riconosce dal pezzo storico altissimo pagato: il consegnarsi nelle mani delle popolazioni arabe e musulmane.

All'inizio del XX secolo i monaci fondavano in Siria perché erano minacciati di espulsione dall'Europa.

All'inizio del XXI secolo i monaci fondano in Siria per sostenere la presenza cristiana minacciata di espulsione.

Il "Nemico" o meglio l'interlocutore è diverso, da una parte la civiltà occidentale nel suo accecamento antireligioso, dall'altra una religiosità di tipo fondamentalista che ha intrinsecamente presente l'uso della violenza, il mancato senso della libertà, e una strutturale incapacità a evolvere.

Ma poniamo la stessa affermazione in forma di domanda: è davvero diverso l'interlocutore?

Alla fine del XX secolo, all'inizio del Terzo millennio abbiamo assistito al tentativo dei Paesi europei, ai quali molti paesi orientali si sono aggiunti, di darsi una Costituzione comune. Questo è stato fatto, ma cancellando le radici cristiane.

La domanda che ci poniamo è questa:

Come può il monachesimo ritrovare all'interno della storia europea la sua funzione storica? Che senso ha oggi fondare in paesi dove la presenza cristiana è a mala pena tollerata (non è stato questo il caso della Siria, almeno fino ad ora) Non sarebbe meglio e più fecondo concentrare il nostro lavoro su paesi di antica evangelizzazione dove il cristianesimo ha già una storia?

E' vero che ormai il timone della storia va lasciato alle giovani chiese? O non è piuttosto vero che il primo e il terzo mondo possono incontrarsi in una miseria e ricchezza simile e antitetivamente convergente:

Questa trasformazione epocale tocca il "primo mondo" soprattutto in dimensione culturale, mentre influisce sul "terzo-mondo" a livello economico e sociale. La precarietà del primo mondo potrebbe stringersi in un abbraccio con la miseria del terzo mondo. Le nostre comunità monastiche immerse nella precarietà possono sentirsi solidali con la moltitudine di persone impoverite dalla rapacità dell'economia globale.¹

Assumo come ipotesi di lettura quella suggerita dall'allora Card. Ratzinger nel discorso *L'Europa nella crisi delle culture*.

Ma qui emerge anche e soprattutto la responsabilità che noi europei dobbiamo assumerci in questo momento storico: nel dibattito intorno alla definizione dell'Europa, intorno alla sua nuova forma politica, non si gioca una qualche nostalgica battaglia "di retroguardia" della storia, ma piuttosto una grande responsabilità per l'umanità di oggi.²

Che riprende la più ampia prolusione al Senato della Repubblica che terminava così:

Come andranno le cose in Europa in futuro non lo sappiamo. La Carta dei diritti fondamentali può essere un primo passo, un segno che l'Europa cerca nuovamente in maniera cosciente la sua anima. In questo bisogna dare ragione a Toynbee, che il destino di una società dipende sempre da minoranze creative. I cristiani credenti dovrebbero concepire se stessi come una tale minoranza creativa e contribuire a che l'Europa riacquisti nuovamente il meglio della sua eredità e sia così a servizio dell'intera umanità.³

Se questo è vero per i cristiani, lo è a maggior ragione i monaci a cui appartiene l'essere non folla oceanica, ma minoranza creativa, silenziosamente creativa.

¹ DOM BERNARDO OLIVERA, Abate Generale, Seconda Conf. alla RGM 2005, Assisi.

² BENEDETTO XVI, L'EUROPA NELLA CRISI DELLE CULTURE, Subiaco, 1 aprile 2005.

³ JOSEPH CARD. RATZINGER, *Europa, i suoi fondamenti spirituali, ieri, oggi, domani*, Biblioteca del Senato, Sala Capitolare del Chiostro della Minerva, 13 maggio 2004.

Al problema dell'Europa dimentica delle sue radici cristiane, e in questo 2012 attraversata da una crisi che non è solo economica ma profondamente culturale, antropologica, e che diventa una crisi di speranza nel futuro, si aggiunge la crisi delle popolazioni del mondo Arabo che anch'esse sono attraversate da una crisi di segno opposto. Per gli Europei la sfida è quella di recuperare la loro identità nel suo spessore storico effettivo, e non mutilato, per i popoli arabi che si affacciano alla storia come protagonisti, si tratta di non lasciarsi manipolare da strategie estranee al loro essere più vero, in fondo da un colonialismo di nuovo tipo, mascherato da sostegno alla rivoluzione armata. Il monachesimo in mezzo allo scontro, di questi due mondi a maggior ragione è costretto a essere se stesso. L'Europa ha il problema del rapporto con la storia. Il mondo arabo ha il problema del rapporto con il futuro (dominare il mondo). Il cristianesimo, e il monachesimo in particolare, ha la grazia del rapporto con l'eternità, ma un'eternità che entra nel tempo e cambia la storia: direi che questa è la chance del monachesimo oggi...

I. b. Due comunità in terra di missione

Prima di noi:

Nel passato remoto troviamo una prima abbazia cistercense in Siria molto vicino nel tempo all'origine dell'ordine⁴, Belmont, in provincia di Tripoli, ormai abitata da pochi monaci ortodossi; nel passato più recente vi porto l'esempio di due comunità monastiche in terra musulmana: Stauoueli, in Algeria; un'esempio di tipo coloniale ma sano, una comunità modello, che raccoglieva monaci a centinaia e che era divenuta un modello di industria, di produzione, di esportazione...purtroppo terminata all'inizio del 1900...forse per invidia del diavolo!

Staouéli / Maguzzano (in Algérie; 1843-1904 /in Italia; 1904-1936)	
-6-1842 d'Aiguebelle	Viaggio in Algérie di D. J.M. Hercelin e di D. Orsise Carayo, abate
18-7-1843	Firma dell'atto con il quale il governo cede ai trappisti i terreni nella pianura di Staoueli.
12-8-1843	Arrivo di D. Fr. Régis de Martrin in Algéria.
13-9-1843	Arrivo di una prima colonia di 10 monaci.
14-9-1843	Posa della prima pietra del monastère.
30-8-1845	Consacrazione della Chiesa.
4-5- 1865	Visita dell'imperatore Napoléone III.
2-6- 1880	Traslazione dei restei de D. Fr.-Régis.

⁴ Una antica abbazia Cistercense in Siria, Coll 1934, 98-103. fr.; M.Paul, Priore Titolare. ND de Belmont è figlia di Morimond. Il suo atto di fondazione data dal 1157. E' dunque stata stabilita sotto il governo dell'abate Aripriandus, al quale Federico Barbarossa doveva confidare nel 1169 la missione di negoziare la pace con i Milanesi. La cronaca della Terra Santa del 1224 porta questa menzione: "En sel an fut fait l'abbaie de Valmont" "In un solo anno fu costruita l'abbazia di Belmont". E' senza dubbio la data in cui furono terminate le costruzioni..... Fedeli allo Spirito della loro vocazione i religiosi di Citeaux partecipavano allo sforzo della cristianità con speciali preghiere e penitenze, e con la generosità delle loro donazioni, attendendo che gli avvenimenti permettessero loro di stabilirsi in oriente. La fondazione di Belmont nella provincia di Tripoli poté essere accettata prima di ogni altra a causa della sicurezza relativa che questa regione offriva sotto la vigorosa amministrazione di Raymond de Saint Gilles, conte di Tolosa, poi di suo figlio Raimondo II....

Pregare per il trionfo della chiesa, dare alle popolazioni siriane l'esempio di tutte le virtù cristiane, ammetterle anche a condividere nel monastero la loro esistenza tutta soprannaturale, in una parola, creare in questo oriente sempre alle prese con l'Islamismo e lo scisma, un intenso focolare di vita religiosa: queste dovettero essere le intenzioni che animarono i fondatori di ND de Belmont.

21-7-1893	Cérémonie per le nozze d'oro dell'abbazia.
-9- 1894	'Akbès diventa filiale di Staouéli.
25-9-1896	al 27-10-1896 Séjour du Père de Foucauld.
-10-1904	Acquisto del monastero di Maguzzano.
21-10-1904	Vendita del monastero de Staouéli.
1-11-1904	Partenza della comunità per l'Italia.
15-9-1936	Il Capitolo Generale sopprime la comunità di Maguzzano.
-1938	Vendita del monastero di Maguzzano.

I. d Akbès (in Turchia; fondata da les Neiges; 1881-1926)

Temendo una espulsione in seguito alle leggi del 1880, il Rev Padre abate di N.D. des Neiges, Dom Polycarpe Marthoud, fugge in Siria per fondarvi un rifugio che fu stabilito sotto il nome di N.D. del Sacro-Cuore tra le montagne di l'Amanus, région di Aleppo, allora in Turchia, vicino alla cittadina di Akbès. Il fondatore Dom Policarpo diceva che questa fondazione era voluta, che era voluta per un desiderio di unità con la Chiesa orientale, per un desiderio di far rivivere il monachesimo, certo, ma anche praticamente per la possibilità di un rifugio in caso di espulsione dalla Francia: "...trovare tra i Turchi la libertà momentaneamente esiliata dal dolce e bel paese di Francia"

Un gruppo di monaci arrivò nel maggio 1882 con il P. Abate che vi rimase come Superiore e diede l'anno successivo le dimissioni da Abate di Neiges. Furono costruiti alloggi provvisori, molto poveri; si eresse anche un orfanotrofio per i bambini del vicinato. Il terreno, fertile, si prestava a una grande varietà di culture. Luglio 1890 : P. Charles de Foucauld, che aveva iniziato il noviziato alle Neiges, come fr. Alberico, arrivò à Akbès; vi rimase fino al 1896. Chiamato da Dio a una speciale vocazione lasciò Akbès per seguire le indicazioni della Provvidenza. La comunità si sviluppò, si costruì una parte del monastero definitivo. A diverse riprese i monaci furono minacciati dai Turchi e finalmente nel corso della guerra 1914 -18 furono espulsi e dovettero rientrare in Francia. Dopo la guerra vi fu un tentativo di riprendere la vita monastica ma la rivolta dei Kurdi rovinò ogni speranza. Nel 1926 la Sacra Congregazione dei Religiosi dichiarava il monastero definitivamente soppresso,

Le minoranze creative che sono state le comunità di Akbés e di Staouéli



Akbés

Attorno a ciascuna di queste fiorisce una quantità di personaggi grandi e piccoli che sono testimonianze di santità. Akbés ebbe, lo abbiamo detto, un novizio e giovane professo di eccezione: Fr. Marie Alberic, ovvero il visconte di Foucauld. I sette anni passati alla Trappa furono il periodo più lungo di stabilità. Le *Lettere ai miei fratelli della Trappa* fanno conoscere l'anima di quello che sarebbe stato fr. Charles e attraverso i suoi occhi la vita della piccola trappa in Siria...nella quale entrato il 16 gennaio 1890 prende l'abito da novizio il 26 gennaio, insieme al

nome di Fr. Alberico; nella trappa si fa amare come un dono preziosissimo per la sua regolarità, pace, precisione,...Solo un dubbio attraversa il suo abate, sia per lui che per i due novizi suoi compagni Diceva il buon P. Policarpo: "Trovo la loro perfezione troppo grande per esser duratura. Mi pare di intravedere in ciascuno di loro un piccolo neo; oso sperare che questa piccola nube quasi impercettibile si dissiperà, ma te ne prego, prega e fai pregare per loro" Gli altri due in effetti non perseverarono e fr. Alberico iniziò una nuova via nella Chiesa, gettando nella costernazione i suoi fratelli e Superiori:

"Questo buon Padre Alberico, modello di virtù e di regolarità, cade sempre più in un'illusione pericolosa: Sogna la fondazione di un nuovo ordine dieci volte più austero del nostro...bisogna assolutamente che san Francesco Saverio lo guarisca di questa malattia " ⁵

Ma non guarì, e il suo Priore lasciandolo partire dirà:

"Il nostro p.Marie-Alberico lascia decisamente l'Ordine per andare a condurre in Palestina una vita da eremita o qualcosa del genere; è una sfortuna e un grande dolore per me...potrà diventare un santo, ma a modo suo" ⁶.

Il Priorato d N.D. del S. Cuore a Cheiklé ("occhio di Dio") vicino ad Akbès, in Siria⁷

Questo umile monastero, nato dalle difficoltà di ND des Neiges⁸, ebbe un'esistenza molto breve (1882-1920) ma un grande irraggiamento. Per stabilirlo i monaci scelsero una proprietà abbandonata in seguito alle vessazioni commesse dai Turchi contro gli Armeni. Non rimaneva nulla. Neppure un pezzo di muro, neppure un campo coltivato. Ma le prospettive per l'avvenire erano incoraggianti, perché la terra era buona e l'acqua abbondante.

La comunità visse prima alcuni giorni ad Akbès ospitata dai Padri Lazzaristi di questa borgata, mentre i due gruppi si spalleggiavano l'un l'altro. Troppo lontani da Cheikhlé, a un'ora di cammino i Trappisti non tardarono a trovare inutile la fatica di questo quotidiano tragitto, e si affrettarono a utilizzare le tre tende portate con sé dalla Francia. Una serviva da cappella e le altre due riparavano i monaci, mentre gli animali vivevano all'aperto, faticosamente custoditi di notte a causa delle incursioni dei ladri.

A immagine della Citeaux del 1098 le prime costruzioni furono di baracche in legno ricoperte di rami e foglie. A poco a poco costruzioni in materiale duro, previste per essere delle dipendenze del monastero progettato, vennero a sostituire o ad aggiungersi alle prime e rudimentali costruzioni.

Dopo otto anni di esistenza, quando Fr. Alberic, novizio, arriva a N.D del S Cuore può parlare a Duveyrier di queste capanne: "Perché – dice- noi siamo ancora sotto il fogliame e sotto mura di vimini, e questo è un motivo di fascino in più" (lettera del 14 set. 1891)

Un anno più tardi nella lettera dell' 11 settembre 1890, gli presentava i luoghi:

"Il convento, o piuttosto, le baracche fatte con muri di tavole di legno e di giunchi e con i tetti di stoppie che ci riparano è situato in un luogo meraviglioso: un' immensa vallata, di molte leghe di larghezza, si estende da qui ad Antiochia, correndo più o meno dal nord al sud; questa vallata piana

⁵ CHARLES DE FOUCAULD, *Lettres à mes frères de la Trappe*, Cerf, 1969, Paris, pag 96

⁶ CHARLES DE FOUCAULD, *Lettres à mes frères de la Trappe*, Cerf, 1969, Paris, pag. 118

⁷ CHARLES DE FOUCAULD, *Lettres à mes frères de la Trappe*, Cerf, 1969, Paris, pag 306-313.

⁸ Nel 1882, 25 monaci arrivano a Cheikhlé. Temendo un'espulsione, in seguito alle leggi del 1880, il rev R.P. Abate di N D. des Neiges, Dom Polycarpe Marthoud, dopo aver visitato l'Egitto e il Libano, (lo stesso itinerario percorso dalle nostre!) arrivò in Syria in giugno 1881, e acquistò una proprietà a Cheikhlé e fondò Notre-Dame del Sacro Cuore nelle montagne dell'Amanus, regione di Aleppo, allora in Turchia, vicino alla piccola città di Akbès. Le fondazioni della Trappe del Sacro-Cuore di Cheikhlé, Akbès, vicino ad Alessandretta in Syria, saranno approvate dal capitolo generale nel 1883. Nel 1894, Dom Louis de Gonzague Martin, priore di Akbès, fu nominato abate della Trappe de Staouéli, che divenne l'Abbazia Madre.

è circondata a nord e a ovest da alte montagne boschive; soprattutto quelle dalla parte ovest, tra la vallata e il mare sono alte, difficili da salire, coperte di spesse foreste; là in questi monti selvaggi, riparo di pantere e di orsi sta la Trappa. È sul fondo di una vallata a metà costa della catena montuosa; a nord i grandi monti boscosi, così anche a ovest, e a sud lo stesso, tanto la vallata è stretta. Siamo a circa ottocento metri di altezza ed è come dire che il clima è temperato, non è questione né di palme da datteri, né di alberi d'arancio a causa del rigore degli inverni.

Questa vallata è deserta (il borgo di Akbés è in un'altra vallata analoga a un'ora e un quarto di cammino); godiamo pienamente di questa solitudine che ci è cara; trenta anni fa questo luogo era abitato e la contrada, ora deserta, era popolata. In seguito all'insurrezione i Turchi ne hanno fatto un deserto; non si immaginavano di preparare il posto per noi. Così avviene con le azioni degli uomini: si lavora spesso per uno scopo che non si conosce, ”

Il piccolo villaggio di Cheikhlé a dieci minuti dal monastero contava sette o otto famiglie e una quarantina di abitanti, tutti turchi.

La povertà estrema di N.D del S Cuore, insufficiente tuttavia per il gusto di Fr. Alberico, imponeva un pesante lavoro agricolo, al quale si aggiungeva la manutenzione dei luoghi. Nessuno si rifiutava al lavoro, anche se il tempo previsto dalla regola era spesso superato.

La sfortunata esperienza di Neiges fece comprendere che non bisognava affrettarsi a costruire un monastero. Fu iniziato solo nel 1894 e la metà era terminata a metà del 1899 quando vi morì Dom Luigi di Gonzaga dopo aver visto la realizzazione di un progetto per il quale ebbe tanto a soffrire. L'altra metà non vide mai la luce.

Partito nel 1896 Padre de Foucauld non vide che la grande opera di costruzione. I suoi sei anni lì furono vissuti in baracche provvisorie. La situazione del Priorato in seno a una popolazione sottosviluppata portò con sé attività sconosciute per i monasteri d'Europa.

Sul piano agricolo, nonostante la diffidenza e delle abitudini profondamente radicate i monaci poterono fare molto per i loro vicini per il miglioramento delle coltivazioni.

Non c'erano scuole per i bambini del vicinato, poco numerosi del resto. Imitando i Lazzaristi di Akbés i Trappisti non tardarono a stabilire una piccola scuola affidata a un'istitutrice remunerata da loro.

Più di tutto i monaci furono presi da compassione di fronte alla condizione miserevole della popolazione quanto alla salute; non medici, non ospedali, non medicine. Grazie ai Lazzaristi Akbés aveva già il suo dispensario in piena attività. Trovandosi davanti alle stesse necessità l'infermiere di ND del S. Cuore dovette ben presto stabilire il proprio, frequentato giornalmente da una quarantina di ammalati, senza contare le cure a domicilio che in certi casi si imponevano.

La situazione geografica comportava un'altra particolarità che a diverse riprese doveva interessare tragicamente Lazzaristi e Trappisti. Vivendo su un territorio a forte maggioranza Armena rischiavano sempre il contraccolpo delle collere turche contro questa popolazione turbolenta e periodicamente sottoposta a massacri. Fu il caso, tra l'altro nel 1896. Il racconto dettagliato indirizzato, giorno dopo giorno da Dom Etienne, priore di Cheikhlé a Dom Luigi di Gonzaga e poi trasmesso da quest'ultimo a Dom Martin ci fa conoscere le peripezie e le angosce di queste tristi settimane. P. Alberic da parte sua le fa conoscere egli stesso a M de Bondy e il suo testo è noto:

“Alla fine di marzo, noi, Akbés e tutti i cristiani nel giro di due giorni di cammino avremmo dovuto morire; non ne sono stato degno. E' mille volte giusto, ma ahimè! Che dolore! Pregate perché io mi converta e che io non sia più nuovamente respinto, malgrado la mia miseria, dalla porta del cielo che si era dischiusa! E che porta, la più bella di tutte!”.

Il capitolo Generale dell'Ordine tenuto in settembre, secondo l'abitudine, evoca questi avvenimenti nel testo elogiativo che dice:

“Il Capitolo Generale felicità la comunità di Akbés per la sua nobile condotta negli avvenimenti di Armenia. Questi degni religiosi sono rimasti al loro posto ed hanno esposto la loro vita per salvare le popolazioni. Il nostro Ordine è fiero di registrare questo fatto glorioso nei suoi annali.”

Il reclutamento rimase sempre la grande preoccupazione. Il monastero non attirava affatto gli europei che d'altra parte ignoravano la sua esistenza, e i cristiani d'Oriente non erano attratti da questo genere di vita monastica troppo intaccato per i loro gusti, di occidentalismo. Dom Etienne Labardin successore di Dom Luigi Gonzaga scriveva anche “noi non possiamo affatto contare

sugli orientali. Ne abbiamo provati 17 e non abbiamo potuto far restare se non un oblato converso erano religiosi, ma la nostra vita è troppo dura, e soprattutto troppo vile per degli orientali. Diventeranno gesuiti, Lazzaristi, Francescani, ma Trappisti credo difficilmente” (rapporto del 1900). Aggiunge che il lavoro manuale è forse l’ostacolo maggiore.

I superiori cercarono un’altra soluzione non senza inconvenienti: quella di fare appello a Staoueli e ad altri monasteri d’Europa. Si mantenne così, bene o male, un numero di religiosi appena sufficienti per la pratica della vita regolare e liturgica. Parecchie volte si prospettò l’ipotesi della soppressione pura e semplice... La lettera di P. De Foucauld a Dom Martin, giugno 1905, citata prima⁹ è un eco di questo ed è la più bella difesa per il mantenimento del Priorato in un paese dove è posto per fare tanto bene.

Questo durò e avrebbe potuto durare fino ai nostri giorni senza la guerra del 1914.

La Turchia entrò nel conflitto a fianco della Germania all’inizio del 1915. La comunità, essendo composta quasi unicamente di Francesi dovette a una fuga precipitosa di non essere internata tutti insieme. Rimase solo come guardiano dei luoghi, un converso di origine tedesca. Gli altri si ritirarono a Maguzzano in Italia, dove si era trasferita la comunità di Staoueli nel 1904.

Un religioso, malato e anziano, il fr. Prospero Deschanel, uno dei fondatori del 1882 non poté seguire gli altri. Morì lungo la via, e in modo tragico, se dobbiamo credere a certe relazioni. A fu fatta luce né sulle circostanze né sul luogo della sua morte. A guerra finita tutti pensarono la ritorno. Il loro numero, ancora diminuito a causa di numerosi decessi, tra cui quello del superiore, il p. Etienne, non parve loro un ostacolo. Un veterano che non era sacerdote, il p. Philippe Dormeyer, uno dei primi novizi entrati a ND des Neiges e compagno di p. Policarpo alla fondazione di Akbés, accompagnato da un converso, fr. Gregorio, fu inviato nel 1919, per riprendere possesso dei luoghi. Tutto andò per il meglio nel corso dei primi mesi.

I due religiosi furono piacevolmente sorpresi di trovare tutto buono stato. Il Fratello tedesco aveva ben condotto il suo compito. Lo sfruttamento agricolo era prospero, il monastero non aveva sofferto, e gli oggetti del culto, dopo minime riparazioni, sarebbero potuti nuovamente servire. Nei locali regnava molto disordine e un po’ di strumenti e arnesi erano scomparsi, questo era dovuto alla presenza di una scuola di agricoltura che aveva funzionato là durante le ostilità.

Un solo ostacolo al ritorno immediato: la nuova frontiera sarebbe dovuta passare da lì, ma sarebbe stato al di qua o al di là?

Poi tutto si guastò, bruscamente.

Abbiamo due racconti su questi avvenimenti, non del tutto contraddittori: uno di fr. Gregorio e l’altro apparso nella rivista *les Etudes*, anno 1920, t.163, p 578, art del P. Jalabert, S.J. sulla situazione in Cilicia. Riproduciamo questo ultimo

“...all’inizio di marzo (1920) il villaggio di Cheikhlé ricevette al visita di bande kemaliste. Gli abitanti fuggirono ad Akbés ad un’ora da Cheikhlé, dove si era meglio armati per tenere in soggezione gli aggressori. Vollero portare con sé i due religiosi. Il fratello accettò. Quanto a p. Philippe non poté decidersi a partire. “sono troppo conosciuto da tutti questi banditi – diceva – sono gente del paese. Cosa volete che mi facciano?” E di fatto il buon Padre era celebre in tutti i villaggi del vicinato dei quali era la Provvidenza da più di trenta anni. Contando sulla gratitudine dei suoi antichi clienti si credeva al sicuro I banditi ritornarono, parlamentarono e fecero perquisizioni. Non c’era niente da prendere in quelle miserabili celle.

“Che cosa porti dunque là? ” interroga uno di quei buoni a nulla indicando il crocifisso che pende sul petto dell’anziano. Questi risponde con dolcezza.

“Ah! Ci credi tu?” Lo interrogano di nuovo

“Si ci credo”.

⁹ In *Lettres à mes frères*...id. p. 254- 257 : L’exfr. Marie Alberic ormai Fr. Charles di Gesù elenca tutti i motivi per cui la piccola trappa di Akbés deve continuare : 1. un monastero è una grande cosa – 2. Soprattutto nei paesi non cristiani particolarmente ad Akbés tra musulmani, armeni scismatici e cattolici tiepidi . 4 ancor più per le relazioni con il libano e i Maroniti tra i quali abbondano i monaci rilassati. 6. AL momento dell’unione Leone XIII fece le felicitazioni tra tutti al solo superiore di Siria 7. Piangiamo le rovine della fede in Francia, non collaboriamo a rovinarla in Siria.8 Dunque non ci sono motivi per abbandonare Akbés.

“Ebbene: faremo a te come hanno fatto a Lui.”

Qualche istante più tardi l'anziano era inchiodato su una croce improvvisata. L'agonia durò due giorni.”

Questo racconto è stato ripreso dal P. Serafino Lanssen autore dell'Agiologia Cistercense apparsa nel 1948. Su testimonianza di una lettera comunicata da N. D. des Neiges aggiunge una precisazione: la croce improvvisata sarebbe stata la porta stessa del monastero.

La relazione di fr. Gregorio e l'articolo di P. Jalabert risalgono all'epoca dei fatti. L'assassinio del P. Filippo era certo, le circostanze lo sono meno perchè ogni tentativo fatto in seguito presso la gente del luogo per ottenere delle confessioni si scontrarono con un totale mutismo.

Vi fu un saccheggio perchè per quanto povero fosse il posto vi era del mobilio, degli utensili e dei vasi sacri. Nel 1926 debitamente custodito e protetto dom Augustin aveva potuto recarsi su posto accompagnato da Fr. Gregorio. Era la desolazione totale,. Ebbe tuttavia la gioia di poter recuperare l'ostensorio, bel pezzo di oreficeria ma senza valore intrinseco. Dopo essere stato riparato è tuttora in servizio a ND des Neiges. Pensiamo sia il solo oggetto venuto da laggiù.

Dom Augustin incaricato dal Capitolo Generale di liquidare gli affari di ND del Sacro Cuore avrebbe voluto ristabilire la comunità, non a Cheikhlé, era impossibile, ma in un altro luogo più o meno vicino. Non poté riuscire, poiché i superiori erano i primi a dissuaderlo poiché i sopravvissuti poco numerosi, non erano validi.

Fr Augustin Brunel, ultimo sopravvissuto è deceduto il 20 aprile 1962 all'età di 88 anni ritirato a Latroun.

Attualmente ND dei Sette Dolori a Latroun, presso Ramallah, Giordania è il solo monastero trappista nel Vicino Oriente, regione dove il P.de Foucauld desiderava veder moltiplicarsi i monasteri.

I c. Le circostanze particolari: un'eredità che cercava eredi : Thibhirine



Le lapidi dei fratelli a Tibhirine

Premetto che nessuna di noi, né le persone che adesso sono là, né quelle che sono qui ha mai pensato o sognato una fondazione in Siria. Eravamo nel 1996 e la vicenda del rapimento dei fratelli dell'Atlas si era conclusa con il rilancio da parte dell'allora abate Generale dom Bernardo Olivera, di un appello rivolto a tutto l'Ordine, monaci e monache, se ci fossero persone che intendessero raccogliere l'eredità dei fratelli. Quale precisamente era quest'eredità che in ogni caso tutto l'ordine era chiamato, era ed è chiamato a raccogliere?

In tema di dialogo interreligioso non mi pare fuori posto dire quella che pare un'evidenza perfino scontata:

la loro eredità è una vita vissuta coerentemente alle scelte fatte, fino **al martirio**, un martirio cruento che ha parlato e parla ancora oggi in questo nostro contesto multiculturale, multi-etnico. Significativo in particolare per il mondo monastico che si veste del “martirio bianco” Questo è stato

un martirio rosso. Significa qualcosa in questo tempo in cui il numero di martiri cristiani cresce di giorno in giorno, purtroppo spesso nell'indifferenza generale, o nell'ostilità non contrastata. E questo loro testimoniare ha portato un frutto enorme di fecondità, un frutto tale da motivare la loro morte, quando la loro comunità era considerata precaria e da sopprimere

La loro eredità ancora è una **vita di Chiesa**, una vita di *koinonia*, una *koinonia* di vita, una comunione tra sé cioè nell'interno della vita comunitaria e una *koinonia* che si dilata ai vicini, a prossimi, chiunque essi fossero Nella vita dell'ocso è significativo che abbiamo tre santi, beati, due molto giovani, ma abbiamo almeno tre comunità martiri: l'Algeria – la Cina la Spagna nella guerra del 36, totalitarismo marxista, totalitarismo fascista e fondamentalismo non so se islamico in ogni modo appartenente al mondo islamico. Dunque una *koinonia* che giunge fino a un comune martirio. Il segno della *koinonia* d'altra parte è anche all'inizio dell'ordine con i tre fondatori, tra santi sconosciuti la cui unità sta all'inizio come una promessa e un'indicazione

La loro eredità è ancora una vita **liturgica benedettina** in un contesto di terra di missione, liturgia che si esprime scuramente nella celebrazione dell'Ufficio ma anche ad esempio nelle poesie di Cristophe, nelle omelie di Christian, liturgia che si fa vita, vita che si fa cultura, passione di incarnazione (preferisco questa parola alla parola inculturazione) imparare l'arabo come fosse lingua madre.

La loro eredità è infine la nota caratteristica del nostro carisma, **la semplicità di vita**, semplicità di stile di vita di condivisione, semplicità nel lavoro, semplicità che significa vicinanza alla somiglianza con il Dio Uno e Trino.

La loro eredità è ancora la capacità e la testimonianza di una fedeltà - perseveranza fino alla fine, una perseveranza che rende evidente il senso e lo scopo **del voto di stabilità..**

“In un'epoca e in un contesto di cui si può dire. “Non solo viviamo in un'epoca di cambiamenti, ma viviamo anche un cambiamento d'epoca, viviamo in una cultura in cui il cambiamento è un modo di vivere, e così viviamo con i cambiamenti, al cambiamento e in attesa di un perenne cambiamento” (Lettera dell' Abate Generale Dom Bernardo Olivera all'Ordine 26_01-98 nel Nono centenario dell' inizio di Citeaux).

La loro eredità inoltre è la testimonianza dell'insperabile **fecondità di una comunità, piccola, povera, precaria, sempre minacciata dall'estinzione**, (nel 1963 contro il parere delle autorità ecclesiastiche di Algeri che vigorosamente testimoniavano la speranza di fioritura di questa comunità l'allora abate Generale DOM Sortais aveva deciso di definitivamente chiudere. La sera stessa morì. Fu un grave colpo per l'Ordine, ma il colpo fece dimenticare il decreto di chiusura. E la comunità rimase. All'insegna della profezia di Isaia: **il deserto fiorirà**, che il Cardinale di Algeri si ostinava a ripetere, così come era stato agli inizi di Citeaux quando non si sapeva ne se sarebbero morti o vissuti

Giunti quasi sull'orlo della disperazione, con intensissime preghiere gridavano a Dio che erano praticamente senza successori, chiedevano che il Signore si degnasse riversare su di loro la tenerezza della sua misericordia (cfr EP 17). E per i meriti e le preghiere - come crediamo - della beatissima Madre di Dio, la Vergine Maria, al cui santo nome il nostro Ordine in modo speciale s'intitola, così come del santissimo nostro Padre Benedetto, la cui Regola i suddetti fratelli avevano promesso d'osservare integralmente, il Signore esaudi le loro preghiere. (Dal cap 21 del Grande esordio di Corrado di Eberbach

A questo punto arriva Bernardo...

Certo la fioritura e la fecondità di questi sette martiri ha la caratteristica di essere quasi un segno in controluce, o in negativo, il segno del sangue sparso, del perdono dato in anticipo; non certo un segno di successo e di riuscita

Eppure proprio in questa estrema povertà e nella spogliazione ultima della morte c'era nella piccola comunità di Thibhirine l'eredità di un carisma cistercense benedettino, con un'identità

chiara e riconosciuta non solo al dai monaci, ma dal **contesto della Chiesa locale e dai fratelli di altre religioni; in questo modo il carisma monastico di Citeaux si è come arricchito di una preziosa testimonianza, arricchito e completato, a seconda delle esigenze dei nostri tempi.** Radicata, questa identità, nella sequela radicale e nella conformazione a Cristo, per recuperare la perfetta somiglianza di figli nel Figlio, vive nella forma cenobitica della scuola di carità, in stretta comunione con la Chiesa universale e locale, in dialogo ecumenico con gli altri cristiani, in tensione di inculturazione del carisma del patrimonio cistercense in ogni cultura, in una passione di incarnazione..

Il 12 ottobre 96 al Capitolo Generale intitolato alla memoria del fratelli l'allora vescovo di Algeri poteva testimoniare:

“Tibhirine non era solo un monastero per cristiani in pericolo di esistenza ecclesiale, ma per dei discepoli idi Gesù alla ricerca dei loro fratelli non cristiani”...La liturgia del monastero assumeva tutta la vita del paese, con i suoi valori religiosi o culturali, i suoi combattimenti, le sue lacerazioni e le sue speranze”

questo“luogo spirituale in cui trovavamo sia la fonte della nostra identità cristiana che della nostra missione in terra d'islam è stato distrutto da una violenza criminale”

APPELLO dalla lettera circolare del 27 marzo (un anno dal rapimento) del 1996

“La vita e la morte dei nostri sette fratelli dell'Atlas è una testimonianza da non dimenticare...Dal martirio del combattimento spirituale al martirio del sangue versato è lo stesso grido che chiama al perdono e all'amore dei nemici. La vita è più forte della morte: l'amore ha l'ultima parola!...Oggi se ascoltate la sua voce, come persone e come comunità, non chiudete il vostro cuore, ma ascoltate questo invito pressante a perseverare nella conversione e nel cammino radicale al seguito di Gesù e dle suo Vangelo. L'esempi odei nostri 7 fratelli ravvivi in noi la brulure dell'amore fino a non aver altro debito tra noi che l'amore fraterno e fino a perdonare e amare quelli che li hanno uccisi”.

l'appello è risuonato e rimbalzato in diversi monasteri: chiamava alla creazione di una fondazione di nuovo tipo, non nata da una sola comunità, ma da questo appello rivolto a più comunità. Vari tentativi furono fatti per mettere insieme le persone nelle quali in questo modo questo richiamo risuonava come significativo. Prima in Tunisia, poi in Libano. per motivi diversi significò porte chiuse. A un certo punto si aprì inaspettata la porta della Siria, mentre le persone delle altre comunità si dileguavano, e rimaneva solo in un appartamento di Aleppo lo sparuto drappello delle nostre .

Ora da otto anni sono là; cinque in appartamento in Aleppo e adesso tre in Azeir il terreno in villaggio cristiano maronita acquistato per la costruzione del nuovo monastero.

E il capitolo Generale ocso questo settembre ha dato l'approvazione ufficiale a che questa piccola cellula di vita cistercense in terra Siriana sia effettivamente considerata una fondazione trappista in Siria...



I d. Il MONASTERO CISTERCENSE "BEATA MARIA FONS PACIS", IN AZEIR,



Punto di partenza del cammino delle sorelle che ora vivono MONASTERO CISTERCENSE "BEATA MARIA FONS PACIS", IN AZEIR, SIRIA è stato il desiderio di raccogliere l'eredità dei [sette monaci di Thibirine, i nostri sette fratelli uccisi in Algeria nel 1996.](#)

Anche se in realtà sono state guidate in Siria soprattutto dalla Provvidenza, una ragione ancora ha reso importante la scelta di questa terra per una nuova fondazione monastica. Qui infatti ha avuto inizio lo sviluppo della Cristianità, che in breve si è diffusa in Asia Minore, in Grecia, a Roma e poi in Armenia, in India fino in Cina.

E fin dai primi secoli, la spinta missionaria è stata sostenuta e attuata da un vivacissimo movimento monastico, che è nato contemporaneamente ed autonomamente rispetto a quello egiziano, ben più conosciuto. Santi come Afraate, Efrem Siro, Simeone Protostilita, Marone, Isacco di Ninive, e altri ancora sulle loro orme, quali Giovanni Crisostomo e Giovanni Damasceno, hanno dato vita ad una ricchissima tradizione spirituale. E' in questo solco si vogliono inserire, a partire dalla tradizione latina e benedettina, convinte della fecondità di uno scambio profondo tra l'eredità dell'Oriente e quella dell'Occidente.

Durante tutta la prima fase di permanenza nella città di Aleppo le sorelle hanno preso contatto con la Chiesa, presente in una molteplicità di riti, con la popolazione locale, cristiana e, in grande maggioranza, musulmana. Hanno approfondito la conoscenza del Paese, la sua storia, la sua cultura, la storia della sua Chiesa, la patristica e il monachesimo siriaci.

Contemporaneamente hanno lavorato con un architetto per la progettazione di un piccolo monastero.

Il 23 Maggio 2006, grazie a un accordo fra il Vicario Apostolico latino Monsignor Giuseppe Nazzaro e del Vescovo Maronita Youssef Massoud Massoud di Tartous e con la loro benedizione, con l'aiuto di tanti amici, hanno potuto acquistare un terreno di 11,390 ettari nella diocesi di Lattaquié – Tartous - Homs, nel villaggio di 'Azeir, sulla sommità di un colle, vicino al confine con il Libano nella fascia centrale della Siria, raggiungibile senza eccessive difficoltà sia da Aleppo che da Damasco. E' un ambiente ancora molto semplice, rurale. Alle spalle del paese, vicinissimo, costituito solo dalla vallata di un fiume, c'è il confine con il Libano di cui si vedono le montagne sempre innevate.

Nel marzo 2008, con l'aiuto del villaggio e di molti amici con la presenza della Badessa della casa fondatrice hanno potuto celebrare l'istallazione della Croce di Fondazione sul terreno. La benedizione e l'impianto solenne della Croce di Fondazione, sono stati momenti di grande festa per il villaggio, che ha partecipato al completo, salendo in processione la collina, dopo la Messa nella Chiesa parrocchiale.

Nel mese di Marzo 2009 si inizia la costruzione di una piccola struttura detta *"il Monasterino"* con qualche annesso. Il monastero di Valserena ne ha sostenuto il finanziamento con l'aiuto dell'Abate Generale, di alcuni dei nostri monasteri, e di vari benefattori. Oggigiorno è quasi ultimata.

Sin dai primi tempi ad Aleppo, si è aggiunta subito alla motivazione iniziale la consapevolezza di quanto sia importante sostenere la presenza dei Cristiani arabi in Medio Oriente, aiutarli a rimanere nelle loro terre e nelle loro ricche tradizioni, promuovendo allo stesso tempo uno spirito ecumenico, nell'appartenenza all'unica Chiesa universale. Questo vogliono vivere queste sorelle, realizzando il progetto di **un monastero che, con la grazia di Dio, le radicherà per sempre in questo luogo**, amando questo paese e contraccambiando con gioiosa gratitudine l'accoglienza generosa che questa terra e questa gente offre.

Dall'estate 2010, la nostra comunità, per quanto piccola e fragile, si inserisce nel villaggio di Azeir **come una presenza stabile**, su cui i cristiani del luogo e gli amici della cristianità di Aleppo che le hanno seguite in questi anni di permanenza in città sanno di poter contare, in una reciprocità di amicizia e di sostegno: un segno di speranza per il futuro che non viene meno nelle vicissitudini storiche del Paese.

"Sentiamo che il valore della stabilità monastica è proprio la nostra forza: mentre tanti se ne vanno, noi siamo venute per costruire la nostra casa ancorandola alla roccia di una tradizione cristiana abbattuta ma non distrutta. **Costruiamo per radicarci, ci radichiamo per rimanere.** Se Dio vorrà: ma la Chiesa accoglie e benedice questo inizio, e questo ci basta.

La nostra speranza per il futuro si basa anche su una ragionevole probabilità di poterci accrescere numericamente: sia dalla nostra comunità di partenza, Valserena, (ci ha raggiunte una quinta sorella) sia da altre comunità dell'Ordine sensibili allo stesso ideale, sia da nuove vocazioni. Un certo numero di giovani, arabe (Siria, Libano) o provenienti in Siria da altri paesi per un ideale simile al nostro, si muove attualmente con interesse attorno al nostro progetto. "

La comunità ha conosciuto qualche candidata di cui una ha fatto una prova a Valserena, altre direttamente ad Azeir. La comunità di Valserena ha accolto una operatrice laica siriana otto mesi per formarla a sostegno delle attività del Monastero a Azeir e ha accolto attualmente una sorella libanese. Le sorelle vogliono anche continuare nell'edificazione del monastero vero e proprio, per poter accogliere le giovani che si stanno presentando per conoscere la nostra vita e, in locali adibiti a questo uso, accogliere persone che desiderano trascorrere tempi di preghiera e di silenzio e ricevere una formazione alla preghiera e alla Parola di Dio, rispondendo alle esigenze della Chiesa locale, alle richieste del vescovo e a quelle fatte durante il **Sinodo dei Vescovi per le Chiese Orientali svoltosi dal 10 al 24 ottobre 2010.**

Un altro piccolo segno della benevolenza del padre per questo piccolo seme di vita cistercense è stato che mentre in tutto l'Ordine soffia vento di crisi per i cappellani (difficile trovarli, muoiono, non si sostituiscono, bisogna ricorrere a sacerdoti diocesani ecc) per cui le nostre sorelle stavano già prevedendo Liturgie della Parola senza eucaristia, e via dicendo: un cappellano già pronto e confezionato è quasi piovuto loro giù dal cielo sotto forma di un monaco francese in cerca di "impiego"...Così il monasterino comprende anche già la cappellania completa di cappellano stabile.

Le nostre costituzioni prevedono l'istallazione di cellule di pre-fondazione..Così le sorelle sono andate avanti per otto anni giuridicamente garantite con questo "timbro" dell'appartenenza a Valserena che si faceva garante del loro progetto e le ha sostenute economicamente e in tutto, e tramite Valserena all'Ordine. Quest'anno poi durante il capitolo Generale la cellula di riefondazione è stata ufficialmente approvata come fondazione ufficiale dell'Ordine, (cosa che impegna l'Ordine stesso, e non più solo la comunità di Valserena) ad aiutarle economicamente e spiritualmente) contrariamente a tutte le previsioni. Difatti il n voto nero della maggior parte degli Abati e Badesse era già stato dato per scontato data l'esiguità del gruppo fondatore e la gravità della situazione politica del paese, e tutti facevano quasi le dovute "condoglianze" alla nostra madre, e amichevoli incoraggiamenti alla superiora designata, quando una serie di circostanze ha fatto circolare un vento nuovo, e con l'aiuto anche dell'unificazione dei due capitoli in uno solo, la fondazione è stata ufficialmente approvata.

Il progetto si sviluppa ad Azeir, luogo dove è ubicato il monastero "Beata Maria Fons Pacis". Il villaggio di Azeir fa parte della Diocesi di Lattaquié - Tartous - Homs. Questo, ed altri due piccoli villaggi vicini, appartengono alla Chiesa Maronita. Attorno, tutta la zona è abitata da musulmani Alauiti¹⁰ e Sunniti¹¹.

Molti giovani, sia in questa regione sia in tutto il Paese, si dimostrano fortemente desiderosi ed aperti a ricevere una formazione religiosa e spirituale; sarebbe importante non rendere vana questa disponibilità, prima che la mentalità secolarizzata avanzi anche in questo Paese e prima che i giovani emigrino tutti, attirati da un Occidente idealizzato.

Mentre l'arte della Parola di Dio celebrata, cantata, meditata rimane al cuore del loro lavoro, desiderano anche coltivare questa terra di antica tradizione agricola. Proprio a partire da qui la coltivazione dell'ulivo si è diffusa nel Mediterraneo, e di fatto è questa la coltivazione che cresce attualmente sul terreno. Si dedicheranno dunque per prima cosa all'uliveto.

Un paese ricco d'acqua nel sottosuolo (al tempo romano era il granaio dell'impero) ma oggi piuttosto brullo, suggerisce di irrigare e di piantare anche alberi e fiori, per dare a chi viene il gusto di una bellezza che favorisce il silenzio e aiuta la meditazione, aspetti che rimangono ancora un po' secondari, pare, nei ritiri di gruppo.

Desiderano poi creare un laboratorio per la lavorazione del vetro (oggetti religiosi, vetrate per chiese, e anche elementi decorativi per case di abitazione), un lavoro che consentirà alla comunità di vivere; inoltre, desiderano anche poter trasmettere e diffondere queste tecniche formando giovani, sostenendo una piccola scuola artigianale, contribuendo a rivitalizzare il paese con un inizio di artigianato. Questo lavoro, secondo la nostra tradizione, unisce in sé l'utilità alla bellezza.

A. A servizio della Chiesa in Siria

Quella che oggi è la Repubblica Araba Siriana, e che era un tempo parte dell'antica Provincia Romana di Siria, ha visto, nel corso dei secoli, un continuo succedersi di popoli e civiltà. Città come Mari, Ebla, Ugarit, Palmira, Dura Europos, fanno parte del patrimonio culturale di questa terra.

La storia biblica affonda anche qui le sue radici: sulle antiche vie di commercio che l'attraversano, Abramo mosse i suoi passi fidando nella parola dell'Unico Dio. Questi luoghi sono profondamente uniti nella geografia e nella cultura delle loro popolazioni alla Terra Santa. La storia della salvezza è passata anche attraverso la terra di Siria.

Più tardi, anche le prime generazioni dei discepoli di Cristo percorsero molte volte questa antica strada romana che da Aleppo porta ad Antiochia, la città dove per la prima volta i seguaci di questa nuova religione ricevettero il nome di Cristiani. Su una strada come questa, vicino a Damasco, Paolo è stato folgorato dall'incontro con un Amore immenso, che si è impadronito della sua vita e del suo destino.

Segno vivo ed efficace di questa fecondità fu la fioritura monastica di questa regione, che già nel terzo secolo vedeva il sorgere di chiese, eremitaggi e cenobi, divenuti numerosissimi nel sesto secolo, tempo in cui la Siria si confessava interamente cristiana. Nei secoli seguenti,

¹⁰ Gli Alauiti, o Alawiti (arabo □Alawiyya) o Nusayri o al-Ansāriyyah sono un gruppo religioso mediorientale diffuso principalmente in Siria. Bashār al-Asad, l'attuale presidente siriano (2010), è un alawita, come suo padre Hafiz al-Asad prima di lui. Gli alauiti si fanno chiamare 'Alawī.. il termine 'Alawī per mostrare la loro reverenza ad 'Alī, il cugino e genero del profeta Maometto.

¹¹ I Sunniti (Ahl al Sunna Wal-Jama'a: le genti della tradizione e della comunità) si presentano come i depositari dell'ortodossia islamica, perché sono rimasti fedeli alla "tradizione" del Profeta. Si oppongono, con maggiore o minore violenza, a tutte le "dissidenze" dell'ISLAM.

I Sunniti, che pretendono di essere i soli ortodossi interpreti della volontà di Maometto, costituiscono la maggioranza dei musulmani: riconoscono legittimi i primi quattro califfi elettivi e sulla scorta di questa divergenza sono andati elaborando una dottrina che si stacca in qualche punto da quella delle altre sette. Attualmente i sunniti (gli ortodossi, coloro che seguono la Sunnah, ovvero la tradizione musulmana) rappresentano la maggioranza dei musulmani.

molteplici eventi fecero mutare radicalmente questa realtà. L'invasione araba e la dominazione ottomana in particolare dispersero in gran parte le tracce di questo immenso patrimonio, che però ancora oggi resta vivo nel cuore e nella fede dei cristiani di Siria. In questa terra più volte i cristiani in fuga hanno trovato riparo (nel passato, fra gli altri, gli Armeni e i Cristiani in esodo dalla Turchia; oggi, numerosissimi, gli Iracheni).

In Siria infatti c'è un clima di discreta libertà religiosa, le diverse confessioni convivono in un rispetto reciproco che crea in questa nazione una situazione privilegiata rispetto ad altri paesi a maggioranza musulmana:

Alcune testimonianze raccolte vivendo ad Aleppo:

... "Yusef, questo il suo nome, è un cristiano molto impegnato, capo scout per anni, ed è stato bello poter scambiare con lui non solo informazioni tecniche, ma anche esperienze sui giovani di qui, sui cambiamenti della società, sulle prospettive. Ci ha dato conferma dell'importanza di costruire in quella zona, dato che lì non ci sono comunità religiose stabili, e questo per la gente sarà molto incoraggiante.

Il fatto che Yusef sia greco-ortodosso, come ormai sapete bene, non costituisce alcun impedimento, anzi... anche lui si è già prenotato per venire ad 'Azeir con i suoi giovani, persino per darci una mano per ripulire il giardino o lavoretti vari !

In effetti, tutta la nostra équipe è una dimostrazione pratica di questa convivenza e collaborazione, che sempre ci stupiscono e ci rallegrano il cuore...

Noi siamo latine, ci stabiliremo in un villaggio maronita. Salim, il nostro amico-interprete è armeno ortodosso; Magda, la moglie, maronita. Dei nostri ingegneri, uno è greco-ortodosso, altri tre con l'avvocato sono greco cattolici; Samir di Homs, siro-ortodosso; Charbel; maronita...e così via...

Non solo. Aggiungiamo che il braccio destro dell'ingegnere, sul cantiere, è un musulmano, Mahmud, molto fidato e attento.

Fra le persone che già si sono prenotate per venirci a visitare, una volta installate, due coniugi, musulmani alauti di Tartous, amici del vescovo Maronita: "Potete essere certe che noi saremo i primi a venire da voi..."

Anche questa è la Siria.¹²

Purtroppo, come in altre aree del mondo, il sogno è sempre quello di emigrare verso i "paesi ricchi". **Anche per questo è così importante "rimanere", vivere qui, essere presenti.** Come sostegno per i Cristiani, e anche per non perdere l'occasione, con i fedeli dell'Islam, di una convivenza quotidiana fianco a fianco, unica possibilità di vera conoscenza e fiducia reciproca.

Vivere in Siria, oggi, significa per noi la scelta di uno sguardo sul futuro.

Il Sinodo per il Medio Oriente che si è tenuto dal 10 al 24 ottobre 2010 e il cui obiettivo era: "confermare e rinforzare i cristiani nella loro identità grazie alla Parola di Dio e ai Sacramenti, e ravvivare la comunione ecclesiale tra le Chiese sui iuris" ha delineato per oggi le urgenze per le Chiese Orientali di cui fa parte la piccola comunità monastica inserita ad Azeir.

Tra altre l'urgenza di:

- sostenere **la vita monastica** già presente,
- **formare i cristiani alla lettura, la conoscenza e la comprensione della Parola di Dio**, "...La parola di Dio sarà sempre la fonte dell'ispirazione della comunione, della fedeltà, del nostro amore, del nostro "essere missionario", della nostra testimonianza. La Parola di Dio rimane la fonte spirituale e il tesoro teologico delle nostre liturgie viventi..... L'annuncio, l'ascolto, la lettura o la meditazione della Bibbia è incontro con la persona di Gesù Cristo. Per ciò abbiamo insistito sul posto privilegiato della liturgia e della celebrazione della Parola in piccoli gruppi sull'esempio delle prime comunità cristiane. Celebrando questa Parola, essa diventa vivente ed efficace nella vita di coloro che la ascoltano, la meditano, la celebrano e trovano la loro via alla sua luce"¹³
- favorire la presenza e l'assistenza di un **direttore spirituale** presso i giovani e gruppi di adulti è un aiuto alla formazione religiosa e favorisce il vivere la fede nella vita concreta,

¹² Da lettere dalla Siria mandate agli amici.

¹³ Relazione del patriarca copto-cattolico Mgr. Antonios Naguib, relatore generale, dopo il dibattito generale dell'Assemblea del Sinodo per il Medio Oriente (10-24 ottobre 2010) dell'Assemblea del Sinodo per il Medio Oriente (10-24 ottobre 2010).

- rinnovare nelle Chiese Orientali la **Liturgia** che è al centro della vita religiosa, e, di conseguenza, costituisce l'annuncio e la testimonianza di una Chiesa che non soltanto agisce ma prega,
- rilevare la sfida **dell'emigrazione**: "...la Chiesa ha il dovere di incoraggiare i suoi fedeli a **rimanere** come testimoni ed apostoli, costruttori di pace e di benessere nel paese. Bisogna favorire le condizioni che incoraggiano la scelta di rimanere)."¹⁴
- valorizzare il **dialogo ecumenico e con i musulmani**,
- valorizzare il ruolo e la **formazione dei laici**, uomini e donne, la loro partecipazione nella vita e missione della Chiesa.

Tutte queste priorità fanno parte del normale compito della vita monastica. Da quando le sorelle sono arrivate in Siria, ascoltando le richieste e i bisogni, si sono impegnate a lavorare su questi fronti; proseguono dunque il loro radicamento in terra siriana per attuare il progetto di costruzione del monastero, sempre più **consapevoli che la presenza stabile e duratura di una comunità monastica** è un modo per rispondere a quanto ha messo in evidenza il Sinodo dei Vescovi del Medio Oriente.

"Tutti abbiamo nel cuore la Terra Santa come la terra dei nostri padri nella fede. Ma se pensiamo al ruolo che oggi può avere la Siria, e i cristiani arabi che ancora abitano in essa, forse possiamo cominciare a guardare anche a questa nazione in un modo nuovo, ed impegnare una parte delle nostre risorse materiali e spirituali per sostenere e incoraggiare la vita delle comunità cristiane presenti in questa regione del Medio Oriente. Perciò vogliamo favorire¹⁵:

1. **La formazione dei cristiani alla lettura, la conoscenza e la comprensione della Parola di Dio,**
2. **La formazione alla comprensione della Liturgia,**
3. **L'educazione alla preghiera,**
4. **L'accompagnamento spirituale,**
5. **L'educazione all'ecumenismo,**
6. **Le relazioni con l'Islam,**
7. **La formazione di laici sensibili alla vita monastica."**

1. La formazione dei cristiani alla lettura, la conoscenza e la comprensione della Parola di Dio,

La tradizione della lectio divina nasce nei monasteri e come sappiamo è ripresa e valorizzata ormai a tutti i livelli nei Paesi che hanno vissuto un sano rinnovamento postconciliare. Anche se la comunità monastica come tale non ha il compito della evangelizzazione e predicazione, ha tuttavia quello di testimoniare e iniziare tutti quelli che vengono accolti nel monastero, soprattutto per ritiri di almeno qualche giorno, a questa pratica che rimane, assieme alla liturgia, il pilastro fondamentale di tutta la nostra preghiera, anche nelle sue espressioni più personali. Il monaco si nutre incessantemente di Sacra Scrittura e presenta a chi viene lo stesso nutrimento, insegnando a masticarlo ed assimilarlo.

Gli strumenti per questo sono: un Padre Cappellano, monaco del nostro stesso Ordine, che potrà celebrare la liturgia, predicare, confessare, prestarsi in ogni campo per l'accoglienza spirituale degli ospiti; Possiede il francese e l'inglese, e sta progredendo nella conoscenza della lingua araba. Sarà coadiuvato di tanto in tanto da qualche religioso locale, soprattutto per l'accoglienza dei gruppi. Poi, tutti i necessari sussidi liturgici, bibbie, materiale audiovisivo e cartaceo vario.

Una sorella della comunità già più esperta nella lingua araba potrà guidare lectio della Parola individuali e di gruppo, insegnando i metodi monastici di ruminazione, meditazione, studio.

¹⁴ Idem.

¹⁵ Da qui fino alla fine del paragrafo, cioè fino alle Considerazioni conclusive riporto un documento steso dalle sorelle stesse della fondazione in Siria, una loro "autopresentazione".

L'ambiente curerà il silenzio e la contemplazione meditativa; si tratta per la Siria (a differenza di paesi dove la comunità cristiana è più forte, come il Libano) di una realtà un po' perduta da riscoprire, e dunque di un gusto da favorire ed educare.

2. La formazione alla comprensione della Liturgia:

La liturgia è il grande patrimonio delle Chiese di Oriente, con la sua molteplicità, ricchezza, bellezza di riti. Il popolo ancora frequenta le chiese. I cristiani sono ormai una piccola minoranza distribuita in una molteplicità di riti e in Siria c'è una lunga tradizione di coesistenza pacifica: è possibile che in una famiglia il padre appartenga a un rito, la madre ad un altro, qualcuno dei figli ad un terzo o un quarto. La famiglia può frequentare assieme l'una o l'altra liturgia. Il fatto che tutto questo sia accettato e vissuto con semplicità crea una sorta di predisposizione naturale al dialogo.

Tuttavia il Concilio in queste chiese non ha prodotto gli stessi effetti avuti nei paesi europei, in senso sia positivo che negativo. La secolarizzazione è meno avanzata, tuttavia avanza; intuivamo che il dialogo e l'apertura all'interno della liturgia, già esistente, potrebbe proprio essere lo spazio di un incontro sano, vero, su basi sicure, che tentasse di evitare i tranelli in cui l'Occidente è caduto in un rinnovamento postconciliare troppo veloce e il conseguente abbandono della frequentazione della Chiesa e quindi della fede. Tuttavia occorre agire senza perdere tempo, cogliendo il momento opportuno.

Nella loro piccolissima realtà e scarsità di mezzi si sono messe subito al lavoro, pur fra le mille difficoltà del primo inserimento nel paese, nell'appartamento di Aleppo in cui il Vicario Apostolico le ha ospitate per 5 anni, grazie anche alla possibilità di usufruire di una piccola Chiesa adiacente.

Si è trattato di elaborare un "tonario" per la salmodia araba, scegliere cioè i toni della nostra liturgia che si adattano alla lingua siriana, e di comporne di nuovi, quando necessario, utilizzando delle scale orientali. Si è trattato di fare la traslitterazione di tutto il salterio (per la liturgia, non possiamo permetterci di leggere direttamente la grafia araba.) ed applicare i toni, scegliendo per ogni salmo il più adatto.

Si è trattato di cercare dei testi, da breviari, messali... per farne qualche inno, responsorio, antifona... E, poco a poco, di comporne la musica. La composizione ha richiesto un lavoro paziente, con l'aiuto dei nostri amici siriani, un musicista e una esperta di lingua araba; anche l'esecuzione corretta per noi è estremamente laboriosa.

Dato che ci vorrà molto tempo – anni !- prima di sostituire tutte le parti italiane con la lingua araba, dobbiamo anche preparare del materiale con le due lingue a fronte, per permettere la partecipazione alla nostra liturgia.

In questi mesi, abbiamo avuto la gioia di poter condividere più volte la nostra preghiera con alcuni ospiti occasionali,

E' bello per noi vedere quanto l'esperienza liturgica tocchi il cuore delle persone, che percepiscono in essa una presenza di Dio molto particolare, nel seno della Chiesa, in un orizzonte che rende più ampia e universale la preghiera privata.

L'incontro con la Parola celebrata è uno dei servizi più grandi che ci sembra di essere chiamate a vivere, soprattutto qui."

Per inculturarci a livello liturgico, abbiamo cercato, in questo tempo che ha preceduto l'insediamento in un monastero, di approfittare delle molteplici occasioni nelle quali i cristiani si ritrovano per celebrare insieme qualche avvenimento.

La professione perpetua di un giovane Salesiano, l'ordinazione di un sacerdote Greco Cattolico, la prima messa di Abouna Moràd, Gesuita originario dell'Oran, nel sud della Siria... La Messa solenne per il nuovo Patriarca Siro Cattolico; il pellegrinaggio, di Chiesa in Chiesa, per una settimana, delle reliquie di S. Teresa di Gesù Bambino; la partecipazione ad una bellissima messa cantata dagli Armeni, la rivitalizzazione dei luoghi in cui visse S. Marone, poco fuori Aleppo, ad opera dei Maroniti.

Per la Canonizzazione del nostro fratello S. Raphael Arnàiz Baròn, abbiamo preparato un foglietto in arabo, distribuito alle messe della Chiesa Latina, e in qualche altra occasione, e le sorelle Dorotee hanno dedicato a lui una delle serate di adorazione per la gente del Midan. Piccole cose, ma sentiamo che si tratta di un inizio.¹⁶

¹⁶ Da varie lettere mandate agli amici.

Nonostante la convivenza pacifica e l'ospitalità reciproca, qui le chiese hanno proceduto parallelamente, ciascuna in una bella fedeltà alla propria tradizione, senza forse approfondire un rinnovamento liturgico. Importante anche qui, come d'altronde in Italia, stimolare i giovani a una partecipazione profonda e attenta; compito d'altronde facilitato dalla maggior frequenza alla Chiesa e dal maggiore fervore.

3. L'accoglienza - di persone singole o di gruppi:

Attualmente la comunità vive nel "Monasterino" struttura che nel futuro sarà attribuita all'accoglienza. La stanza che serve da cappella per ora è sufficiente per l'uso della comunità, ma non consente l'accoglienza che di pochi ospiti. E' quindi urgente, appena terminate le finiture del primo lotto costruito, iniziare i lavori per il secondo lotto, che comprende una piccola parte di quello che sarà il monastero definitivo, per adibirlo per ora all'accoglienza degli ospiti. Immediatamente dopo si spera di costruire la Chiesa del monastero, come spazio adeguato per la celebrazione della liturgia monastica (vedere in allegato piantina). Sarà così possibile accogliere chi desidera prendere un tempo di preghiera e di silenzio insieme alla comunità.

Attualmente, per l'accoglienza, la comunità ha a sua disposizione:

- una struttura detta "sala gruppi" per accogliere i gruppi che desiderano trascorrere una giornata al monastero, ricevendo un insegnamento formativo, dedicando tempo alla preghiera e vivendo contemporaneamente una esperienza di comunione. E' una struttura molto semplice che darà la possibilità alle persone di radunarsi per ascoltare una conferenza, celebrare una Eucaristia, mangiare attorno a una tavola, essere a riparo dal sole o dalla pioggia e avere a disposizione acqua potabile e servizi.
- Un piccolo eremo che può accogliere una o due persone che desiderano fare un ritiro di uno o più giorni.

Queste due strutture sono ancora da arredare.

Il monastero è lontano da un centro dove si fermano i pullman di linea o dalla stazione ferroviaria. Per facilitare l'accoglienza è necessario **un pullmino** che possa prendere e portare gli ospiti fino alla città più vicina.

4. Educazione alla preghiera:

Un ampio spazio del terreno verrà dedicato all'accoglienza per favorire un clima di preghiera e di silenzio ed offrirlo a chi si ferma per pregare e vivere momenti di raccoglimento e di riflessione. Per sostenere la preghiera è previsto sul terreno un ampio percorso di Via Crucis, Via Lucis, supportate da incisioni con citazioni della Sacra Scrittura e altre immagini religiose, di buon gusto e di buona fattura, dato che le devozioni sono qui ancora molto vive e sentite.

Penseremo ad organizzare seminari per curare il senso della bellezza e dell'arte, ricollegandoli alla grande **tradizione iconografica** molto ricca del passato (scuole di Damasco, di Aleppo....). Oggi, purtroppo, l'iconografia moderna e popolare è di pessima fattura e non aiuta a gustare la ricchezza dei misteri rappresentati.

La devozione mariana in particolare è molto viva ma le statue disponibili sono spesso di fattura rozza.

5. Accompagnamento spirituale:

Un padre cappellano del nostro Ordine risiederà stabilmente presso il monastero per accompagnare la vita spirituale della comunità. Ha trascorso un lungo periodo in Giordania per imparare l'arabo. Oltre a seguire la comunità, sarà anche disponibile per fare direzione spirituale e per proporre una formazione cristiana. Potrà anche favorire una apertura al patrimonio patristico di cui è ricca nella sua tradizione la Siria (per es. Efrem il Siro).

Grazie anche alla presenza della comunità monastica, potrà aiutare i giovani siriani a recuperare il ricco patrimonio culturale della loro nazione e tradizione, comprendendo il senso e il messaggio dei tesori architettonici che, benché quasi diruti, ancora formano l'attrazione dei turisti, costellando in Paese di centri che hanno segnato la storia.

Quando lo spazio ce lo consentirà, vorremmo, in collaborazione con altri religiosi, esperti conoscitori della lingua e della cultura cristiana araba (Gesuiti, Francescani, Piccola Famiglia

dell'Annunciata e altri) promuovere incontri e convegni formativi e culturali, sia per giovani che per adulti. Tutto questo per dare impulso a una vita cristiana che, nelle difficili condizioni delle minoranze, potrebbe rischiare di impoverire e languire.

6. Educazione all'ecumenismo:

Ci sembra che oggi, di fronte alla sfida della globalizzazione che tutto appiattisce, impoverendo le identità e le tradizioni, il dialogo ecumenico potrebbe essere un aiuto per ciascuno ad appropriarsi in maniera nuova della propria ricchezza, arricchendosi contemporaneamente dei doni degli altri ed elaborando collaborazioni e sinergie fruttuose per tutti. Questo può essere molto reale in Siria, dove, come si è accennato, il contatto delle chiese nella vita concreta è realtà quotidiana.

"Inizio della quaresima: la celebrazione delle Ceneri

Le Chiese Orientali celebrano la Liturgia delle Ceneri il lunedì, ed essendo Aleppo una città ecumenica, tutti i cattolici, a qualunque rito appartengono, si sono accordati per iniziare la Quaresima il lunedì.

In questa Città si vive un ecumenismo di fatto... Le coppie miste sono tantissime, e la gente va tranquillamente nella Chiesa di un altro rito o addirittura di un'altra confessione, senza troppi problemi. Là dove c'è preghiera sincera non si fanno distinzioni..."

Il primo giorno di ottobre 2005 abbiamo potuto partecipare a un momento forte di preghiera in occasione dei 1700 anni del martirio dei SS. Cosma e Damiano: è stato infatti organizzato un pellegrinaggio alla città antica di Cyro (la Ciro di Teodoreto), che si trova a circa un'ora e mezza a nord di Aleppo, vicinissima al confine con la Turchia. Si è tratto di un evento ecumenico che ha coinvolto tutte le confessioni cristiane di Aleppo: Cattoliche, Ortodosse ma anche Protestanti e Anglicane.

La gente ha partecipato numerosissima, la riflessione (del vescovo Greco Cattolico) era incentrata sull'unità dei credenti, e al termine della preghiera, tutti hanno potuto baciare le reliquie dei Santi, che erano state portate in solenne processione.¹⁷

Vediamo una possibilità di sviluppo futuro in questo campo utilizzando gli strumenti dell'accoglienza di cui si è detto sopra. Bello sarebbe organizzare piccoli convegni insieme, per ora si tratta soprattutto di organizzare una biblioteca ecumenica.

7. Le relazioni con l'Islam:

Le ragioni per tessere dei rapporti tra cristiani e musulmani sono varie. Tutti sono concittadini, condividono la stessa lingua e la stessa cultura, così come le sofferenze e la gioie. Inoltre, i cristiani hanno la missione di vivere come testimoni di Cristo nelle loro società. Dalla sua nascita, l'Islam trova delle radici comuni con il Cristianesimo e il Giudaismo.....

La santa Vergine è un punto di incontro di grande importanza....¹⁸

Noi, vogliamo offrire all'Oriente e all'Occidente un modello di convivenza tra le differenti religioni e di collaborazione positiva tra diverse civiltà, per il bene delle nostre patrie e di tutta l'umanità.... Dalla comparsa dell'Islam nel VII secolo fino ad oggi, abbiamo vissuto insieme e abbiamo collaborato alla creazione della nostra civiltà comune. E' capitato nel passato, come capita ancora oggi, qualche squilibrio nei nostri rapporti. Attraverso il dialogo dobbiamo eliminare ogni squilibrio o malintesi. Il nostro dialogo è una necessità vitale da cui dipende il nostro avvenire dice Benedetto XVI nel suo discorso ai rappresentanti delle comunità musulmane a Colonia il 20-08 2005. E' nostro dovere, dunque, educare i credenti al dialogo interreligioso, all'accettazione del pluralismo, al rispetto e alla stima reciproca.¹⁹

Ci siamo rese subito conto che il dialogo con l'Islam, benché come movente profondo fosse il primo ad avere suscitato la nostra adesione a un progetto nato in seno al nostro Ordine, doveva essere vissuto soprattutto nei gesti concreti della vita quotidiana e nel profondo della preghiera e

¹⁷ Da varie lettere mandate agli amici.

¹⁸ In Relatio ante disceptationem di Mgr Naguib al Sinodo per le Chiese Orientali

¹⁹ Messaggio del Sinodo delle Chiese Orientali del 22 ottobre 2010

della disponibilità, piuttosto che in iniziative che esulerebbero sia dal nostro carisma sia dalle nostre competenze e potrebbero quindi risultare da parte nostra imprudenti o inopportune. Gli anni di Aleppo sono stati ricchi di piccoli contatti nella vita quotidiana, che hanno confermato il campo della preghiera, specialmente mariana, come luogo privilegiato di incontro.

“Sull’autobus: una donna musulmana si gira e ci chiede: “Voi siete cristiane, vero ? Ora andate in Chiesa, dalla Vergine? Pregate per me, portatele questo per me”. Su un biglietto usato scrive la sua preghiera e ce la affida: che il marito, che l’ha ripudiata, si riconcili con lei, e che lei possa rivedere i figli.”

“Il fornitore del negozio chiede chi siamo. Compreso che siamo donne religiose cristiane ci prega di attendere, va nel retro, e ritorna portando sulle mani, come oggetto prezioso, una corona del rosario con tanto di crocifisso: Me l’hanno donata tempo fa, e io ne faccio dono a voi. Vi sarà più utile che a me, pregate anche per me.”

All’arrivo del container nel mese di agosto 2005:

“Bello leggere la gioia e la venerazione sul volto dei due operai musulmani quando dopo aver trasportato su per le scale una pesantissima cassa di legno l’hanno aperta con noi e si sono accorti di aver portato la statua della Vergine....”²⁰

Abbiamo avuto l’esperienza di venerare, nella grande moschea di Damasco, il corpo di San Giovanni Battista: in fila con fedeli musulmani abbiamo compiuto simili gesti di pietà. Ma soprattutto dopo essere state in pellegrinaggio al grande santuario mariano di Harissa, in Libano, e avere visto fedeli musulmane, rigorosamente velate, provenienti da diversi paesi arabi salire in preghiera assieme alle donne cristiane alla statua della Vergine, abbiamo la speranza che anche il nostro piccolo monastero possa divenire, nella semplicità quotidiana, luogo di preghiera interreligiosa nello stesso modo. Per questo vorremmo porre nella zona riservata agli ospiti, la più accessibile dall’esterno, un piccolo spazio raccolto e una “grotta” con fontana, con una statua della Vergine.

8. La formazione dei laici sensibili alla vita monastica

In generale questa voce si richiama alle precedenti, essendo la nostra accoglienza rivolta sia a religiosi e sacerdoti desiderosi di un momento di sosta e ritiro, sia a laici.

In particolare, negli anni trascorsi ad Aleppo abbiamo conosciuto e stretto legami di amicizia con cristiani laici di grande valore e impegno spirituale, soprattutto famiglie appartenenti alle *Equipages Notre Dame* o al movimento di *Point Coeur*. Anche molti umili lavoratori ci sono stati vicini aiutandoci in diversi modi. Sentiamo ora il bisogno di un aiuto più preciso e specifico di alcuni, formati a questo scopo, per meglio penetrare nella lingua e nella cultura del Paese

Stiamo formando una cooperatrice laica che ha trascorso un lungo periodo a Valserena per conoscere la vita monastica ed imparare l’italiano allo scopo di poterci aiutare. Si tratta di persona colta, che conosce molto bene la lingua araba, cosa abbastanza rara per gli arabi stessi. Preziosa per traduzioni di ogni genere di testi, liturgici e patristici, o divulgativi e informativi.

Questa persona presta per noi un servizio volontario, ma deve essere sostenuta per le spese: viaggio in Italia, corso di lingua italiana a Roma, ospitalità a Roma. Ha fatto un primo ciclo di studio e ha dovuto rientrare in Siria per impegni personali, dovrà fare un secondo ciclo.

Uno strumento privilegiato per tutti i fini sopra menzionati sarà la pubblicazione di estratti di testi tradotti, di materiale informativo, sussidi di preghiera, ecc. Dunque una piccola editoria, da realizzare con l’aiuto di persone competenti, sia sacerdoti sia laici, di lingua araba. La priorità sarà aiutare a riscoprire la Parola, la tradizione monastica, la dimensione ecclesiale.

²⁰ Da varie lettere mandate agli amici.



Considerazioni finali

Riprendendo la domanda iniziale concludo con alcune considerazioni di fondo:

1. Che senso ha una presenza monastica in Siria? La risposta è a due livelli di profondità: in Europa o in Siria la condizione globale del mondo occidentale e Orientale, nella crisi da cui è attraversato costringe i cristiani e a maggior ragione i monaci a identificarsi come testimoni di Cristo, in continuità con la tradizione monastica. In Occidente si tratta di far rivivere monasteri di antica data, ricchi di tradizione e ormai poveri, spesso, di vocazioni, in Oriente si tratta di avere il coraggio di vivere in una situazione che è obiettivamente di rischio della vita e della possibilità della presenza, di testimoniare una stabilità in una situazione assolutamente precaria, . “Siete le uniche che continuano a costruire” Costruire significa credere nel futuro e avere qualcosa da trasmettere alle generazioni successive.

All'inizio del XX secolo i monaci fondavano in Siria perché erano minacciati di espulsione dall'Europa

All'inizio del XXI secolo i monaci fondano in Siria per sostenere la presenza cristiana minacciata di espulsione .

Il “Nemico” è diverso, da una parte la civiltà occidentale nel suo accecamento antireligioso, dall'altra una religiosità di tipo fondamentalista che ha intrinsecamente presente l'uso della violenza, il mancato senso della libertà, e una strutturale incapacità a evolvere.

Ma poniamo la stessa affermazione in forma di domanda: è davvero diverso l'interlocutore? Possiamo legittimamente chiedercelo davanti allo spettacolo di un mondo occidentale che sostiene i movimenti islamici più fondamentalisti contro dittature moderate come quella di Bashar el Assad in Siria, o che sostiene la salita al potere dei Fratelli Musulmani in Egitto, in Tunisia o in Libia. Che tipo di solidarietà e di interesse accomuna queste forze apparentemente così lontane? Non sono uno sviluppo dell'odio anticristiano che costringeva i monasteri francesi a rifugiarsi in Siria alla fine dell'ottocento?

2. Dalla storia impariamo qualcosa: e cioè assistiamo allo sfaldamento storico dell'Impero d'Oriente, alla frantumazione teologica, invece che al compattarsi attorno ai dogmi cristologici di Nicea Calcedonia, e di conseguenza al tragico perdere in particolare le regioni della Siria che erano o nestoriane o monofisite, ma in entrambi i casi, non calcedonesi. E' vero che le confessioni nestoriane e monofisite nel loro allontanarsi dal centro hanno compiuto una profonda azione missionaria, tuttavia la missione della fede non è intera se non parte dal centro e il centro è la Chiesa unita. In altre parole ciò che impariamo dalla storia è che la frantumazione all'interno della Chiesa ha conseguenze disastrose a livello prima di tutto della realtà ecclesiale stessa, che si perde, perde in compattezza, perde membra vive, e poi a livello della realtà politica (le controversie teologiche hanno facilitato l'abbandono politico e al separazione): il rapporto con

l'islam è conseguenza della perdita di unità all'interno della Chiesa allora si tratta di compiere il cammino inverso: nessuna azione missionaria nessun dialogo interreligioso è fecondo se non parte da una Chiesa unita,,,

3. Interpretazione teologica L'interpretazione teologica più acuta di questo percorso storico è quella di un autore Russo²¹ Vladimir Solov'iev che conosce bene il bizantinismo e che afferma

le eresie che hanno portato alla dissoluzione dell'unità con la Chiesa Orientale e a arricchire le fila degli arabi islamisti sono eresie che negano la dinamica della libertà umana

Invece dell'unione sintetica e organica del divino e dell'umano, si ebbero successivamente la confusione dei due elementi, poi la divisione e da ultimo l'assorbimento e la soppressione dell'uno o dell'altro. Dapprima si confusero il divino e l'umano nella maestà sacralizzata dell'imperatore. Come nell'idea confusa degli ariani il Cristo era un essere ibrido, più di un uomo e meno di un Dio, così il cesaropapismo - questo arianesimo politico - confondeva senza unirle la potenza temporale e la potenza spirituale e faceva dell'autocrate qualcosa di più di un capo di Stato, senza poterne fare il vero capo della Chiesa. Si separò poi la società religiosa dalla società profana, confinando la prima nei monasteri e abbandonando il forum alle leggi e alle passioni pagane. Il dualismo nestoriano, condannato in Teologia, divenne la base stessa della vita bizantina. Per un altro verso, si ridusse l'ideale religioso alla contemplazione pura, cioè all'assorbimento dello spirito umano nella divinità, ideale evidentemente monofisita. Quanto alla vita morale, le si tolse la sua forza attiva imponendole come ideale supremo la sottomissione cieca al potere, l'obbedienza passiva, il quietismo, cioè la negazione della volontà e dell'energia umane: eresia monotelita. Infine, nel quadro di un ascetismo esasperato, si tentò di sopprimere la natura corporea, di spezzare l'immagine vivente dell'incarnazione divina: applicazione inconscia ma logica dell'eresia iconoclasta.

Ora, l'affermazione di Solovev è che questo tipo di posizione costituisce l'essenza dell'islamismo

Ø L'essenza religiosa dell'islam si fonda sulle due eresie citate (monotelismo e iconoclastia), vedendo nell'uomo una forma finita senza alcuna libertà e in Dio una realtà infinita senza alcuna forma. Questa contraddizione profonda tra l'ortodossia professata e l'eresia praticata era per l'impero bizantino un principio di morte. Ed è questa la vera causa del suo crollo. Era giusto che finisse, ed era giusto anche che finisse a opera dell'islam. L'islam è il bizantinismo coerente e sincero, liberato da ogni contraddizione interiore. È una reazione piena e completa dello spirito orientale contro il cristianesimo, è un sistema nel quale il dogma è intimamente legato alle leggi della vita, nel quale la credenza individuale è in perfetto accordo con lo stato sociale e politico.

4. Conseguenze per il futuro.: siamo eredi di una memoria dicono nel libro Eremiti e cenobiti siriani, i padri Castellana e Pena²²; i padri francescani sono stati in questi lunghi anni presenti in Siria, e costituiscono una forza..

²¹ Vladimir Sergeevič Solov'ev (in russo: Владимир Сергеевич Соловьёв[?], pronuncia: Vladìmir Sàlaviof) (Mosca, 16 gennaio 1853 – Uzkoe, 31 luglio 1900) è stato un filosofo, teologo, poeta e critico letterario russo. Giocò un ruolo assai significativo nello sviluppo della filosofia (influenzando il pensiero religioso di Berdjaev, Florenskij, Bulgakov), della poesia russa della fine del XIX secolo (Belyj, Blok) e nel rinascimento spirituale dell'inizio del Novecento. Per la citazione v. www.culturacattolica.it

²² Così la descrive padre Pasquale Castellana, frate della Custodia di Terra Santa e mente religiosa e scientifica che, in collaborazione con i confratelli Ignazio Peña e Romualdo Fernandez, ha speso sette lunghi lustri (dal 1968 al 2003) per strappare all'oblio, archiviare e condividere con la comunità dei ricercatori un numero cospicuo di dati che raccontano la storia del cristianesimo, ma non solo, nella terra di Simeone il Vecchio e del grande Marone.

P. Pasquale Castellana o.f.m.

Trentacinque anni di ricerche nella Syria christiana

Scritti 1970-2005

ed. D'Errico, Teramo 2011

pp. 392 – 40,00 euro

il giudizio di Solovev, giudizio storico non è un giudizio sommario su tutto il grande movimento monastico siriano, non è il giudizio della storia umana quello che conta poi alla fine; tuttavia possiamo chiederci alla luce delle considerazioni precedenti perché questo movimento così ricco ha fallito il suo compito storico favorendo piuttosto la dominazione di una religione si pone apertamente contro il cristianesimo (inutile negare che l'epoca dei martiri dei primi secoli non è quasi nulla in paragone al martirio organizzato dalle potenze islamiche oggi, contro minoranze cristiane inermi) Ma cosa è mancato?

Alla luce dello sviluppo della storia e spiritualità cristiane possiamo forse dire o almeno a me piace dir che **IL** punto carente in una posizione che non ha saputo cogliere e tradurre l'equilibrio cristologico di Calcedonia, cioè un'interpretazione dell'incarnazione facendone il motore della storia è proprio l'incapacità di elaborare una progressiva comprensione del cristianesimo, e questo comporta la capacità di evolvere, di progredire; proprio ciò che manca all'islam

I bizantini hanno creduto che, per essere veramente cristiani, fosse sufficiente conservare i dogmi e i riti sacri dell'ortodossia senza preoccuparsi di cristianizzare la vita sociale e politica; hanno creduto che fosse cosa lecita e degna di lode confinare il cristianesimo nel tempio e abbandonare l'agone pubblico ai principi pagani. Non poterono certo lagnarsi del loro destino. Hanno avuto quello che volevano: hanno conservato il dogma e il rito e solo la potenza sociale e politica è caduta in mano ai musulmani, eredi legittimi del paganesimo.

Ciò che permette nella tradizione monastica e cristiana di reagire a questa riduzione è il funzionamento reale di quello strumento tipicamente monastico che è la lectio della parola di Dio, da cui applicando una ragione capace di interrogarsi e di interrogare far scaturire sempre nuove possibilità di cambiamento di elaborazione, di connessione tra il fondo religioso dell'esistenza e il suo svolgersi concreto e storico.. La Lectio inoltre è ascolto delle **DIVINE Scritture nella loro unità**. Il mondo orientale anche cristiano, cattolico è abituato a considerare solo il Nuovo Testamento e le Lettere di Paolo come Rivelazione.

Accanto alla liturgia, ricchezza che sempre caratterizza queste chiese sarebbe il sorgere di una nuova capacità di lettura della parola di Dio che diventi lettura della storia, che diventi infine quella teologia monastica a cui tanto aspiriamo...

Il movimento cistercense apparso tardi nei secoli possiede tutte le carte per operare questa sintesi vitale.... il monachesimo cistercense ha proprio portato una nuova profondità alla dottrina della libertà e della grazia, all'antropologia, alla coscienza che l'uomo aveva di sé, ha una teologia dinamica e evolutiva. Come possono le nostre sorelle, poche, non più giovanissime, sole e in un contesto politicamente a rischio, affrontare questa sfida nella misura in cui la storia lo chiede?

Tanto grande è la sfida tanto più sapranno affrontarla nella misura dell'umiltà vera. A questa rimandano i sette corpi dei nostri fratelli privati delle loro teste a questo rimanda la figura di Charles de Foucauld bruciato dal sole del deserto, a questa piccolezza è affidata una speranza immensa. Che non è diversa dal compito che attende noi qui, Chiesa occidentale.

Il mondo occidentale è in crisi (culturale, antropologica, economica, di speranza)
il mondo orientale è ugualmente in crisi (di rivolta, di strategie di dominio,)
uno implode per essersi privato delle sue radici più vere culturali e antropologiche,
l'altro esplose in una strategia violenta che i popoli occidentali non riconoscono
alla fine il martirio, è la posizione unica possibile,

lo slogan di anni fa era vogliamo non maestri ma testimoni, alla luce di questa storia direi che abbiamo bisogno di testimoni, che siano veri martiri, veri santi cioè di testimoni che sappiamo evidenziare i nessi tra la verità rivelata e la storia, martiri che siano anche se non maestri però sapienti, di quella sapienza che è arte di vivere – sapendo - discernere, e sapendo che siamo non in uno scenario neutro, ma in una battaglia in cui non possiamo non riconoscere il nostro posto, e esservi fedeli.

A meno di tradire in Europa e in Siria, la nostra vocazione e la sua "segreta fecondità apostolica".

**Chiara Lubich e il dialogo interreligioso:
Sintonia tra carisma dei Focolari e carisma monastico
Spiritualità di comunione e dialogo interreligioso**

06-02-2012

Dott. Roberto CATALANO

La lezione che propongo stasera ha un titolo, mi pare, stimolante. Coniuga, infatti, l'aspetto carismatico della Chiesa cattolica ed orientale, più antico - quello monastico - con uno di recente apparizione, che fa parte delle nuove realtà ecclesiali, che hanno arricchito il giardino della Chiesa dal periodo immediatamente precedente al Concilio Vaticano II ad oggi.

Le due dimensioni carismatiche presentano aspetti che potrebbero apparire quasi opposti se non contrastanti. La dimensione monastica, infatti, si fonda tradizionalmente su una scelta personale di vita ascetica, caratterizzata da elementi esterni forti, come l'abito ed il chiostro, che separano almeno materialmente dal mondo, ed è scandita dal silenzio, con momenti di preghiera ed asceti. Sono questi aspetti chiaramente personali, che si accompagnano a manifestazioni di carattere comunitario come il coro, l'Eucarestia ed i pasti. Sono, quelli monastici, carismi che gridano quanto i discepoli di Cristo siano del mondo senza essere del mondo. La Chiesa si fonda su secoli di vita eroica ed esemplare di testimoni, monaci e monache.

Il carisma che Dio ha dato a Chiara Lubich è quello che Giovanni Paolo II ha definito una *'robusta spiritualità di comunione'*,¹ che vede la maggioranza dei suoi seguaci restare nel mondo, spesso all'interno di professioni e stati di vita laicali, anche se non solo - ci sono sacerdoti diocesani e consacrati e consacrate che seguono questa spiritualità insieme a laici. Inoltre, essere nel mondo significa non avere un segno di distinzione materiale se non lo sforzo di vivere il Vangelo e di risultarne una testimonianza viva. La comunione, oltre a momenti necessari di silenzio, richiede anche la parola e l'ascolto.

All'interno di questa spiritualità, e del Movimento che ne è nato, il dialogo ha un'importanza fondamentale. Il dialogo interreligioso rappresenta uno degli scopi specifici del Movimento dei Focolari² ed una

¹ Giovanni Paolo II, *Discorso ai Vescovi Amici del Movimento dei Focolari*, 16 febbraio 1994

² Cfr. STATUTI GENERALI dell'Opera di Maria, Cap. II - Fine specifico, art. 6, p. 12-15. Si tratta di quattro dialoghi: quello all'interno della Chiesa cattolica fra i diversi carismi, con cristiani di diverse denominazioni, con uomini e donne senza un particolare riferimento religioso, e, appunto, con fedeli di altre tradizioni religiose. In effetti si parla anche di un quinto dialogo con *'la cultura e le realtà umane, permeandole con la sapienza cristiana'*. Tuttavia è una realtà trasversale a tutte le altre iniziative dialogiche dei Focolari che, come esaurientemente spiegato nella nota relativa, viene comunemente definita con la parola *'inondazioni'*, dalla mutazione di un termine usato da

delle sue espressioni esterne più significative. Esso è, tuttavia, solo un aspetto della complessa e articolata realtà del movimento e deve essere situato all'interno dell'esperienza di Chiara Lubich e dei Focolari nel periodo di fondazione, fra il 1943 ed il 2008, anno della scomparsa della fondatrice.

Comunione, unità e dialogo interreligioso

Un carisma offre una sua lettura tipica del messaggio di Cristo e quella del Movimento dei Focolari può essere sintetizzata nella parola *unità*, la realizzazione, attraverso la pratica dell'amore evangelico, della preghiera di Gesù: «Padre che tutti siano una cosa sola» (Gv. 17,21). Qui stanno la finalità e la chiave della *spiritualità di comunione*, che porta tutte le caratteristiche della fisionomia ecclesiale, emersa dal Concilio. E' una spiritualità che offre una sua visione antropologica sia dell'uomo che dell'umanità. Chiara Lubich la esprimeva ancora nei primissimi tempi della sua nuova esperienza nei seguenti termini

«Puntare sempre lo sguardo nell'unico Padre di tanti figli. Poi, guardare le creature tutte, come figli dell'unico Padre. Oltrepassare sempre col pensiero e con l'affetto del cuore ogni limite posto dalla natura umana e tendere costantemente, per abitudine presa, alla fratellanza universale in un solo Padre: Dio»³.

Era una scoperta, ma anche un impegno e un programma di vita: la fratellanza universale e l'unità, che possono essere definite come lo specifico della spiritualità di comunione. Dall'idea dell'unità della famiglia umana nasce e si sviluppa una *metodologia dialogica* che si fonda soprattutto sull'*arte di amare*, che si ispira alla *regola d'oro*, presente in ogni tradizione religiosa e alla *vita delle rispettive scritture*. Non solo. Questo richiede una scoperta ed una scelta di *Dio che è amore* ed un immediato impegno a *fare la sua volontà*. L'amore se vissuto è destinato a diventare reciproco e con questo merita *la presenza di Cristo nella comunità* con i doni dello *Spirito*. Proprio il formare quelle che i Padri definivano *piccole chiese*, perché vere fraternità di amici che si amano e che hanno il Salvatore presente fra loro, ricorda la vocazione di *Maria*, che ha generato Gesù e lo ha donato al mondo. Infine, l'amore richiede spoliamento, vuoto interiore, capacità di morire a se stessi e questo non è possibile senza una scelta radicale ed un'identificazione costante con *Gesù in croce che grida l'abbandono* dal Padre. Questi, con l'Eucarestia, sacramento di comunione e di unità, sono i dodici capisaldi della *spiritualità di comunione*⁴.

S.GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Joannem Homilia*, 51:PG 59, 264. Esse "nascono dall'incontro del carisma proprio del Movimento con la cultura e le realtà umane [...]. Possono dar vita a specifici movimenti come il Movimento Economico, Il Movimento politico per l'Unità, ed altri" (cf. nota 3 in STATUTI GENERALI dell'Opera di Maria, 15)

³ C. LUBICH, *L'arte di amare*, Città Nuova, Roma 2005, 29

⁴ La Lubich stessa ha voluto ordinarli nella stesura finale degli Statuti Generali dell'Opera di

Proprio questi punti, vissuti dai membri giovani ed anziani, laici e consacrati, professionisti ed operai, europei ed asiatici, africani ed americani, hanno rivelato una forte valenza dialogica, come confermava la Lubich stessa in uno dei suoi ultimi interventi pubblici, a Londra nel 2004.

«Il segreto di questa capacità di raccogliere in unità persone così diverse sta in uno spirito evangelico, attuale e moderno che anima il nostro Movimento: una spiritualità personale e collettiva insieme. (...) che genera un nuovo stile di vita. Essa non è monopolio del nostro Movimento perché, frutto di un carisma, è un dono destinato di sua natura a tutti coloro che nel mondo lo vogliono accogliere.»⁵

E' stato un processo che si è avviato, prima di tutto, all'interno della Chiesa cattolica e, successivamente, con cristiani di diverse denominazioni, per arrivare con il passare del tempo a fratelli e sorelle di diverse fedi e tradizioni religiose e, pure, a persone che non hanno un riferimento religioso.

«(Vivendo questa spiritualità i membri del Movimento possono impegnarsi) con la Chiesa affinché il pluralismo religioso dell'umanità possa perdere sempre più quella valenza negativa (...) fonte di divisioni e di guerre, per acquistare (...) il sapore di una sfida: ricomporre l'unità fra la famiglia umana, perché in tutte le religioni è, in qualche modo, presente e attivo lo Spirito Santo.»⁶

Alcuni fatti

E' stato a partire dagli anni '60, che i Focolari hanno sviluppato un rapporto sempre più profondo con seguaci delle religioni tradizionali africane, con buddhisti, *mahayana* e *therawada*; musulmani, sia sciiti che sunniti; ebrei, ortodossi e riformati ed indù di diverse correnti.⁷ Sono rapporti profondi di amicizia spirituale che hanno portato molti di questi fratelli e sorelle ad essere parte attiva del movimento, al quale partecipano in tutto quanto possono, diffondendone gli ideali e lo spirito fra amici delle rispettive tradizioni religiose.

Questa esperienza è iniziata e, da principio, si è diffusa in aree tipiche per la presenza di una o dell'altra di queste religioni: il Maghreb, il Giappone e la Thailandia, Israele e Stati Uniti, l'India e l'Africa per le religioni tradizionali. Oggi, con i processi migratori, che hanno portato alla formazione di società sempre più multietniche i membri del Movimento sono chiamati a vivere il dialogo con fedeli di altre religioni

Maria. (cfr. art 8).

⁵ C. LUBICH, *Quale futuro per una società multiculturale, multietnica e multireligiosa?*

⁶ *Ibidem*

⁷ Ci sono contatti anche con sikhs e baha'i.

dovunque si trovano. E' un dialogo, nato spesso dalla vita quotidiana, come con i musulmani dell'Algeria, ma anche grazie agli incontri che, nel corso degli anni, Chiara stessa ha avuto con leaders di altre tradizioni. Ne sono seguiti inviti a parlare a gruppi di persone di diverse fedi in Giappone, Thailandia, Stati Uniti, Argentina e India, momenti che hanno aperto vie di conoscenza reciproca, amicizia e dialogo. Si sono maturate collaborazioni sia con organismi internazionali o locali per contribuire a lavorare per la pace e la giustizia, sia nel settore di realizzazioni sociali e della formazione di giovani generazioni. A partire dal 2002 si è sviluppata anche una riflessione accademica in occasione di vari simposi.

Tutto questo è nato non tanto da un progetto, ma, come detto, da un carisma, che porta con sé tutte le caratteristiche di un dono di Dio. E' alla luce di queste che cerchiamo di leggere il dialogo interreligioso del Movimento dei Focolari.

Sorpresa e profezia

Quando lo Spirito Santo si mette all'opera è sempre sorprendente. E lo è anche per la persona che si trova ad essere protagonista della recezione e diffusione del dono di Dio. A chi le chiedeva come era nato il Movimento Chiara Lubich spesso ripeteva un'immagine mutuata da una sua grande amica, Madre Teresa di Calcutta: *'La penna non sa quello che dovrà scrivere, il pennello non sa quello che dovrà dipingere e lo scalpello non sa ciò che dovrà scolpire.'*⁸ Immagini semplici per convincere l'interlocutore che nulla immaginava di quanto sarebbe nato. Se questo è vero per lo sviluppo del Movimento dei Focolari, lo è in modo particolare per il dialogo con seguaci di altre fedi come Chiara Lubich stessa ha candidamente affermato.⁹

«A più di sessant'anni dagli inizi dell'esperienza dei Focolari si rinnova sempre la sorpresa nel vedere come il sentiero spirituale sul quale Dio ci ha condotto si incrocia con tutte le altre vie spirituali anche di fedeli di altre religioni. (...) Pur mantenendo la nostra identità, ci permette di incontrarci e comprenderci con le grandi tradizioni religiose dell'umanità.»¹⁰

Questa sorpresa la confermava Chiara stessa.

Un esempio. Il 16 dicembre del 1981, in occasione del suo primo viaggio in Giappone, nel corso del quale si sarebbe aperto il dialogo con i buddhisti della Rissho Kosei kai, ancora in aereo, la Lubich annotava:

⁸ M.ZANZUCCHI E O.PALIOTTI, *Chiara Lubich, il cielo e l'umanità*, Roma Città Nuova, 2009, 5

⁹ Lo fece pubblicamente in occasione di un incontro interreligioso a Caux, in Svizzera, dove Rajmohan Gandhi, pronipote del Mahatma, si era adoperato perché intervenisse con la sua esperienza. In quell'occasione la fondatrice del Movimento

¹⁰ C. LUBICH, *Possono le religioni essere partners sul cammino della pace?*, intervento all'assemblea del Movimento *Iniziativa e rinnovamento*, Caux (Svizzera), 29.07.2003 (da manoscritto non pubblicato)

*“Un amico della Rkk, che studia in Italia la nostra religione (...) si è detto sicuro che avverrà una certa unità fra i nostri due movimenti. Per questo egli prega Dio e Buddha. Vedremo!”*¹¹ Proprio in quest’ultima parola sta tutta la stupenda inconsapevolezza di uno strumento di Dio nella mani dello Spirito e la sua carica profetica. Pochi giorni dopo, Chiara parlò a diverse migliaia di buddhisti, e nel corso di questi trent’anni i rapporti sono diventati sempre più profondi. Lo stesso è accaduto con i monaci *theravada* di Chiang Mai, nel nord della Thailandia, con gli indù prima nel sud India e poi a Mumbai, e con i musulmani afro-americani ad Harlem e con gli ebrei in Argentina.

Risposte alle istanze del mondo contemporaneo

Un carisma propone anche risposte alle istanze del mondo in cui nasce.

Nel Medio Oriente per esempio. In Algeria fin dagli anni ‘70 è maturata un’amicizia profonda fra cristiani e musulmani, nata dal rapporto fra insegnante cristiano e studenti musulmani e diffusasi ad una comunità nella città di Tlemcen, prima, e in altre parti del Paese, poi. È un rapporto che ha attraversato non solo le barriere fra Islam e Cristianesimo, ma anche gli anni tremendi della guerra civile. Nel Libano dilaniato dalla guerra, nel 2006 i membri dei Focolari, cristiani, hanno aperto uno dei loro centri a rifugiati dal sud, musulmani sciiti, con i quali hanno convissuto per molte settimane. Si è creato un rapporto di vera fratellanza che ha abbattuto i muri di sospetto e sfiducia reciproca con effetti positivi nei luoghi dove coloro che hanno vissuto questa esperienza sono tornati a vivere.

In Terra Santa, con il conflitto di Gaza a cavallo del 2008 e 2009, accanto a terribili ferite riaperte, un rabbino, un imam ed un prete cattolico hanno invitato le loro rispettive comunità a pregare e a credere alla pace. L’esperienza si è approfondita durante le vacanze estive quando un gruppo composto di rappresentanti delle tre religioni trascorre, da due anni, vari giorni insieme costruendo ponti di comprensione e fraternità: un microcosmo, ma una cellula viva che permette la speranza.

In Italia, il rapporto fra l’Islam e la cultura locale viene percepito come un potenziale detonatore di violenza. In varie città si sono stabiliti rapporti di amicizia, che si arricchiscono della *diversità*, favorendo la stima reciproca. Si sono organizzate iniziative mettendo alla base di ogni evento la fraternità universale e la “Regola d’oro”. *“Importante – raccontano - l’esperienza tra noi, musulmani e cristiani: le difficoltà superate insieme sono state un’occasione per conoscerci ed apprezzarci nella nostra identità.”* Un Imam ha dichiarato: *“Con Chiara Lubich e il suo Movimento,*

¹¹ C. LUBICH, *Incontri con l’Oriente*, op. cit., 37

anch'io ho imparato a scommettere sull'unità della famiglia umana, a non arrendermi alla logica amico-nemico, a guardare all'altro con la certezza che vi troverò qualcosa di buono e di importante." Recentemente, nella cittadella di Loppiano 600 cristiani e musulmani residenti nel nostro Paese hanno trascorso una giornata per una valutazione di queste esperienze coscienti del contributo che possono portare per favorire l'integrazione.

Il problema etnico è venuto in particolare evidenza negli Stati Uniti quando Chiara Lubich, donna, cristiana e bianca, fu invitata dall'Imam W.D.Mohammad, leader carismatico dei musulmani afro-americani, a rivolgere il suo messaggio ai fedeli riuniti nella Moschea Malcolm X ad Harlem. *"Oggi qui ad Harlem, New York – affermava alla conclusione di quella giornata – si è scritta una pagina di storia."* Aveva ragione l'Imam, scomparso qualche mese dopo la Lubich. Da allora negli USA si svolgono con regolarità incontri di comunità cristiane e musulmane, bianchi e neri, che mirano a costruire la *'fratellanza universale'*.

La globalizzazione ha ormai avvicinato Oriente ed Occidente e la sensibilità della cultura greco-giudaico-cristiana, di cui l'Europa è figlia, a quella nata dalle radici plurimillinarie delle culture dell'Asia. In questo ambito il dialogo aperto da Chiara Lubich ha una sua valenza importante e, probabilmente, sta qui il punto di contatto fondamentale fra il carisma di comunione e quello monastico in quanto a dialogo interreligioso.

La dimensione monastica del dialogo dei Focolari

Fra le risposte che l'esperienza di dialogo maturata dalla spiritualità di comunione può dare, è, senza dubbio centrale, quella monastica, nata, come per le altre, da una dimensione vitale, dalla quale sono maturati sviluppi di diverso tipo.

Durante un soggiorno nella cittadella di Loppiano, vicino a Firenze, due monaci del buddhismo *theravada* della Thailandia hanno avuto un contatto vitale con il cristianesimo, cogliendo nella categoria dell'amore il suo vero specifico. Hanno vissuto, infatti, per alcuni mesi all'interno di una comunità di consacrati cattolici di diverse famiglie religiose che trascorrono un periodo per un'esperienza di comunione, che può arricchire i rispettivi carismi portando il contributo dell'unità e, allo stesso tempo, portare le loro ricchezze in seno al Movimento dei Focolari.

Questi monaci sono stati toccati dalla vita comunitaria concreta di ogni giorno di questo gruppo di una ventina di consacrati. Al ritorno nel Sud Est Asiatico hanno comunicato le loro scoperte. Sono caduti pregiudizi e timori e la Lubich è stata invitata, nel gennaio del 1997, a Chiang Mai nel nord della Thailandia a raccontare ai monaci, monache e laici la sua

esperienza spirituale. Si trattava di una novità sotto diversi aspetti: una cristiana, laica che parlava ad un gruppo di buddhisti, monaci ed uomini. L'abate del Monastero, grande maestro *vipassana*, presentandola diceva:

«Il saggio non è né uomo né donna. Quando s'accende una luce nell'oscurità, non si chiede se sia stato un uomo o una donna ad accenderla. Chiara è venuta a donarci la sua luce».

Chiara stessa fu profondamente impressionata e ad un folto gruppo di membri dei Focolari riuniti a Manila, qualche giorno dopo, sottolineava.

«Nell'esperienza recente che io ho avuto con i buddisti mi sembra che ciò che maggiormente li colpisce è proprio l'amore, l'amore che loro l'han trovato in ciascuno di noi e fra di noi. Questo li ha colpiti fortemente sia a Loppiano, sia dovunque hanno incontrato il nostro Movimento.

Che cosa è che maggiormente ci lega a loro?

Ci lega a loro proprio l'amore, che per noi è la carità, quel dono immenso che è venuto dal cielo e che Gesù ci ha partecipato. Per cui noi abbiamo nel cuore la carità stessa di Dio, l'amore stesso di Dio.

In loro c'è la compassione e c'è la benevolenza, ci sono tante belle attitudini, cose che riguardano l'amore, che riguardano la carità.

Noi mettiamo insieme la nostra carità con la loro benevolenza, con la loro compassione e vien fuori una magnifica unità¹²» .

Da questi contatti si è sviluppato un rapporto profondo fra monaci di diversi monasteri del nord della Thailandia e membri cristiani cattolici dei Focolari. Ci sono stati inviti reciproci a presentare la religione cristiana a monaci buddhisti e quella buddhista a cristiani. Si sono organizzati programmi comuni e, nel 2004, un gruppo di monaci *theravada* ha partecipato ad un convegno di carattere accademico organizzato a Roma. Erano presenti studiosi cristiani, ma anche, e questo era sorprendente, monaci di scuole *mahayana* provenienti dal Giappone, oltre a laici seguaci delle due correnti del buddhismo.

In quell'occasione, il mistero di Gesù in croce, che sotto la definizione di Gesù Abbandonato è uno dei capisaldi della spiritualità di comunione, ha toccato profondamente alti esponenti del buddhismo *theravada*. Alla conclusione del Simposio, il Gran Maestro Ajhan Tong, mostrando a tutti i presenti un crocefisso, ha affermato con grande solennità: «*Il cristianesimo è la religione dell'amore. E sapete che cos'è questo? E' il super amore!*»¹³ Parole, senza dubbio misteriose, ma sintomatiche di un

¹² C. LUBICH, *Risposta a membri del Movimento dei Focolari*, Manila, 29 gennaio 1997. (trascrizione da incisione video)

¹³ Trascrizione da intervento spontaneo in sala durante i I Simposio Buddhista-Cristiano, Castelgandolfo, Roma, giugno aprile 2004

incontro avvenuto a livello mistico fra un anziano monaco, maestro di meditazione *vipassana*, ed il mistero dell'abbandono di Cristo in croce.

A questo proposito vorrei sottolineare come non sembra priva di fondamento l'affermazione apparentemente audace di Terrin, che, già alla fine degli anni settanta, affermava che

«il buddhismo ha bisogno di essere compreso all'interno di una profonda esperienza religiosa, ha bisogno di uno 'sguardo mistico', perché venga riconosciuta la verità di cui si fa portatore»¹⁴.

Ma possiamo, comunque, azzardare che forse una profonda esperienza mistica non solo è chiave per la comprensione del buddhismo da parte cristiana, ma anche del cristianesimo da parte dei seguaci del Buddha¹⁵. Lo scorso anno, nel tempio del Gran Maestro, si è svolto un simposio, dove circa duecento persone di venti nazioni, cristiani e buddhisti, hanno accettato un confronto sulle risposte delle religioni alle sfide della globalizzazione. E' emersa la coscienza che i problemi possono essere affrontati insieme, pur nella varietà delle tradizioni, grazie ai valori universali che ogni cultura porta e che accomunano l'uomo all'uomo, comunità a comunità, salvaguardando l'identità di ciascuno.

La grande valenza dell'esperienza dello scorso anno è stata quella di aver vissuto insieme in un monastero, secondo i ritmi dei monaci, anche se nella dovuta distinzione e rispetto di ambiti specifici, come quello della preghiera e della meditazione.

I frutti sono stati molto profondi. Ne posso elencare alcuni.

Ci si è resi conto, come qualcuno ha suggerito, che si tratta di un dialogo non periferico, ma che si svolge partendo dal più profondo delle rispettive fedi. Lo notava Phra Suthivorayan, un monaco thailandese, vicerettore dell'università buddista di Bangkok: Ha affermato: «*Qui si dialoga con la parte più essenziale della propria fede*».

Un altro monaco, *mahayana*, questa volta, ricorda che un insegnamento buddista dice che non ci si deve attaccare nemmeno a quanto ha insegnato Buddha.

«Dobbiamo essere nulla, non attaccarci nemmeno all'insegnamento, alla religione. Prima ho capito queste cose con la testa. Ma

¹⁴ A.N. TERRIN, *La ricerca di Dio nelle religioni*, Bologna 1980, p. 218 EMI????

¹⁵ cfr. R.Catalano, *Spiritualità di comunione e dialogo interreligioso. L'esperienza di Chiara Lubich e del Movimento dei Focolari*, Citta Nuova, Roma 2010,

partecipando al Simposio, ho capito le cose con l'amina. Attraverso il nulla si realizzerà il dialogo fra le religioni»¹⁶.

Anche da parte cristiana si è trovato una grande arricchimento. Un religioso, oblato di Maria Immacolata, ha affermato

«Ringrazio i nostri fratelli buddhisti per la compassione. Ieri sentono parlare della compassione, mi è venuta a leggere S. Paolo che spiega le varie sfaccettature dell'amore alla luce di quello che avete detto. Dal più profondo della nostra scrittura, ci aiutiamo a capire l'uno dall'altro alle nuove scoprire».

Ho accennato alla novità che monaci *mahayana* e *theravada* s'incontrino insieme. A questo proposito un monaco giapponese *mahayana*, affermava.

«Qui ci siamo incontrati rappresentanti del buddhismo della Thailandia e noi *mahayana*. Quindi è stato un momento di incontro non solo fra buddhisti e cristiani ma anche fra buddhismo *theravada* e *mahayana*. Anche se abbiamo vissuto esperienze, ad esempio a Monte Hiei, a volte non è tanto facile fare il dialogo fra noi. In questo simposio abbiamo potuto fare uno scambio con sincerità con i thailandesi. Abbiamo fatto domande, parlato e vissuto insieme, questo è bellissimo. Alcune hanno "confessato" la storia della vita che hanno vissuto, non è facile. Ho imparato tante cose come monaco».

A livello di pensiero può essere interessante una riflessione comune avvenuta già negli anni '80 fra uno studioso del Movimento dei Focolari, ed alcuni monaci e pensatori della scuola zen di Kyoto in Giappone, colpiti dalla *kenosi* di Gesù. A questo proposito Donald W. Mitchell¹⁷ e Keiji Nishitani, il primo professore universitario cattolico americano, il secondo noto studioso buddhista giapponese, entrambi legati alla spiritualità dei Focolari, hanno avuto diversi colloqui.

Nishitani pone la spoliazione di sé del cristianesimo accanto alla propria idea di *kenosi* derivante dal buddhismo *mahayana*. Per lui le espressioni della lettera ai Filippesi¹⁸ personificano quasi la perfezione della "vacuità" buddhista, o *sunyata*, in cui l'annullare qualsiasi attaccamento significa

¹⁶ cfr. R.CATALANO, *Spiritualità di comunione e dialogo interreligioso. L'esperienza di Chiara Lubich e del Movimento dei Focolari*, Citta Nuova Roma, 2010

¹⁷ Donald W. Mitchell, docente di filosofia asiatica e comparata, direttore del programma di studi religiosi della Purdue University degli USA, editore associato della rivista *Buddhist-Christian Studies*, è un esperto e professore del buddhismo, a livello internazionale

¹⁸ Cf. *Fil 2*, 6-8: «(Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù) il quale, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò sé stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò sé stesso facendosi obbediente fino alla morte di croce»

anche liberazione, redenzione. Nishitani sottolinea che «bisogna passare attraverso lo svuotamento di sé, da una vita egocentrica ad una vita centrata sull'altro, per trovare l'unità fra noi»¹⁹.

Intenso e proficuo è stato anche il dialogo col filosofo Masao Abe, il più noto della scuola di Kyoto. Ne è riprova una serie di pubblicazioni, frutto di approfondimenti teologici, del rapporto fra *sunyata* buddhista e *kenosi* cristiana, alla luce di una spiritualità che ha come cardine fondamentale e via all'unità l'evento della croce, quale manifestazione dell'amore kenotico di Cristo²⁰.

Ma vediamo altri frutti di questo dialogo.

I frutti del dialogo interreligioso

Frutti tipicamente spirituali: unione con Dio e doni dello Spirito

Fra i risultati dell'esperienza interreligiosa di questi anni due costituiscono una costante: *l'approfondirsi del rapporto con Dio o l'Assoluto* e quello che, in termini cristiani, potremmo definire *lo sperimentare i frutti dello Spirito*.

Un rabbino di New York, al termine di un convegno, affermava di aver imparato che *“l'incontro con Dio consiste nella nostra capacità di amare l'altro, e non tanto in quello che crediamo sul piano intellettuale o teologico.”* Un eco che troviamo in una giovane buddhista giapponese che confessava di aver avuto la conferma che nel cuore c'è Dio-Buddha: *“Ho sentito per la prima volta la sua presenza dentro di me.”*

Ovviamente la presenza di Dio porta gioia, entusiasmo, pace e luce per una nuova comprensione delle proprie Scritture: sono i doni dello Spirito. Un giovane musulmano al termine di un convegno ha testimoniato davanti a tutti di aver *“sperimentato una grandissima gioia! Neppure in Moschea l'ho sperimentata così forte.”* Si tratta di un dialogo non superficiale, come notava un monaco, vicerettore dell'università buddista di Bangkok: *“Qui si dialoga con la parte più essenziale della propria fede.”* Quanto un rabbino ha comunicato al Simposio Ebraico-cristiano di Gerusalemme, può essere una chiave riassuntiva di lettura dei frutti fin qui descritti. Non è *“una forma di simbiosi, e nemmeno un superamento o*

¹⁹ Donald W. Mitchell, *La mia esperienza di dialogo*, conversazione alla scuola del dialogo interreligioso, a Castelgandolfo, il 12-13 maggio 1987

²⁰ Per ulteriori approfondimenti: Donald W. Mitchell, *Spirituality and Emptiness*, New York 1991; edizione italiana, *Kenosi e nulla assoluto, dinamica della vita spirituale nel buddismo e cristianesimo*, Città Nuova, Roma 1993; *Il posto dell'io nella spiritualità cristiana. Un contributo al dialogo buddista-cristiano*, in *Nuova Umanità*, n° 3/1985, p. 14; *Buddhist and Christian postmodern spiritualities in Divine Representations, Postmodernism and Spirituality*, New York 1994. Cf. anche: Angelo Rodante, *Sunyata buddista e kenosi cristologica in Masao Abe*, Città Nuova, Roma 1995, e Piero Coda, *Dio uno e trino. Rivelazione, esperienze e teologia del Dio dei cristiani*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, pp. 226-269

la negazione della sua identità. Si tratta, piuttosto, di riconoscere e di ancorarsi nella propria spiritualità più profonda per incontrare l'altro anche lui nella sua spiritualità più profonda."

Impegno a conoscere la propria fede più profondamente

Rispetto per le differenze e attenzione ad evitare la tentazione di pericolose confusioni per costruire una pseudo-religione universale, sono aspetti del dialogo che portano ad approfondire la propria tradizione. Ognuno si trova impegnato ad *andare alla radice della propria fede.*

È l'esperienza di una dottoressa omeopata ed insegnante di yoga, che non esita a dichiarare che l'esperienza del dialogo l'ha aiutata a *"diventare una indù migliore e a scoprire più profondamente la [sua] religione."*²¹ Una coppia ebrea di Tel Aviv, ammette: *"L'interesse nella nostra tradizione giudaica e nella sua storia ha cominciato a risvegliarsi con il nostro incontro con il Focolare."* Una giovane buddhista racconta che, dopo aver incontrato giovani cristiani che gli hanno proposto di vivere la *Regola d'oro*, attraverso l'arte di amare, ed aver cercato di viverla per anni, ha progressivamente sentito di *"aver ricevuto una luce che mi aiuta a capire ancora più profondamente la mia religione."*

Anche una dei leaders dei Focolari a Chicago, impegnata nel dialogo con vari gruppi di musulmani afro-americani, sottolinea come, vedendo pregare, la mattina presto, tutti i figli di un imam - persino un piccolo di quattro anni - abbia avvertito il desiderio di migliorare la sua vita di preghiera come cristiana. *"Questo rapporto di dialogo tende a fare dei cristiani dei veri cristiani e dei musulmani dei veri musulmani."*²² Le fa eco una studentessa universitaria, che, al termine di una esperienza di dialogo con un gruppo di coetanei buddhisti, affermava *"Mi ha colpito il loro bellissimo rapporto con Buddha e ho capito che anch'io come cristiana devo dare la priorità a mantenere il rapporto personale con Dio."*

Possibilità di conoscere la fede dell'altro

Molto spesso le categorie cristiane sono pressoché incomprensibili per un buddista e viceversa. Un dialogo nel rispetto e nella comunione può aprire le porte ad una comune comprensione.

Ecco cosa afferma un monaco buddhista, dopo alcuni anni di fruttuoso dialogo con cristiani.

«Secondo il pensiero della mamma Chiara, la croce è il dolore; il dolore è la morte e la morte è l'amore. Quando noi non ci amiamo dobbiamo morire come Gesù Cristo. Questa è la forza spirituale di

²¹ Trascrizione da intervento. *Incontro interreligioso*, Somaiya College, Mumbai (India), 12 gennaio 2001

²² P. LEMARIÉ, JO-ELLEN KARSTENS E IMAM DAVID SHAHEED, *The Dialogue of the Focolare Movement and the American Society of Muslims*, Assemblea Generale Annuale del Sedos, Roma 19-23, 2003

Chiara, che le ha permesso di costruire l'amore. [...] Hanno domandato poi se c'è differenza tra l'amore e la compassione. Bisogna tener presente che nel cristianesimo c'è l'Agàpe, cioè l'amore senza attaccamenti: c'è l'amore e c'è Dio. Noi abbiamo *Metta*, cioè la benevolenza; *Karuna*, che è la compassione; *Mutita*, cioè condividere con l'altro la sua condizione di felicità; e *Ubeca*, il distacco, il mantenere uno stato di equilibrio interiore»²³.

Ma ci sono anche altri frutti.

Coscienza della realizzabilità della fratellanza universale

Un risultato che viene in evidenza sia a livello individuale che di rapporti fra gruppi è la *certezza che la fratellanza universale è davvero possibile*, come affermava un giovane cristiano al termine di uno scambio con coetanei buddhisti: *“Quanto costruito fra noi è una testimonianza che se noi siamo fedeli ad essere veri cristiani e loro veri buddisti, saremmo una grande forza per contribuire a realizzare la fratellanza universale”*.

L'incidenza è ovviamente importante e la sua visibilità maggiore quando quest'esperienza matura tra gruppi. Nel nord Italia, musulmani e cristiani, affermano: *“Insieme si scopre la bellezza di ciascuno come dono reciproco, per contribuire a realizzare un mondo unito nella fraternità. Non è un'utopia, ma un sogno che potrà realizzarsi, perché sentiamo che tra noi è già una realtà.”*²⁴

L'apertura al 'diverso'

Un secondo elemento è *l'apertura verso l'altro che, spesso dopo aver superato ostacoli e difficoltà, diventa un atteggiamento di vita, come sottolineava un Rabbino: “Non si tratta di convincere l'altro o di essere d'accordo su tutto quanto egli dice. E' piuttosto accettare che può pensare diversamente da come penso io. Il punto è credere nella possibilità dell'altro”*²⁵

Crollo di idee preconcepite rispetto a religioni e loro seguaci

Molto interessante lo scambio, pubblico – una cosa di immenso significato nel contesto asiatico – fra un monaco buddhista ed un monsignore cattolico. A conclusione di un convegno hanno raccontato ai presenti gli stereotipi che si erano costruiti nella mente di bambini riguardo ai monaci, il sacerdote, e ai sacerdoti, il monaco. Il fatto di potersi raccontare queste esperienze ha contribuito non poco al crollo di stereotipi fra i presenti al monastero.

²³ Incontro di studenti della Università buddista Manachulalongkorn con Chiara Lubich, 06.01.1997

²⁴ Estratto da un intervento durante il Convegno Musulmani e Cristiani in dialogo, ottobre 2008

²⁵ Cfr. «Editorial», *Gen's Magazine*, XV (2007) 3, 1-4, pubblicato dal *Focolare Movement in Mumbai (India)*

E' questa un'esperienza che si realizza con grande profondità quando si incontrano giovani delle due religioni.

Riconoscimento delle differenze

Quando fondato su esperienza di vita, sul rispetto reciproco e sulla fiducia dell'altro, *il dialogo*, sebbene capace di mettere in evidenza comunanze, *non porta alla confusione delle credenze*, ma fa emergere diversità con fratelli e sorelle di altre tradizioni. Esse, tuttavia, non costituiscono un ostacolo, piuttosto un arricchimento ed un invito al rispetto della fede e della tradizione dell'altro per quello che è.

Lo esprime bene la responsabile della sezione femminile della comunità islamica di Verona, che, alla luce dell'esperienza di collaborazione con donne cristiane, riconosce di scoprire sempre più di appartenere ad *'una fede diversa'*, cosa che, tuttavia *"non ostacola il rapporto, ma semmai è un incentivo per farlo crescere e anche per vivere meglio la propria religione."* Altrettanto stimolante la riflessione dell'ebreo di Chicago, che, a fronte della proposta di dialogo nello spirito della comunione, si è posto delle domande fondamentali: *"C'è un precetto nella Torah che dice che un ebreo dovrebbe impegnarsi nel dialogo interreligioso?"* La risposta a queste domande ha cominciato a trovarla lui stesso; *" il dialogo interreligioso è stato un processo di riscoperta della propria voce come voce ebraica."*

Risanamento del tessuto sociale

Il dialogo contribuisce, poi, ad un *risanamento del tessuto sociale*, guarendo tensioni, lenendo ferite ed integrando comunità tradizionalmente in conflitto o in costante stato di tensione reciproca. E' quanto si sta notando, soprattutto, in Europa dove, con i recenti flussi migratori le tensioni sociali continuano a crescere.

Conclusione. La mano dello Spirito.

Rileggendo l'esperienza di dialogo che i Focolari hanno vissuto in questi decenni si nota una consonanza con documenti ufficiali della Chiesa, da *Nostra Aetate* a *Evangelii Nuntiandi*, da *Redemptoris Missio* ad altri interventi dei Papi, che confermano quella co-essenzialità di cui parlava Giovanni Paolo II fra il profilo petrino e quello mariano, fra gerarchia e carisma. Ma c'è un fatto, in un certo senso, ancor più sorprendente.

Il dialogo che si è stabilito fra i Focolari e seguaci di altre religioni è, spesso, avvenuto attraverso la mediazione di movimenti di rinnovamento spirituale, nati e cresciuti in seno alle rispettive religioni. E' stato così con il Movimento giapponese della *Risshō Kōsei-kai (Rkk)*, per quanto riguarda il *buddhismo mahayana*, e con la *Muslim Society of America* in seno all'Islam afro-americano e con varie realtà del movimento *gandhiano*, che costituisce un fenomeno, non solo socio-politico che ha portato all'indipendenza dell'India, ma anche una rilettura dell'induismo

stesso. Sono fenomeni, che ricordano una nuova fase di quelli che Jasper ha definito *'periodi assiali'* nella storia dell'umanità, ed offrono un terreno fertile per lo sviluppo del dialogo interreligioso anche grazie ad alcune caratteristiche comuni. Nati, infatti, nel XX secolo hanno elementi che tendono a rispondere alle problematiche del mondo d'oggi. Sono fondati e diretti da laici che non si pongono in contrapposizione con le diverse autorità religiose delle proprie tradizioni, ma che, tuttavia, contribuiscono a popolarizzare la rispettiva fede fra la gente comune. Mettono una particolare attenzione all'aspetto comunitario. I rispettivi fondatori²⁶ hanno avuto e continuano ad avere un'autorità carismatica, riconosciuta dai seguaci e ne costituiscono il punto di riferimento, oltre che un modello di vita. Si tratta di filoni di spiritualità che hanno una notevole incidenza su politica, vita sociale, mass-media, pedagogia, economia ed arte.

Il rapporto fra questi movimenti è stato, spesso fin da subito, di stima e fiducia. Nel 1981, in occasione della prima visita della Lubich a Tokyo, i Focolari vengono presentati dai leaders della Rkk come *"un nuovo movimento cristiano che, come parte della grande famiglia di Dio, mira a realizzare il suo Regno, una comunità basata sull'amore."*²⁷

È un fenomeno che fa pensare ad una mano dall'alto che guida la storia, ad un'azione dello Spirito. Proprio lo Spirito, mi pare, possa essere il protagonista della nostra esperienza di dialogo. È lo stesso Spirito, infatti, che, come accennato, lega l'aspetto carismatico e quello istituzionale della Chiesa e, forse, non è azzardato riconoscere nello stesso Spirito colui che ha suscitato movimenti di spiritualità in altre religioni per un incontro che aiuti a camminare davvero verso la fratellanza universale.

²⁶ Basta pensare a Nikkyo Niwano e all'Imam W.D. Mohammad e alla stessa Lubich per non parlare del Mahatma Gandhi

²⁷ C. LUBICH, *Incontri con l'Oriente*, 192

INCONTRARE I MUSULMANI

Un segno dei tempi che ci interpella

A cura di **Don Giampiero ALBERTI**
Centro Ambrosiano di Dialogo con le Religioni (CADR)
C.so di Porta Ticinese, 33 - Milano
* * *

SCUOLA DI CULTURA MONASTICA, INCONTRO DEL 13-02-2012

IL DIALOGO INTERRELIGIOSO NELLA CHIESA PARTICOLARE

INTRODUZIONE

Una nuova realtà: l'Islam e i musulmani tra noi.

La presenza di musulmani, che si riscontra ormai da qualche decennio nella nostra società, all'inizio non creava problemi, ma mano a mano che tale presenza si fa più numerosa, e soprattutto dopo l'11 settembre 2001, serpeggiano timori, a volte anche giustificati e si verificano diverse reazioni.

C'è chi grida allarmato e vorrebbe rimandare a casa loro questi immigrati e c'è chi si impegna ad affrontare seriamente queste nuove problematiche di convivenza.

Al di là del fatto che la migrazione dei popoli è un fenomeno ineluttabile del nostro tempo, è ovvio che l'impegno per una buona convivenza sia da preferirsi a qualsiasi altro atteggiamento.

Quindi la prima cosa da fare è conoscersi reciprocamente, per capirsi e camminare insieme.

Cercherò di dare il mio modesto contributo

Premesse informative

Diamo innanzitutto un quadro informativo e qualche nota su tale presenza.

Già dagli anni '70 si sono cominciati a vedere dei musulmani in Italia, qualche studente, qualche uomo d'affari; ma è intorno al 1990 che avviene un'evoluzione importante della presenza musulmana a causa dell'immigrazione sempre più forte.

Essendo l'Islam una realtà molto complessa e variegata, è sempre meglio parlare di *musulmani*, piuttosto che di *Islam*.

Ecco alcuni aspetti di questa realtà:

- *Aspetto quantitativo* - I musulmani a Milano e in Diocesi sono attualmente stimati intorno ai 250.000, essendo raddoppiato il loro numero negli ultimi 10 anni. Oggi il flusso sembra essere rallentato, ma è difficile valutare l'andamento di questi movimenti migratori. Sono presenti ovunque.

- *Aspetto qualitativo* - In questi ultimi anni si è passati dall'immigrato maschio, single e giovane dei primi tempi, all'insediamento familiare, anche grazie al ricongiungimento. Le provenienze sono diverse, dai Paesi del Magreb, soprattutto Marocco e Tunisia, all'Egitto, al Medio Oriente, alla Turchia, al Pakistan, alla Nigeria, al Senegal e così via. Mentre in Europa è prevalso l'inserimento per etnia come algerini in Francia, turchi in Germania, ecc., in Diocesi di Milano la presenza musulmana è più eterogenea che altrove. A Milano (o Torino), ci sono 5 o 7 gruppi diversi, dovuti all'appartenenza alle diverse interpretazioni giuridiche della stessa fede e alle diverse modalità della pratica religiosa. I *sunniti*, dopo la soppressione del *califfato* (Ataturk – Ankara 1929) non hanno più una autorità unica. Si hanno *fatue* (indicazioni giuridiche autorevoli) diverse o addirittura contrarie, pur in riferimento allo stesso fatto, come è avvenuto per i monaci martiri di Tiberine (Algeria).

- *Aspetto strutturale* - I musulmani in Italia si organizzano solitamente in Centri culturali (a Milano sono almeno 13), che comprendono anche sale di preghiera, e divengono punti di riferimento per i fedeli della città e dei dintorni. Oggi suddividono i loro centri in branche diverse: per la cultura, per la donna, per i giovani.

- *Aspetto socio-economico* - Attualmente ci sono ancora degli immigrati musulmani poveri, ma molti sono ben inseriti nel mondo del lavoro, del commercio e persino dell'impresa.

- *Aspetto interattivo* - Si è passati dalla sporadica e indeterminata rivendicazione dei diritti ad una più corposa strategia di visibilità e di perseguimento di definizione giuridica (anche a Milano ci sono progetti locali e nazionali per Statuti e Intesa)

- *Aspetto interreligioso*

Verso la Chiesa Cattolica l'atteggiamento non è univoco; si riscontra rispetto, ma anche risentimento, c'è una formale ricerca di contatto, ma anche tendenza a strumentalizzazioni, ci sono stati e ci sono momenti positivi di incontro e confronto anche se a uno stadio di impegno ancora iniziale.

Poiché sia i cristiani che i musulmani ritengono la rivelazione in cui credono, (rispettivamente Gesù / Corano) l'ultima e definitiva Parola di Dio, e le attribuiscono carattere universale, che richiede una testimonianza offerta a tutti, è comprensibile che sorgano timori nei fedeli di entrambe le religioni, se ancora non ben preparati all'incontro.

Inoltre per i musulmani non c'è distinzione tra Religione e Stato; e anche questo contribuisce a creare una certa confusione di ambiti e ruoli.

CONOSCERE L' ISLAM

Il primo passo è conoscere l'Islam, che significa *sottomissione a Dio*, accostarsi alle sue radici, alla sua rivelazione¹ e alla sua storia. Nell'Islam, come per altre fedi, ci troviamo davanti ad una realtà con alcuni principi fondamentali validi per tutti i credenti, ma con diversi modi di viverli. Bisognerà quindi guardare più al musulmano che ci sta di fronte, piuttosto che pensare all'Islam in generale.

Do per acquisita questa parte di conoscenza le domande poi magari serviranno a qualche chiarimento.

NOI E I MUSULMANI

Ci si può incontrare? Quali le ragioni dell'incontro e del dialogo tra cristiani e musulmani?

Quali *i segni dei tempi* da scoprire? Quale valenza dare alle parole *incontro – dialogo – integrazione* ?

La storia del popolo di Dio, specialmente dopo la Pentecoste, è intessuta di gioie e di dolori, del peccato degli uomini e della misericordia di Dio, di momenti di unità e momenti di divisione, di periodi di chiusure e periodi di apertura.

La storia insegna che l'apertura evangelica a uomini e donne che ci circondano è senz'altro da preferire alla chiusura in un ghetto.

Le chiusure difensive del passato, se in certi luoghi hanno salvaguardato la Chiesa, in altri hanno provocato ferite.

Lo si voglia o no, in questo mondo pluralista dobbiamo vivere con gli altri. Meglio vederli come fratelli e sorelle, che Dio ha messo sulla nostra strada, in mezzo ai quali ci chiede di crescere.

¹ Questa rivelazione , nella sua forma e contenuto, è fondamentalmente diversa da quanto intendiamo nel cristianesimo con il termine rivelazione.

Rimane il giustificato timore della perdita di identità, del sincretismo, della maggiore difficoltà nell'annunciare la propria fede.

La Parola di Dio ci invita a mettere insieme *la prudenza del serpente e la semplicità della colomba* (Mt 10,16). Ma è difficile essere nello stesso tempo audaci nello Spirito e prudenti nello Spirito, quando dobbiamo discernere la situazione più evangelica in una situazione complessa.

Perciò è urgente promuovere il discernimento sull'incontro, il dialogo e l'integrazione, in modo corretto² sia da un punto di vista laico che cristiano.

1. I fondamenti biblici del dialogo

Ci limitiamo a brevi accenni, rimandando a interventi più autorevoli e completi, ormai noti e diffusi.

Nel Primo Testamento

Nel Primo o Antico testamento si incontrano 3 termini diversi in situazioni diverse:

- si ha **straniero** – *zar* che assomiglia a *sar*-nemico, da cui difendersi (Is 1,7), ma durante l'esilio, il popolo viene inviato allo straniero *“per essere luce delle nazioni”* (Is 42,6) e in Is 49,6 *“perché porti la salvezza fino all'estremità della terra”*

- altro termine **forestiero- nokri** persona straniera da accogliere, es. Abramo (Gen 18) alla quercia di Mambre

- infine il termine **gher o toshav-straniero residente**, è la persona protetta (Es 22,20)

“Non molesterai lo straniero...perché anche voi siete stati stranieri”. *“Il Signore ama il forestiero...amate il forestiero* (Dt 10,18) *“Quando nel tuo potere starai a mietere la tua messe e avrai dimenticato un manipolo nel campo, non tornare indietro a prenderlo, ma lascialo per il forestiero, per l'orfano e la vedova, affinché il Signore Iddio tuo, ti benedica in ogni opera delle tue mani. Quando bacchierai gli ulivi non ricercare le olive rimaste sui rami, ma lasciale per il forestiero, per l'orfano e la vedova. Quando vendemmierai la tua vigna, non racimolare i grappoli rimasti dietro a te, ma lasciali per il forestiero, per l'orfano e per la vedova. Ricordati che tu sei stato schiavo in Egitto, e perciò io ti comando di mettere in pratica questo precetto”* (Deut 24,19-22).

Conosciamo bene la determinazione del **profeta Elia** nella sua lotta solitaria contro gli idoli, ma è lo stesso Elia che, uscito da Israele, chiede cibo a una vedova di Sarepta. Anche se non ha quasi nulla, per fiducia verso questo uomo di Dio di un'altra religione, essa condivide il suo cibo. E Gesù ricorda questo episodio: *“Vi erano molte vedove in Israele al tempo di Elia, quando il cielo rimase chiuso per tre anni e sei mesi (...) eppure Elia non fu inviato a nessuna di loro, salvo ad una povera vedova di Sarepta nel territorio di Sidone”*. (Lc 4,25-26)

Nel Nuovo Testamento

Nel N.T troviamo almeno 3 motivi di amore per lo straniero:

- un motivo **crisialogico**: *“Ero forestiero e mi avete ospitato...ogni volta che avete fatto questo al più piccolo di voi, l'avete fatto a me”*. (Mt 25, 31 e ss).

- un motivo **carismatico**: *“Chi è il mio prossimo?”* Fatti tu prossimo, persino al nemico (cf. Lc 10, 36 e ss).

- un motivo **escatologico**: tutti siamo stranieri su questa terra, tutti siamo in attesa della *nuova terra e di nuovi cieli*.

Nei Vangeli, molti sono i passi che fondano il dialogo, basti qui ricordarne alcuni:

- *La Samaritana* (Gv 4,1-42) dove si supera la polemica del luogo *“dove adorare”* ma si invita ad adorare in *Spirito e verità*.

- *Il Centurione romano di Cafarnao* (Mt 8,5-13; Lc 7,1-10) di cui Gesù non esita ad elogiare la fede. La fede di un credente che non era giudeo !

² Sono tanti i testi disponibili sul Dialogo, ne segnaliamo alcuni nella bibliografia.

- *La donna Cananea* (Mt 15,21-28), straniera e pagana verso la quale i discepoli dicono “*mandala via, perché è qui dietro a noi che grida*”, in altre versioni “*dalle soddisfazione*” (forse solo per non essere più disturbati ?) Ma Gesù, viste le insistenze della donna, alla fine dice “*O donna, grande è la tua fede! Ti sia fatto come desideri*”.

- *L'indemoniato di Gerasa* (Lc 8, 38-39) che liberato dai demoni vuole seguire Gesù, mentre Gesù gli affida la missione presso gli stessi geraseni incapaci di comprendere Gesù. Gli dice infatti: “*Torna a casa e racconta tutto ciò che Dio ha fatto per te*”.

2. I Documenti della Chiesa; la Chiesa testimone del dialogo.

Conosciamo l'evolversi delle riflessioni teologiche ancor prima del Concilio Vaticano II, in particolare per i lavori e l'impegno del teologo Karl Rahner e del Cardinale Jean Danielou.

- Ricordiamo il Colloquio teologico di Bombay (25-28/11/1964) sul valore delle religioni non cristiane.

- Pensiamo al programma pastorale di Paolo VI e alla sua enciclica *Ecclesiam suam*, segnata dal dialogo interreligioso verso tutta l'umanità, senza riservare tale missione alla sola Chiesa Cattolica.

- L'istituzione del “Segretariato per i non cristiani” divenuto poi “Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso” è stato un passo avanti nel rapporto con le religioni non cristiane.

Sarà poi il Concilio Vaticano II ad approvare ufficialmente lo spirito di incontro con tutte le religioni, compresa quella islamica, inaugurando un'epoca di dialogo rispettoso e sincero.

Il Concilio si è occupato dell'Islam in due documenti: *Lumen Gentium* e *Nostra Aetate*.

Nella Costituzione dogmatica sulla Chiesa, il Concilio dichiara:

“Infine, quelli che non hanno ancora ricevuto il Vangelo, in vari modi sono ordinati al popolo di Dio. Per primo quel popolo al quale furono dati i testamenti e le promesse, e dal quale Cristo è nato secondo la carne: popolo in virtù dell'elezione carissimo per ragione dei suoi padri, perché i doni e la vocazione di Dio sono irrevocabili. Ma il disegno di salvezza abbraccia anche coloro che riconoscono il Creatore, e tra questi in particolare i musulmani i quali, professando di tenere la fede di Abramo, adorano con noi un Dio unico, misericordioso, che giudicherà gli uomini nel giorno finale” (Lumen Gentium II, 16).

Così, nella “*Nostra Aetate*” viene affermato: “*Perciò la Chiesa Cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di vivere e agire, quei precetti e quelle dottrine che, pur differendo in molti punti da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini. Essa perciò annuncia, ed è tenuta ad annunciare il Cristo, che è via, verità e vita, in cui gli uomini devono trovare la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato a sé tutte le cose. Essa perciò esorta tutti i suoi figli affinché con prudenza e carità, per mezzo del dialogo e la collaborazione con i seguaci delle altre religioni, sempre rendendo testimonianza alla fede e alla vita cristiana, conservino e facciano progredire i valori spirituali, morali e socio-culturali che si trovano in essi*” (*Nostra Aetate* 2).

Il Concilio si rivolge quindi ai musulmani (non parla di Islam), esprimendo la propria stima per loro e formulando l'augurio di mutua comprensione e collaborazione.

“La Chiesa guarda anche con stima i musulmani, che adorano l'unico Dio vivente e sussistente, misericordioso e onnipotente, creatore del cielo e della terra, che ha parlato agli uomini. Essi cercano di sottomettersi con tutto il cuore ai decreti di Dio, anche nascosti, come si è sottomesso Abramo, a cui la fede islamica volentieri si riferisce. Benché essi non riconoscano Gesù come Dio, lo venerano come profeta; essi onorano la sua madre vergine Maria, e talvolta pure la invocano con devozione. Inoltre, attendono il giorno del giudizio, quando Dio retribuirà tutti gli uomini risuscitati. Così pure essi hanno in stima la vita morale e rendono culto a Dio, soprattutto con la preghiera, le elemosine e il digiuno.

Se nel corso dei secoli non pochi dissensi e inimicizie sono sorti tra cristiani e musulmani, il Sacrosanto Concilio esorta tutti a dimenticare e ad esercitare sinceramente la mutua

comprensione, nonché a promuovere e a difendere insieme, per tutti gli uomini, la giustizia sociale, i valori morali, la pace e la libertà” (Nostra Aetate 3).

- Ulteriori passi si fanno con l'enciclica *Redemptor Hominis* di Giovanni Paolo II che al n. 5 recita *“Tutti i cristiani devono impegnarsi nel dialogo con i credenti di tutte le religioni in modo che la loro comprensione e la reciproca collaborazione possano crescere...”*

- Il dialogo viene poi collocato all'interno della missione evangelizzatrice della Chiesa con il documento del 1984 del “Segretariato per i non cristiani” intitolato *“L’atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni: riflessioni ed orientamenti su dialogo e missione”*³

Lo stesso Consiglio pubblica nel 1991 il documento *Dialogo e annuncio*.

“La Chiesa si impegna nel dialogo con le religioni non per semplici motivi umani (pacifismo, irenismo...), ma per veri motivi teologici: la sua è una risposta di fedeltà all’iniziativa di Dio, il quale, dalla creazione, lungo la storia della salvezza (alleanza), e soprattutto nell’Incarnazione, ha intessuto un dialogo salvifico con gli uomini. La Chiesa ha il compito di continuare ad estendere fino agli estremi confini della terra tale offerta di salvezza. Il dialogo così diventa impegno esigente, poiché vuole la testimonianza di fede e spinge il credente ad una più profonda conversione a Dio” (2).

- Le lettere annuali di augurio che, da ormai quindici anni, il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso invia ai musulmani nella “festa della rottura del digiuno” a fine Ramadan rappresentano per cristiani e musulmani tappe concrete di un cammino.⁴

- Altre encicliche di Giovanni Paolo II incoraggiano il dialogo. Citiamo la *Redemptoris missio* in cui il Papa richiama il Concilio: *“Con il dialogo la Chiesa intende scoprire i ‘germi del Verbo’ (AG 11.15) i ‘raggi della verità che illumina tutti gli uomini’ (NA 2), e prosegue ‘germi e raggi che si trovano nelle persone e nelle tradizioni religiose dell’umanità. Il dialogo si fonda sulla speranza e la carità e porterà frutti nello Spirito. Le altre religioni costituiscono una sfida positiva per la Chiesa. La stimolano, infatti, sia a scoprire e a riconoscere i segni della presenza del Cristo e dell’azione dello Spirito, sia ad approfondire la propria identità e a testimoniare l’integrità della Rivelazione, di cui è depositaria per il bene di tutti’.*

- Sempre Giovanni Paolo II nell'enciclica *Tertio Millennio adveniente*, invitando la Chiesa a prepararsi al Grande Giubileo, incoraggiava anche il dialogo interreligioso dicendo *“In questo dialogo gli ebrei ed i musulmani devono avere un posto preminente”*.

- Oltre ai documenti in senso proprio, anche gesti significativi di Paolo VI e Giovanni Paolo II hanno influito sul dialogo: le visite-pellegrinaggio in Terra Santa, l'incontro di Giovanni Paolo II a Damasco alla moschea Omayyad, l'Incontro Ecumenico di preghiera ad Assisi, il cui ricordo si celebra ogni anno un po' ovunque e ha dato grande impulso allo spirito del dialogo.

- Rilevanti anche le omelie e le lettere dei Vescovi italiani. A partire dal discorso alla città di Milano *Noi e l'Islam* del Card. Carlo Maria Martini (1990), alle lettere dei Vescovi dell' Emilia Romagna (2000), della Sicilia (2004), del Triveneto (2006).

- Nel 2001 le principali Chiese di Europa firmano a Strasburgo *la Carta Oecumenica* che all'articolo 11 recita: *“Vogliamo intensificare, a tutti i livelli, l'incontro tra cristiani e musulmani*

³ Vedasi il già citato, nella Nota 3, *Impariamo a dialogare*, a pag. 21

⁴ Per un approfondimento vedasi sito web www.vatican.va Dialogo Interreligioso

e il dialogo islamo-cristiano: raccomandiamo, in particolare, di parlare insieme della fede nel Dio unico e di chiarire il modo di intendere i diritti dell'uomo”

Infatti, questo documento ha lo scopo di aiutare le Chiese a valutare la posta in gioco dell'incontro con i musulmani, così da essere in sintonia con il Vangelo, che esige di *considerare ogni essere umano come un fratello o una sorella e di amare i nemici* (cf Mt 5,44-48).

- La Risposta alla lettera dei 138 saggi musulmani a un anno da Ratisbona. - Significativo il “Forum islamo-cattolico” tenutosi a Roma dal 4 al 6 novembre 2008 voluto dal Papa secondo il desiderio espresso nella lettera dei 138 saggi musulmani a un anno da Ratisbona.

3. Alcuni fondamenti teologici del dialogo

I principali fondamenti teologici del dialogo si possono così individuare:

- **il mistero dell'unità** – *“Tutti i popoli costituiscono una sola comunità. Essi hanno una sola origine, poiché Dio ha fatto abitare l' intero genere umano su tutta la faccia della terra...”* (NA)

- **la presenza universale dello Spirito di Dio** *“Ogni preghiera autentica è suscitata dallo Spirito Santo il quale è misteriosamente presente nel cuore di ogni uomo”* (Discorso del Papa Giovanni Paolo II alla Curia romana 22/12/86 n. 11) e ancora *“La presenza e l'attività dello Spirito non toccano solo gli individui, ma la società e la storia, i popoli, le culture e le religioni”* (Redemptoris Missio 1990, n. 28)

- **l'universalità del Regno di Dio** di cui gli appartenenti ad altre tradizioni religiose sono membri a pieno titolo e a cui partecipano assieme ai cristiani *“E' vero, dunque, che la realtà incipiente del Regno può trovarsi anche al di là dei confini della Chiesa nell'umanità intera, in quanto questa vive i 'valori evangelici' e si apre all'azione dello Spirito che 'spira dove e come vuole' (Gv 3,8)”* (Redemptoris Missio 1990 n. 20).

4. La Chiesa Segno-Sacramento dell'Alleanza e della fraternità

“Allarga lo spazio della tua tenda, le tele delle tue dimore, che siano distese! Non spostare nulla ! Allarga le corde e i picchetti, fa che tengano, poiché a destra e a manca tu deborderai” (Is 54,2-3)

Possiamo considerare la Chiesa come la tenda che Dio ci chiede di lasciare aperta al vento dello Spirito. Essa deve essere segno e strumento dell'amore di Dio, sposa dello Spirito che ci precede nell'altro.

Nelle Conferenze delle Chiese Europee, sul Dialogo ormai si pensa a due tipi di missione:

1.- far nascere e accompagnare una comunità verso il radicamento di una Chiesa nella sua pienezza sacramentale

2.- camminare con coloro che non si sentono chiamati ad entrare nella nostra comunità ecclesiale.

L'accompagnamento allora si vive sotto la forma della testimonianza di una vita evangelica nel rispetto dei diversi credenti, degli agnostici, degli atei.

Se la nostra Chiesa deve essere una tenda, allora noi siamo dei nomadi. I nomadi sono sempre alla ricerca di un altrove e devono andare all'incontro degli uomini

Soprattutto oggi, a tutte le latitudini, il fermento delle popolazioni conduce il povero Lazzaro alla nostra porta, la Cananea è diventata nostra concittadina.

La missione allora non sarà più uno spostamento di specialisti, ma dovrà diventare un atteggiamento dello spirito di ciascun fedele.

5. I pionieri del dialogo

Nel corso dei suoi duemila anni di storia, la Chiesa ha incontrato altre religioni, prima e dopo la comparsa dell'Islam, ma l'Islam ha segnato una grande sfida. Il faccia a faccia si è realizzato più sovente in modo negativo.

Tuttavia, sia in Oriente che in Occidente, delle eccezioni hanno preparato un approccio costruttivo da una parte e dall'altra.

La storia di questi confronti e incontri è complessa ⁵ :

- Agli inizi dell' Islam, Giovanni Damasceno (675-753), che aveva lavorato alla corte del califfo di Damasco prima di farsi monaco, ha riflettuto molto su questa nuova religione e ha dialogato con dei musulmani; è il primo cristiano ad aver dato il suo punto di vista sull' Islam.

- Dopo di lui, per secoli, il dibattito, spesso polemico e apologetico, è stato, **nonostante** tutto, una specie di legame tra le due comunità. Numerosi furono infatti coloro che intrapresero o accettarono le discussioni con i musulmani, anche se più spesso la “disputa” aveva come scopo di convincere l'altro più che di creare le condizioni per un dialogo portatore di amicizia e rispetto tra credenti. I cristiani in particolare, messi in minoranza politica, non potevano sempre parlare da pari a pari.

Tuttavia, il mutuo rispetto è visibile in alcuni passi celebri e indica che, lungo la storia, dei credenti hanno creato una via di concordia, **nonostante** le differenze delle convinzioni.

Ricordiamo qui solo nomi e date di personaggi famosi che si sono cimentati nel dialogo tra musulmani e cristiani, tanto per darne un'idea, rimandando per l'approfondimento al Documento CCEE- KEK citato nella nota n. 6

In Oriente: Timoteo I (728-823), Catholicos della Chiesa d'Oriente, detta Nestoriana; Gregorio Palamas (1296-1359), metropolita di Salonicco; Manuel II Paleologo (1350-1425), imperatore di Bisanzio; Giorgio di Trebisonda (1395-1484) ; Giorgio Gennadios Scholarios (1405-1472), primo patriarca dopo la presa di Costantinopoli

In Occidente: Gregorio VII (1020 -1085) ; l'Abate di Cluny, Pietro il Venerabile (1094-1156); Niccolò Cusano (1401-1464) filosofo, matematico e cardinale, autore di una analisi critica del Corano; nei primi tempi della Riforma protestante abbiamo Bibliander (1504-1564), che intraprese la prima stampa del Corano in latino.

Possiamo citare anche i nomi di grandi sapienti musulmani portati a prendere posizione in rapporto al cristianesimo come Ibn Hazm (994-1064) in Andalusia; al-Juwayni (1028-1085) di Nishapur (Iran), maestro di al- Ghazali (1059-1111).

All'alba del XX secolo sorge un approccio risolutamente più positivo, non più polemico, veramente dialogico. Parliamo qui di padre Charles de Foucauld (1858-1916), del pastore riformato Samuel Zwemer (1867-1952), del cattolico Louis Massignon (1883-1962), del vescovo anglicano Kenneth Cragg nostro contemporaneo.

E giungiamo così ai nostri giorni, al grande impulso dato al Dialogo dal Concilio Vaticano II, come già detto al n.2 di questo scritto “I documenti della Chiesa, la Chiesa testimone del Dialogo”.

6. Modalità e tappe del Dialogo

Su questo argomento importante rimandiamo al Documento citato in nota 6 . Tuttavia qui ne viene presentato un sunto schematico.

- Innanzitutto bisogna che il cristiano che intraprende il cammino verso il Dialogo sia convinto che il Vangelo ci chiede di essere noi a compiere il **primo passo**.

- E' poi importante **prendere coscienza delle nostre ferite**. Non è possibile perdonare se non prendiamo coscienza delle ferite storiche inferte reciprocamente. (Questo vale soprattutto per persone e luoghi in cui le ferite sono profonde e anche recenti).

- La regola d'oro per il modo con cui accostarsi gli uni agli altri è di **guardare l'altro con gli occhi e il cuore di Dio**. Il comportamento di Gesù che troviamo nei Vangeli sia il nostro modello (vedasi sopra al n. 1. I fondamenti biblici del Dialogo). Bisogna andare verso l'altro cercando ciò che è

⁵ Per un approfondimento vedasi *Incontrare i musulmani?*, CCEE – KEK Vademecum Europeo 2003 (tale Documento è anche stato inserito come Allegato 2 nel libretto *Suggerimenti per l'Incontro e il Dialogo tra Cristiani Cattolici e Musulmani*, CADR, Milano 2009).

positivo. Lo Spirito lavora anche nel suo cuore! Non si tratta certo di sopprimere le differenze, di ritenere valido tutto ciò che l'altro fa o dice, ma di abbattere gli steccati psicologici che abbiamo innalzato da troppo tempo.

- Con queste premesse si passa all' **ascolto**. Riconoscendo l'azione dello Spirito, dobbiamo fare lo sforzo di ascoltare l'altro raccontarsi. Tappa difficile, perché l'altro può essere irritante se pretende di giustificare la sua differenza affermando che noi sbagliamo. Ma ciò può insegnarci a non fare lo stesso errore! Bisogna ascoltarsi perché potremmo commettere l'errore di attribuire all'altro ciò che di fatto non pensa. Occorre ascoltarsi per capire quali diversi significati noi e gli altri attribuiamo ad una stessa parola. Bisogna ascoltarsi per conoscersi davvero.

- E' indispensabile poi **essere pronti a rendere conto della nostra speranza** (I Pt 3,15). Si tratta di dire all'altro, con la vita prima che con le parole, ma anche con le parole, quanto sia bello, e per questo cerchiamo di farlo, vivere in Dio, attraverso Cristo, nell'amore dello Spirito santo, così bello e importante che non possiamo non comunicarlo, pur rispettando il modo di vivere la fede dell'altro, anzi disponibili all'ascolto della sua religiosità.

- Tutto questo non può che portarci all'impegno di **voler essere fratelli e favorire la pace nella differenza e nel mutuo rispetto**.

7. Problematiche di convivenza

Molte sono le situazioni nuove e complesse che ci si trova a dover affrontare a livelli diversi: sociali, economici, giuridici, psicologici, in tutti i campi, dalla famiglia alla scuola, al lavoro, alla sanità, in seguito all'immigrazione e in particolare all'immigrazione di musulmani. Altri Paesi europei, prima di noi, hanno dovuto affrontare gli stessi nostri problemi ed è bene fare tesoro dell'esperienza altrui, pur tenendo conto delle nostre peculiarità.

Innanzitutto occorre lavorare sui provvedimenti legislativi, migliorarli, renderli tempestivi per regolare accoglienza, assistenza, condizioni di lavoro, ecc., per far rispettare diritti e doveri di tutti.

Le incertezze fanno sorgere equivoci, purtroppo ampliati dai media, che generano sospetto, chiusure, prevaricazioni, fino a giungere a pericolosi atteggiamenti razzisti che serpeggiano o addirittura esplodono in Europa e un poco anche in Italia.

In quanto cristiani abbiamo anche il dovere di intervenire e sollecitare l'ambito socio-politico. Dobbiamo forse chiederci se noi cristiani, senz'altro in buona fede, ma spesso anche con male inteso spirito di accoglienza e indubbia ingenuità, non abbiamo contribuito a creare equivoci e a suscitare reazioni, accettando tutto sempre e comunque, purché sia espressione dell'altro.

Occorre precisare il concetto di laicità, come possibilità di manifestazione di tutte le fedi e tradizioni, entro l'alveo della Costituzione, nel rispetto reciproco e non invece come divieto o annullamento di ogni espressione religiosa pubblica.

BILIOGRAFIA

- Vaticano II, *Nostra Aetate*, Roma, 1965

- Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, *Dialogo e Annuncio*, Roma, 1991.

- Maurice Borrmans, *Islam e Cristianesimo: le vie del dialogo*, Milano, ed. Paoline, 1993.

- Comitato Islam in Europa, *Incontrare i Musulmani?*, CCEE – KEK, 2003.

-Silvio Ferrari (a cura di), *L'Islam in Europa. Lo statuto giuridico delle comunità musulmane*, Società Editrice il Mulino, Firenze, 1996

- Silvio Ferrari (a cura di), *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, Bologna, Il Mulino, 2000.

- Mariano Crociata (a cura di), *Per un discernimento cristiano sull' Islam -storia e teologia*, Roma, Città Nuova-Facoltà Teologica di Sicilia, 2006.
- M. Borrmans – P. Branca – V. Cottini – M.P. Pedani Fabris – C.M. Guzzetti – V. Poggi – G. Rizzardi – G. Zatti, *Il Corano, traduzioni, traduttori e lettori in Italia*, ITL, Milano, 2000
- Il Corano*, introduzione, traduzione e commento di Cherubino Mario Guzzetti, Editrice Elle Di Ci, Leumann Torino, 1989
- Thomas Michel, *Un cristiano presenta la sua fede ai musulmani*, Milano, CADR, 1995
- Stefano Allievi, *Musulmani d' Occidente tendenza dell'Islâm Europeo*, Carocci Editore, Roma, 2002
- Jean Marie Gaudeul, *Vengono dall'Islam chiamati da Cristo*, traduzione dal francese di Gianni Gualanduzzim Editrice -Missionaria Italiana, Bologna, 1995
- Franco Cardini, *Europa e Islâm storia di un malinteso*, Laterza, Roma, 2002
- K. Pombo – P. Tovo – J. Depuis – R. Panciroli, *Impariamo a dialogare*, Benedettina Editrice, Parma 2001.

L'OSPITALITÀ MONASTICA COME FORMA DI DIALOGO INTERRELIGIOSO

27-02-2012

Sr. M. Ildegarde SEEGER, OSB

Il nostro monastero, fondato nell'ottobre del 1973, è situato su un'isola minuscola che in certe mappe geografiche al massimo compare come un puntino nero. Si tratta dell'Isola San Giulio, nominata così dal Santo che vi è sepolto. San Giulio e il fratello Giuliano – nati nella prima metà del secolo IV - secondo quanto dice unanime la tradizione, lasciarono la Grecia per venire, sospinti dall'amore di Cristo, a portare la buona novella in quelle nostre terre ancora pagane.

Il Signore li mise in cammino. Questo loro lungo pellegrinaggio "per strade ignote", segno della stessa condizione umana, li distaccò progressivamente dalla loro terra, dai loro cari, e, in fondo li liberò dall'attaccamento a se stessi. È il tema del «farsi straniero» che ritroviamo nell'agiografia monastica di tutti i tempi e che si riallaccia alla chiamata di Abramo: Il Signore disse ad Abram: «Vattene dalla tua terra, dalla tua parentela e dalla casa di tuo padre, verso la terra che io ti indicherò...» (Gen 12,1).

Pure noi, monache benedettine, abbiamo ricevuto dal Signore questa chiamata al distacco da tutti e da tutto per essere libere per Lui.

Nel buddhismo, la "Via", è la direzione indicata dall'insegnamento di Buddha, insegnamento che è solo un mezzo per giungere al risveglio interiore, così come una barca è un mezzo per attraversare il fiume e viene abbandonata allorché si arriva all'altra sponda.

Tale "via" viene attuata con il cammino di ciascuno. Il buddhismo è un cammino, un percorrere un itinerario.

Quando, nella primavera del 2003, la nostra Madre presentò alla comunità la richiesta da parte del DIM (Dialogo Interreligioso Monastico) di ospitare alcune monache buddhiste, il consenso fu unanime. Aperte all'ospitalità secondo lo spirito della Regola di San Benedetto non avevamo mai avuto l'opportunità di accostare cercatrici di Dio appartenenti ad altre religioni.

Eravamo però convinte che le persone che appartengono a differenti religioni e nazionalità devono collaborare e condividere le loro esperienze.

«La religione può offrire una meravigliosa alternativa al nichilismo e al consumismo, afferma anche Sulak Sivaraksa, un buddhista impegnato del Siam (Tailandia). Nel buddhismo parliamo del *kalyana mitta* (essere buoni amici). Dobbiamo capirci e aiutarci gli uni gli altri. Condividendo le nostre esperienze gli uni con gli altri, le nostre religioni saranno in grado di trovare un nuovo modo di operare nel mondo moderno restando fedeli alla loro tradizione. L'attuale dominazione del potere economico potrà allora cedere il posto a un potere spirituale e morale a beneficio del mondo intero». (Città Nuova del 25.12.2011)

Le letture e gli incontri comunitari del nostro monastero sono stati subito orientati a prepararci all'avvenimento e ci hanno aperto più interrogativi di quanto avremmo immaginato, ma ci hanno anche rafforzato in una certezza: quanto noi avremmo potuto offrire non era tanto uno scambio teorico sulle nostre rispettive religioni, quanto piuttosto la testimonianza di una vita evangelica e monastica, vissuta in semplicità e letizia. L'ospitalità stessa era, secondo noi, una forma di dialogo interreligioso.

Il dialogo interreligioso è incontrare e dialogare con gli appartenenti alle altre religioni. Sappiamo che la Chiesa vede in maniera molto positiva le religioni.

[La *Dignitatis Humanae* riconosce il diritto alla libertà religiosa come uno dei diritti fondamentali dell'uomo.

La *Nostra Aetate* parla della stima dovuta ai credenti a motivo dei valori delle diverse tradizioni religiose.

La *Lumen Gentium* caratterizza la Chiesa come sacramento, cioè segno e strumento dell'unione con Dio e dell'unità tra gli uomini: è compito della Chiesa essere segno e strumento di questa unità.]

Siamo creati tutti da Dio e Dio ci chiama a Lui. Cristo, attraverso l'incarnazione ha unito se stesso in un certo modo ad ogni uomo (GS 22).

Il Discorso finale dell'incontro di Assisi nel 1986, (n.5) dice così:

Il fatto stesso che siamo venuti ad Assisi da varie parti del mondo è in se stesso un segno di questo sentiero comune che l'umanità è chiamata a percorrere. Sia che impariamo a camminare assieme in pace ed armonia, sia che ci estraniamo a questa vicenda e roviniamo noi stessi e gli altri. Speriamo che questo pellegrinaggio ad Assisi ci abbia insegnato di nuovo ad essere coscienti della comune origine e del comune destino dell'umanità. Cerchiamo di vedere in esso un'anticipazione di ciò che Dio vorrebbe che fosse lo sviluppo storico dell'umanità: un viaggio fraterno nel quale ci accompagniamo gli uni gli altri verso la meta trascendente che egli stabilisce per noi.

Il dialogo interreligioso, l'incontro dei credenti, presuppone l'azione divina. Non è un incontro solo a livello umano. Il suo scopo è certamente l'approfondimento della conoscenza reciproca ed il mutuo arricchimento. Ma lo scopo ultimo del dialogo è l'aiuto vicendevole nel rispondere a Dio, che invita tutti gli uomini a partecipare alla sua vita.

La *Redemptor hominis* (Gv P II) ribadisce più volte che lo Spirito Santo è presente ed operante in ogni preghiera sincera ed autentica: il cristiano, il musulmano, l'induista o il buddhista, cioè in ogni uomo che prega e che prega secondo la maniera di pregare della sua tradizione religiosa. Nel buddhismo, ad esempio, non si parlerà di preghiera, ma di meditazione.

Dovunque c'è un atteggiamento religioso sincero, è lo Spirito stesso a pregare con noi (cf. RM 6,26).

Tutti gli uomini condividono il medesimo mistero di salvezza; tutti gli uomini sono salvati in Gesù Cristo, e lo sono attraverso la presenza dello Spirito Santo. I cristiani ne sono consapevoli, grazie alla loro fede, mentre gli altri non lo sono. Il mistero di salvezza li raggiunge per vie conosciute da Dio, grazie all'azione invisibile dello Spirito di Cristo. È attraverso la pratica di ciò che è buono nelle loro proprie tradizioni religiose e seguendo i dettami della loro coscienza che i membri delle altre religioni rispondono positivamente all'invito di Dio e ricevono la salvezza in Gesù Cristo, anche se non lo riconoscono come il loro Salvatore.

La salvezza viene attraverso la sequela dei dettami della loro coscienza – è stato detto da secoli (secondo S. Tommaso d'Aquino, per essere salvati, non era necessaria la fede esplicita, cioè conoscere esplicitamente Gesù Cristo e aver risposto esplicitamente al messaggio evangelico, ma bastava la coscienza sincera, la quale veniva considerata come "fede implicita": se avessero saputo, avrebbero risposto positivamente all'invito del Vangelo).

La Chiesa aggiunge adesso che questo accade attraverso la pratica di ciò che è buono nelle proprie tradizioni religiose.

In tal modo i membri delle altre religioni rispondono positivamente all'invito di Dio e ricevono la salvezza in Gesù Cristo, anche se non lo riconoscono come il loro Salvatore.

È importante, afferma Jacques Dupuis, comprendere la differenza essenziale tra le altre religioni e il cristianesimo: essa sta nel modo profondamente diverso in cui viene mediato il mistero di Cristo nelle une e nell'altro. Infatti un conto è ricevere la parola che Dio dice agli uomini attraverso la mediazione dei saggi che l'hanno ascoltata nel fondo del loro cuore e hanno trasmesso ad altri la loro esperienza di Dio, altro è ascoltare la Parola decisiva che Dio dice agli uomini nel suo Figlio incarnato, Parola che è la pienezza della rivelazione (Jacques Dupuis, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Assisi 1989).

Noi dobbiamo avere un atteggiamento molto rispettoso nei riguardi delle pratiche religiose delle altre tradizioni religiose che possono sembrare a noi spesso molto strane.

Essere un segno credibile

La Chiesa deve essere segno visibile e credibile di quanto Dio ha fatto in Gesù Cristo per l'umanità intera.

E la domanda che i cristiani e le Chiese devono porre a se stessi è sempre: "Siamo o non siamo un segno credibile di quanto Dio ha amato il mondo in Gesù Cristo?".

È la domanda che ci siamo poste noi come comunità: "Saremo o non saremo un segno credibile per le ospiti buddiste di quanto Dio ha amato il mondo in Gesù Cristo?". Dobbiamo esserlo!

La *Evangelii nuntiandi* (Paolo VI, '75) insiste sul fatto che la vita intera dell'evangelizzatore viene coinvolta nella missione evangelizzatrice della Chiesa, che non si evangelizza soltanto attraverso le parole, ma prima di tutto attraverso la testimonianza e attraverso i gesti: l'intera persona dell'evangelizzatore è impegnata nella sua missione.

Abbiamo un meraviglioso esempio in Padre Clemente Vismara: U Sai Lane, buddhista, fu colpito fin dall'inizio da questo missionario, «perché era un vero uomo di Dio». «Ho visto padre Vismara aiutare gli altri senza distinzione ed avere una buona parola per tutti, senza mai pretendere da alcuno di farsi cattolico e senza fare alcuna pressione in questo senso. Insegnava ad avere molto rispetto per chiunque». U Sai Nee, anche lui di religione buddhista, racconta: «Lo vedevo sempre pregare e aiutare tutti senza distinzione tra buddhisti, cattolici, pagani». Prima ancora che dalle opere, l'allora piccolo U Sai Nee rimase impressionato proprio dalla fede del religioso: «Padre Vismara era un vero uomo di Dio. Dopo la Messa non usciva subito dalla chiesa, ma lo vedevo passeggiare con la corona. Parlava sempre del suo Dio... Quando qualcuno veniva a cercarlo, anche se occupato in un lavoro, subito smetteva e si poneva in attento ascolto della persona. Padre Vismara aveva un cuore aperto».

L'ascolto è un elemento essenziale del dialogo, altrimenti si perviene unicamente ad un succedersi di monologhi. Ci vuole molta pazienza ed apertura di cuore per poter confrontare le rispettive credenze senza scadere in polemiche. Occorre essere in ascolto dello Spirito Santo e credere nell'azione dello Spirito nelle diverse tradizioni religiose.

La presenza, il silenzio, l'ascolto sono più importanti delle parole. Sperimentando dall'interno la vita monastica dell'altra tradizione, se ne può apprezzare le affinità e le diversità. Questa forma di dialogo dà anche occasione di testimoniare le ricchezze della tradizione contemplativa cristiana.

L'intolleranza e la mancanza di apertura verso i valori altrui impediscono rapporti fruttuosi.

Nel dialogo c'è sempre una testimonianza. È importante, nel dialogo, entrarvi con ciò che siamo, con l'integrità della nostra persona e non nascondere mai la nostra fede. Dobbiamo certo trovare il modo di parlare che non offenda l'altro, però non dobbiamo nascondere la nostra fede.

L'annuncio viene fatto nel momento in cui l'altro ha sentito la chiamata dello Spirito e chiede di saperne di più su Gesù Cristo, sulla Chiesa ecc. Questo annuncio esplicito lo si fa nel momento che lo Spirito indica, e dunque non dappertutto.

Non dobbiamo aver un rapporto con i credenti delle altre religioni considerandoli quasi preda della nostra forza missionaria.

Un clima di silenzio e di ascolto può permettere degli scambi più profondi, non soltanto teorici ma anche di esperienza.

Il dialogo interreligioso non mira alla conversione degli altri verso il cristianesimo, ma ad una conversione più profonda da ambedue le parti, cristiani e non cristiani, verso Dio e verso gli altri.

Il mezzo dell'ospitalità

Noi, dunque, come comunità monastica, eravamo chiamate a realizzare questo dialogo interreligioso per mezzo dell'ospitalità.

Come abbiamo già accennato all'inizio, l'ospitalità è un importante aspetto della vita benedettina. Radicata nelle Sacre Scritture, essa è vero e proprio strumento dell'opera di Dio attraverso la quotidianità del suo popolo. Nell'AT numerosi eventi necessari al manifestarsi della volontà divina derivano da scambi fra ospiti. Nel NT Paolo raccomanda di cercare l'occasione di dare ospitalità.

È particolarmente toccante l'episodio narrato al capitolo 18 del libro della Genesi, l'incontro di Abramo con tre misteriosi pellegrini, vero sacramento della visita del Signore al patriarca e a sua moglie Sara.

Restare in attesa di ciò che ci viene dall'esterno, magari anche da molto lontano, aprirsi, accogliere, avere fiducia: l'atteggiamento ospitale è ricchissimo di aspetti psicologici e spirituali. L'inospitalità, invece, rivela chiusura e mancanza di aspettative. (della nostra Madre)

L'accoglienza per noi monaci è il *fuori* che viene a noi. La tradizione monastica stessa ci mostra una certa corrispondenza tra il servizio dell'accoglienza e la nostra specifica vocazione. (Ghislain Lafont OSB)

Il monastero è come una locanda lungo la strada; sia che ci troviamo dentro, sia che siamo alla porta, tutti siamo spiritualmente in viaggio e Dio stesso si fa itinerante con noi per condurci e per abituarci a stare con lui.

Dove passa ed è accolto, Dio lascia la sua benedizione.

La prima esigenza di san Benedetto è quella di inculcare il senso soprannaturale, mistico, dell'ospitalità. Perché sia praticata in stile veramente cristiano, evangelico, deve essere permeata dello spirito di fede e di carità che promana dal Vangelo.

C'è un vero e proprio rito dell'ospitalità. Ogni gesto è carico di significato e di efficacia. Dopo il saluto l'ospite viene condotto nel luogo riservato alla preghiera e l'abate prima gli offre il cibo della Parola di Dio e poi «ogni più umano servizio» (RB 73, 9). Alla mensa l'abate stesso versa

l'acqua sulle mani dell'ospite e poi compie il rito della lavanda dei piedi, quello che Gesù fece per i discepoli nell'ultima cena.

Nel nostro caso, senza averlo programmato, il Signore aveva predisposto le cose proprio come vuole san Benedetto: Appena prima dei Vespri (di mercoledì 10 settembre 2003), giunse la nostra ospite So-kyu-an Kodaka – la monaca in realtà era una sola e di età matura – proveniente da Kyoto e studente all'università Hanazono. Entrata alla *statio* dove la comunità era già ordinatamente disposta per l'ingresso in cappella, dopo la recita comune di una preghiera di accoglienza, Sokyū ci ha salutato con molta amabilità e ripetuti inchini, conquistandosi immediatamente la simpatia di tutte. Subito si è accompagnata alla nostra Madre per entrare processionalmente nel coro monastico e partecipare alla preghiera.

Ciò che differenzia l'ospitalità monastica da una qualsiasi altra forma di accoglienza è proprio questo clima soprannaturale che permea l'ambiente e penetra nei cuori disponendoli a un vero incontro con Dio, a un'esperienza della divina Presenza.

Non dipende dall'organizzazione. Importante è creare condizioni adeguate a far cogliere agli ospiti il messaggio essenziale del silenzio e della preghiera, della solitudine e della vita fraterna.

È in questo senso che la comunità contemplativa evangelizza. Il messaggio di gioia che gli ospiti possono ricevere dalla comunità monastica passa soprattutto attraverso il silenzio e la lode corale, realtà che presuppongono una vita di fede, di carità e di speranza.

Molteplici sono le modalità di offrire ospitalità. I monaci senza falsi sensi di superiorità, sentono vicini i fratelli e le sorelle cercatori di Dio, perché niente di quanto è umano è estraneo ai discepoli del Signore.

«Il mondo pieno di conflitti e di odio non è fuori di te, lontano da te; è il mondo nel quale vivi e, per cambiarlo, devi purificarti, devi cambiare te stesso» diceva il rev. Shoten Minegishi (la Cattedra dei non credenti).

Essere ospitati, ospitare, è forse uno dei gesti più elementari, incisivi ed elevanti della vita. Ospitare non significa né uniformarsi né inglobare, ma piuttosto dare spazio, dare voce a chi mi viene incontro.

Per poter ospitare Dio straniero, presente come riflesso nel volto di ogni essere umano, siamo sempre chiamati a rompere un guscio, e a valicare una frontiera.

Dio è sempre il visitatore, l'ospite "indiscreto" che sopraggiunge sempre come un interrogativo venuto dal di fuori o di lontano. La sua venuta ci coglie sempre impreparati e ci sorprende.

Siamo chiamati ad entrare nella circolazione della grazia, nel convito della gratuità dove si possiede solo ciò che si dona, dove non ci si installa, ma si viene accolti come ospiti da sempre attesi e come fratelli. Facciamo l'esperienza di essere vuoto accogliente, povertà benedetta.

Impariamo così a prestare attenzione a Dio e agli altri, offriamo ospitalità a ogni presenza. L'attenzione all'altro chiede di sempre accogliere e aprirsi, nella vera umiltà (Rotili Sandro).

Lo scambio in profondità

Il *dialogo interreligioso* a livello di una vita condivisa sembra particolarmente propizio per uno scambio in profondità, secondo il P. Pierre de Bethune.

I monaci normalmente non sono chiamati a parlare molto e il dialogo esplicito non è loro spesso possibile, mentre la tradizione dell'ospitalità è stata sempre tenuta da loro in grande onore, a parte qualche nota eccezione. Presso i monaci cristiani tale forma di scambio più silenziosa è in ogni caso importante: «Tutti gli ospiti che giungono al monastero siano accolti come il Cristo in persona» (RB 53,1).

Colui che offre l'ospitalità invita il suo ospite a *penetrare nella propria casa*. Gli scambi che allora si instaurano non comportano forse molte parole ma, quando l'accoglienza va oltre un semplice servizio materiale, l'ospite percepisce presto che non è solo ammesso sotto un tetto, bensì accolto nel cuore della casa; egli sa che le convinzioni a cui tiene di più possono trovare la via del cuore di colui che l'accoglie. (P. de Bethune)

La casa è la *casa di Dio*: essa è costruita da Dio in uno spazio delimitato da lui; di conseguenza, si tratta di una casa di cui i monaci sono ospiti; questa casa è, al tempo stesso, corpo di Cristo - *Rimanete in me* - e dimora dello Spirito.

Casa di Dio significa anche casa che Dio abita.

“Casa di Dio” designa anche le persone che vi dimorano e che sono casa nella misura in cui formano veramente una comunità. Infine, ogni monaco, da parte sua, è anch'egli casa di Dio e ospite di Dio.

Il silenzio interiore è il segreto di un cuore accogliente. Solo quando il nostro io, generalmente invadente, si ritira nei livelli più profondi dell'essere e del vivere, si crea in noi uno spazio vuoto e accogliente. Un cuore ospitale, nutrito di silenzio, vive di gratuità. Il silenzio interiore è un rifugio speciale dell'anima, nel quale è possibile raccogliersi per sentire l'intimo profumo di ogni realtà.

I monaci non possiedono evidentemente l'esclusiva nel dialogo interreligioso, ma il loro genere di vita permette di offrirlo in buone circostanze e possiamo fare riferimento ad una certa esperienza in questo ambito.

Incontri di questo tipo sono preziosi, perché ci aiutano a meglio identificare questo ideale monastico che condividiamo con tanti altri fratelli. E dall'altra parte essi permettono ai monaci cristiani di discernere meglio il cuore evangelico della loro vocazione.

I primi incontri con Sokyu

Nella lettera che Sokyu ci scrisse alcuni mesi dopo il suo primo soggiorno da noi, ella afferma di aver provato nel primo incontro con la nostra Madre Abbadessa «una sensazione nostalgica, come se si trattasse di un incontro». Quando poi uscì dal colloquio con la Madre, trovò davanti alla sua cella molte sorelle che l'aspettavano per darle un saluto. A lei sembravano «gigli bianchi fioriti in una valle».

Abbiamo cercato di fare fronte all'impossibilità di intenderci attraverso una lingua comune sfruttando la reciproca capacità di intuizione, facilitata dalla espressività mimica della nostra ospite. Fin dalla prima sera Sokyu ci ha presentato i suoi doni: Gli utensili per la cerimonia del tè con i dolci, il tè verde ed altro, una serie di pubblicazioni, preparati dall'Istituto di Ricerca di Cultura Zen, riguardanti Kyoto, alcuni monasteri buddhisti e un libro sull'istituto religioso cattolico

da lei frequentato in gioventù. Ci ha fatto capire che da circa vent'anni, dopo la morte del marito, si è rasata (segno del suo ingresso nella condizione monastica) e si è dedicata completamente allo studio e alla pratica dello Zen.

Uno dei momenti forti del suo soggiorno è stata la sua partecipazione, in capitolo, al rito di ammissione di due postulanti al Noviziato. Sokyū, visibilmente commossa fino alle lacrime, osservava attentamente ogni gesto: dalla lavanda dei piedi baciati poi da ogni sorella, al taglio dei capelli, alla vestizione e all'abbraccio di pace offerto da tutte alle neo-novizie. Anch'ella ha voluto affettuosamente abbracciare le giovani sorelle congratulandosi con loro per la scelta della vita monastica, che da noi ha carattere definitivo. I monasteri in Giappone, invece, hanno carattere formativo: i giovani monaci non sono sposati; ma quando lasciano il monastero possono sposarsi, e vanno a curare dei tempi, nei villaggi o nelle città. Questi templi sono della loro famiglia.

La vita monastica della tradizione Theravada è molto più severa e i monaci rimangono nel monastero. I monaci conducono una vita estremamente semplice e la maggior parte del loro tempo lo dedicano alla meditazione, eccettuato alcune azioni rituali compiute per i laici. Il monaco possiede solo la sua toga, una ciotola per mendicare il cibo, ed una corda con cento nodi, corrispondenti alle cento caratteristiche di Buddha che si devono meditare. Inoltre ha un rasoio per radersi la testa e un filtro per pescare gli insetti dall'acqua che beve, per non nuocere ad alcun essere vivente. I monaci praticano normalmente il celibato. La fraternità dei monaci buddhisti esiste da duemilacinquecento anni.

Sokyū ha quindi assistito con commozione al rito della vestizione delle nostre sorelle, che nella sua lettera chiamava «belle come i fiori di catleia (?) bianchi. Due sorelle nate dalla grazia sorprendente».

Noi a nostra volta abbiamo partecipato un pomeriggio alla cerimonia del tè - *Cha-dó*, in cui la nostra ospite ha mostrato l'arte di cui è maestra, offrendo ad un buon numero di sorelle la tazza da lei preparata con amorevole cura e delicatezza. In tale occasione Sokyū si trasformava in un vero maestro di un'arte Zen: amabile e severo nello stesso tempo, mentre ci invitava a compiere insieme la cerimonia del risveglio.

Cha-dó – la via, il cammino del tè

La parola giapponese *DO* (in cinese: *TAO*) può avere il significato di cammino o di arte, ma più ancora di una meta da raggiungere o di un prodotto da esporre, essa indica il processo in vista di ordinare noi stessi, di trasformarci e del processo di illuminazione.

L'unica via per i cristiani resta il cammino di Gesù Cristo, seguirlo sulla cima della montagna e in fondo alla valle, nella sua vita, nella sua morte e nella sua risurrezione e «le Vergini seguono l'Agnello ovunque egli vada (Edith Stein)».

DO, quando è unito ad un'altra parola, forma il nome di un'arte particolare come ad esempio *Cha-dó* (la via, il cammino del tè), *Sho-dó* (la via della calligrafia), *Ka-dó* (la via dei fiori), *Kyo-dó* (la via di tirare l'arco).

Praticare un *DO* particolare richiede uno sforzo continuo insieme ad una pratica lunga e fedele, nella quale il processo esteriore realizza all'interno un essenziale processo corrispondente. Marsudaira Fumai (1751-1818), capo di un clan e riformatore della cerimonia del tè, ha scritto che

il *Cha-dô* era il mezzo per conseguire «la cultura della persona, il regolamento della famiglia, il buon ordine dello stato e di stabilire la tranquillità nel mondo intero»¹.

In Giappone qualche *DO* come la cerimonia del tè e l'arte di comporre i fiori sono praticate da alcune giovani come preparazione alle nozze, più per far loro sviluppare il culto del rispetto e della riverenza che [come *shugyo*, cioè] come formazione ascetica che prepara all'illuminazione spirituale. La differenza deriva dalla diversità delle motivazioni fondamentali e anche da una diversa intensità nella pratica e nell'impegno. Lo *Zazen*, poiché è la più diretta di queste discipline, porta molto rapidamente nel deserto, e quindi esso richiede una maggiore preparazione e un discernimento continuo.

Cha-dô

Nella cerimonia de tè giapponese ospitalità, gentilezza e gusto raffinato trovano una sintesi armoniosa.

Il té non è altro che questo:

Prima fai bollire l'acqua,

poi prepari il tè,

poi lo bevi con attenzione.

Questo è tutto quello che devi sapere.

Così il celebre maestro della cerimonia del tè Zen Rikyu descrive la vie del tè. Molti maestri Zen sanno esprimere in modo estremamente semplice quello che hanno raggiunto dopo anni di lunga e severa disciplina. Per tutte le arti Zen in Giappone vale ancora oggi che si deve imparare a "tralasciare". Ogni bagaglio viene man mano gettato via. Il discepolo zen impara a distinguere ciò che è parte essenziale delle cose da ciò è superfluo. Perciò la via verso la semplificazione va percorsa con fatica e passo dopo passo.

Cha-dô è divenuto una delle vie zen più importanti. E non c'è da meravigliarsi giacché lo Zen, più di ogni altra filosofia della vita, sottolinea che il senso dell'esistenza può essere scoperto nella vita quotidiana.

Il discepolo zen P'ang diceva: «Le mie quotidiane occupazioni sono ordinarie, ma io sono in modo naturale in armonia con loro. Prendo l'acqua dal pozzo. Porto la legna per il fuoco».

Bere una tazza di tè ci può condurre alla sapienza. A differenza dell'arte occidentale, nell'arte Zen non interessa tanto il risultato finale quanto piuttosto l'atto creativo con il quale l'artista rivela la profondità del suo stato di risveglio. Per questo l'artista invita di condividere attivamente la sua esperienza del risveglio. Anche il maestro della cerimonia del tè invita gli ospiti a compiere insieme la cerimonia del risveglio.

Sen Rikyu (1522-1591) equiparava la via del tè (*cha-dô*) ai quattro principi fondamentali: armonia, rispetto, purezza e silenzio.

¹ T. Hayashiya, M. Nakamura e S. Hayashiya, *Japanese Arts and the Tea Ceremony*, New-York/Tokyo: Westherhill/Heibonsha, 1974), p. 147.

Nella cerimonia tradizionale, gli ospiti, prima di entrare, si tolgono le scarpe e fanno l'inchino davanti alla stanza, nella quale si trovano soltanto i cuscini per sedere, il bollitore per acqua, una calligrafia al muro e un vaso di fiori. Gli ospiti si siedono in silenzio sui cuscini. Solo allora entra chi offre il tè portando il vassoio con gli altri oggetti che servono per la cerimonia del tè. Si siede davanti al bollitore con l'acqua bollente, controlla tutti gli oggetti con molta cura e inizia la preparazione del tè. Il tè verde viene scosso in ogni tazza nell'acqua bollente con un grosso pennello di bambù per scogliere la polvere di tè. Gli ospiti ricevono singolarmente la loro tazza di tè con un biscotto molto dolce e bevono con calma e in silenzio.

Essi gustano non soltanto il tè e il biscotto, ma tutto l'ambiente, l'atmosfera. La semplicità del procedimento durante la cerimonia del tè è notevole. Ogni azione è compiuta molto lentamente e coscientemente, nel silenzio della stanza.

La via per arrivare a tale semplicità non è facile. Come in tutte le arti zen ciò che conta è l'armonia tra le azioni, il respiro e la disposizione dello spirito. La purezza di un'azione semplice deve essere espressa nella sua completezza. Nella nostra azione, nel bere una tazza di tè, si esprime l'unione dei gesti corporali con l'atteggiamento spirituale e lo stato d'animo attuale di chi beve il tè. In questa fusione interiore vengono inclusi gli ospiti e l'ambiente.

Tutto questo si rifletteva in Sokyū. Il suo fare dei gesti quotidiani un'arte squisita di servire ci richiama al rispetto che san Benedetto chiede al monaco nel trattare ogni cosa come fosse un vaso d'altare. L'armonia della sua persona, la sua trasparenza e semplicità ci hanno fatto sentire in profonda sintonia.

Quando il nostro lago è calmo si trasforma in uno specchio placido e luccicante; così ci parve l'anima di Sokyū: senza increspature, fluida, tranquilla e aperta.

Ella sembrava muoversi quasi naturalmente nell'atmosfera liturgica del monastero.

La liturgia

Da subito fino alla sua partenza, Sokyū era sempre presente ad ogni celebrazione, da Mattutino (h.4.50) a Compieta (h. 20.45), nonostante noi la esortassimo a prendersi un po' di riposo. Ella faticava ad orientarsi con i testi in inglese per lei appositamente predisposti, ma si mostrava desiderosa di condividere comunque la nostra preghiera, per cui fin dal primo momento ha seguito tutto, parola per parola, con i nostri testi liturgici in italiano o latino.

Non sappiamo quanto abbia compreso ... ma la sua partecipazione è stata sempre esemplare, sia per intensità, che per applicazione, che per capacità di uniformarsi ai nostri gesti di preghiera. Mai ha dato segno di stanchezza o di impazienza. L'abbiamo invece vista più volte piangere di commozione, per esempio al momento dell'abbraccio di pace durante la Messa, o l'ultima sera in cui si è rannicchiata sul fondo dello stallo per dare silenziosamente sfogo al suo dolore per la partenza ormai prossima.

Lo esprime molto bene il P. de Bethune riguardo all'esperienza di un suo soggiorno in un monastero buddhista:

«Se, condividendo lo stile di vita dei monaci buddisti, perveniamo a sentire dall'interno il senso delle grandi domande, alle quali i buddisti tentano di rispondere, - quegli interrogativi brucianti della nostra propria vita, come la sofferenza, l'amore, la libertà o l'incontro con l'Assoluto - allora instauriamo un rapporto vero con questi compagni di pellegrinaggio. Essi ci ricordano giustamente

che la fede non consiste nell'averne più domande, ma al contrario nel cercare sempre più in là. Di fatto, come dice san Bernardo: «Il bene supremo per l'uomo è di cercare Dio»².

Resta vero che noi abbiamo da una parte all'altra tradizioni spirituali ed artistiche molto ricche; è cosa buona imparare a conoscerle e invitarci vicendevolmente ad attingervi, ma occorre vigilare sempre per non compiacerci in esse al punto da trascurare di continuare a vivere e a creare.

I monaci conservano questa ricerca dell'Assoluto mediante tutto il loro comportamento, più che con le parole. Il poeta giapponese Saigyō scriveva:

«Non so dirvi quale Essere Santo abita su questa terra,
ma non potrei fare a meno di piangere di gratitudine per lui!»³.

I monaci sono coloro che piangono così e che cercano. Non si attaccano a risposte rassicuranti; non si compiacciono neppure nelle interrogazioni sempre nuove, ma si tengono nell'intervallo che la domanda ha aperto. E là attendono in silenzio. La perseveranza degli *unsui* nel loro *zazen*, così come l'umile fedeltà dei benedettini nel «glorificare Dio in tutte le cose», sono metodi specificamente monastici di attendere la salvezza. E ancora là, nella comune attesa dell'aurora dopo la notte, possono incontrarsi monaci di differenti religioni. Le parole sono necessarie, ma esse sono in grado di realizzare la reciproca comprensione e la comunione soltanto se procedono da questo fondo silenzioso, da dove veniamo tutti».

Racconta Soeur Bruno-Marie Colin:

Nel primo soggiorno di Shoei Sensei in Europa, nel monastero di Soeur Bruno-Marie, la monaca buddhista ha vissuto in modo doloroso il fatto di non poter ricevere il Corpo e il Sangue di Cristo nonostante che lo desiderasse profondamente. Durante lo "Scambio Interreligioso" nei Paesi Bassi, poi, la disposizione delle sorelle della comunità trappista durante la liturgia, le permise di passare il calice alla sorella vicina. In seguito Shoei Sensei disse piena di gioia: «Passando il calice ho sentito la potenza di Cristo, ho ispirato il Sangue di Cristo». Nel suo spazio buddhista, c'era posto per il dialogo e la comunione con Cristo.

Abbiamo poi compreso che l'orario del Mattutino per un monaco zen è cosa normalissima. Nei monasteri zen alle 4,20 circa si comincia *zazen*, restando fermi per un'ora.

Sokyu ci ha mostrato la classica posizione che consiste nell'essere seduti ben dritti, su un cuscino rotondo con le gambe incrociate (cioè la posizione «lotus» nella sua forma completa) oppure soltanto un piede (abituamente il piede sinistro) posato sulla coscia opposta (cioè la posizione del «mezzo-lotus»). Coloro che trovano questa posizione troppo difficile possono adottare la «posizione birmana», nella quale il piede sinistro si appoggia lungo la coscia opposta e non sopra di essa. Questa posizione ha come scopo di dividere il peso del corpo in parti eguali su tre punti: sulle due ginocchia e sulla parte bassa del dorso. Il corpo diventa «una piramide stabile e immobile», perfettamente silenziosa e nello stesso tempo intensamente viva. Quando si ha imparato a servirsene, questa posizione si rivela come una maniera molto confortevole e molto naturale di stare seduti! Si tratta però soltanto dell'inizio sulla via del profondo silenzio spirituale, del diventare cioè vuoti del proprio «ego» (*mu*), e di risvegliarsi al proprio vero «io» (*satori*).

Quindi ci si reca nella sala principale dove è collocata la statua di Buddha e, per un'altra ora, si recitano cinque sutre .

² *Sermones in Cantica Cantorum*, 84,1.

³ Citato da Reirin YAMADA in: *Un Pellegrinaggio Zen e Cristiano*, p. 19, The Zen-Christian Colloquium, Kyoto, 1981.

I sutra sono i “fili conduttori” e contengono gli insegnamenti di Buddha. Essi sono stati fissati per iscritto ca. 300 anni dopo la morte di Buddha e ne esistono molte varianti. Essendo il sanscrito e il giapponese delle lingue monosillabiche, i sutra si possono recitare bene rimanendo sempre sullo stesso tono.

In posizione zazen si tiene il libretto con i sutra con ambedue le mani all'altezza del petto in modo da poter leggere in posizione ritta. Alcuni maestri recitano i sutra molto velocemente. I sutra vanno recitati con voce bassa. Più la voce è bassa e più si sciolgono le tensioni e i blocchi del proprio corpo. Esistono anche dei sutra brevi.

Si ritorna poi nella sala grande e si recitano i nomi dei maestri che hanno tramandato la via di Buddha, per ringraziarli. Al ringraziamento segue la ripetizione dei quattro voti:

- *gli essere viventi sono innumerevoli e noi rinnoviamo il voto di salvarli;
- *i nostri desideri sono infiniti, voto di estirparli;
- *gli insegnamenti del Buddha sono moltissimi, voto di studiarli;
- *la Via del Buddha è inafferrabile e misteriosa, voto di impegnarci nella realizzazione.

Ogni recita dei voti è compiuta nel contesto di gesti sacri: ci si inginocchia, si tocca terra con le mani, i gomiti e la fronte. Con tale posizione si esprime l'ammirazione al Buddha dentro di sé.

Mu-ga

Attraverso zazen, si cerca di oltrepassare il limite di ogni piccolo “io”, e si cerca di arrivare all'unità tra il nostro “io” e il mondo esterno: io sono il mondo e il mondo è il mio “io”. Questo stato si chiama «mu-ga» = «nulla-io». Non è la negazione di se stessi, bensì un «io» libero, non limitato né dal tempo né dalla situazione, un «io» non separato dal mondo.

Nel cammino del monaco buddhista è fondamentale trasformare il suo piccolo «io» limitato fino a raggiungere il «nulla», il suo «io» incondizionato.

Camminare verso l'annullamento del proprio «io» significa non fondare il proprio ragionamento o un proprio giudizio sul proprio «io», bensì seguire le indicazioni della Via. Si deve soltanto camminare, annullando il peso del proprio «io» e i condizionamenti del mondo.

Camminare secondo le indicazioni di Buddha significa riscoprire ciò che si ha dentro (la natura di Buddha), superando il proprio «io» superficiale, egocentrico, e ritornare al proprio «io» originale; allora nasce dentro di sé l'amore verso il prossimo.

Arrivando a tale profondità, si è essere vivente unito a tutti gli altri e si sa percepire la gioia e la sofferenza di tutti gli uomini come se fossero proprie.

«Mu-nulla» è la meta del buddhismo e vuol dire non essere attaccati alle cose, superare i condizionamenti, diventare sempre più liberi in un senso sempre più profondo. Libero, aperto a tutti, vuoto e, perché vuoto, disponibile.

C'è un rapporto stretto tra lo svuotamento di sé e la comunione – diremmo noi – di amore, di servizio, di misericordia verso tutti gli altri.

Dopo che avevo scritto queste righe, all'ora Sesta, nel nostro monastero dell'Isola, la sorella incaricata delle letture delle Ore Minori proclama il passo della Lettera ai Galati di san Paolo da lei scelto per quell'ora in quel giorno:

«In realtà mediante la Legge io sono morto alla Legge, affinché io viva per Dio. Sono stato crocifisso con Cristo, e *non vivo più io, ma Cristo vive in me*. E questa vita, che io vivo nel corpo, la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha consegnato se stesso per me» (Gal 2,19-20).

Un'unica radice del dono autentico nel servizio a Dio e agli uomini.

L'affinità è sorprendente, ovviamente tenuto conto della differente visione dell'uomo. Per il buddhista, i cinque elementi dell'esistenza (skandha), ossia, il corpo, la sensazione, la percezione, lo stimolo alla volontà e la coscienza (che trasferisce le sensazioni, le percezioni e la volontà nella luce dell'intelletto) non hanno lunga durata. Essi sottostanno a un continuo mutamento. Ognuno di questi cinque elementi è instabile nella sua complessità ed effimero. Perciò anche l'uomo è instabile nella sua complessità, ed effimero. Egli è un fenomeno in continua mutazione e privo di sostanza duratura.

Ciò significa che in questo caso l'uomo, al contrario delle religioni bibliche e della filosofia europea, non è un «io» che mantiene le sue caratteristiche anche nel mutare delle apparizioni. Il Buddha nega qualsiasi sostanza all'io e di conseguenza qualsiasi essenza persistente nell'uomo. Non esiste un soggetto che agisce e reagisce; l'uomo non è un'essenza.

I fattori dell'esistenza in continuo mutamento conducono soltanto a stati sempre nuovi. Che a loro volta cambieranno con estrema rapidità. La negazione dell'«io», difficilmente comprensibile per un europeo, per il Buddha è strettamente legata alla sua *dottrina del dolore*.

Le differenze ci sono

L'osservazione dei punti d'incontro delle nostre tradizioni a vari livelli è certamente già illuminante, ma non bisogna fermarsi alle sole concordanze, perché, come abbiamo già visto, anche le differenze appaiono rapidamente, come in questo caso.

Per noi cristiani la persona umana, creata a immagine di Dio, è un essere insieme corporeo e spirituale. Il corpo dell'uomo partecipa della dignità di «immagine di Dio»: è corpo umano proprio perché è animato dall'anima spirituale, ed è la persona umana tutta intera ad essere destinata a diventare, nel Corpo di Cristo, il tempio dello Spirito.

L'unità dell'anima e del corpo è così profonda che si deve considerare l'anima come la "forma" del corpo; ciò significa che grazie all'anima spirituale il corpo composto di materia è un corpo umano e vivente; lo spirito e la materia, nell'uomo non sono due nature congiunte, ma la loro unione forma un'unica natura. L'anima spirituale non perisce al momento della sua separazione dal corpo nella morte, e di nuovo si unirà al corpo al momento della risurrezione finale.

Il canto

Una volta la nostra ospite partecipava alla prova di canto della comunità. Ne rimase molto impressionata e una sera, all'incontro comunitario in biblioteca, fece il mimo per far cogliere la differenza fra il loro canto grave, contenuto, e il nostro, secondo lei disteso e alato! Certamente il canto gregoriano a suo dire è un'armonia meravigliosa. Sembrava che avesse letto le parole della nostra Madre: «Soltanto là dove la Parola annunciata viene accolta e agisce trasformando il cuore, subito risuona una risposta di amore che è una vibrazione dolce e profonda, una nota quasi captata attraverso le onde misteriose che provengono dagli alti cori del cielo» (Mansuetudine, volto del monaco).

«Nessuna musica è più delicata della melodia gregoriana, sia nella sua struttura ritmica e modale, come nella sua composizione ed ispirazione. Perché soprattutto essa è preghiera, giunta alla pienezza della sua espressione» (Dom Gajard, *La méthode de Solesmes*).

Il canto gregoriano, per il suo scopo particolare, è canto sacro, movendo a devozione, raccoglimento, meditazione del testo sacro.

Sant' Ildegarde spiegava in una sua lettera che «il canto e la musica umana sono una risonanza del paradiso benevolmente concessa da Dio; essi sono un'eco del suono originario di Dio uno e trino e la musica risveglia nell'uomo la nostalgia del paradiso».

Lo stretto rapporto di reciprocità fra la parola e la musica è ben definito da una frase che Ildegarde scrisse nello *Scivias (Conosci le vie)*, sua prima opera visionaria: «L'anima è sinfonica; così come la parola designa il corpo, la sinfonia manifesta lo spirito, poiché l'armonia annuncia la Divinità e la parola proclama l'umanità del Figlio di Dio».

Così in ogni canto si realizza questa unità di corpo e di spirito attraverso la voce di colui che canta e la sensibilità squisita della nostra ospite ne aveva intuito qualcosa.

Sokyu nelle sue lettere afferma che ha sentito una grande gioia nel condividere la vita monastica con noi. Abbiamo potuto ammirare il suo rispetto per il sacro, la capacità di adattamento e la sua fine cordialità. Abbiamo potuto sentirci vicine, tese verso una identica meta. La fraternità che ci lega nel contesto della vita religiosa, contribuisce senza dubbio al dialogo interreligioso.

Di giorno in giorno abbiamo potuto scoprire il valore del suo atteggiamento così discreto e cortese. Con uno zelo e una fedeltà che destava ammirazione, senza farsi notare, ha preso parte ai nostri uffici liturgici, ai nostri pasti comunitari, al nostro lavoro. Ci siamo sentite come sorelle in cammino, piene di rispetto vicendevole e scoprendo le nostre radici comuni.

Il lavoro

Il primo giorno Sokyu ha visitato i laboratori mostrando di apprezzare i nostri lavori, e di trovarsi particolarmente a suo agio in quello di restauro dei tessuti antichi. Durante la sua permanenza fra noi ha quindi trascorso ogni giorno alcune ore a collaborare con le sorelle restauratrici. Anche il suo amore per il lavoro accomuna la spiritualità Zen al serio impegno benedettino nell'*ora et labora*.

Nei loro monasteri si tratta di lavoro fisico nel giardino, in cucina o nelle pulizie. Il lavoro viene svolto con rapidità e destrezza, con molta attenzione.

Riporto qui un aneddoto dell'anziano maestro zen cinese Hyakuiô che ricorda il detto di Giovanni il Nano:

All'età di 80 anni Hyakuiô lavorava ancora insieme con i suoi discepoli nel giardino, vangando, rastrellando, trasportando l'erbaccia alla concimaia, togliendo la frutta dagli alberi e raccogliendo la verdura. Un giorno i monaci decisero che il loro maestro era troppo vecchio per poter lavorare in giardino e così nascosero i suoi attrezzi. Il giorno successivo Hyakuiô non mangiò niente e così nei giorni successivi. I monaci allora compresero il loro errore e restituirono gli attrezzi all'anziano maestro. In quel giorno Hyakuiô lavorò in giardino fino a sera mangiando abbondantemente ad ogni pasto, come se niente fosse successo. Poi disse la famosa sentenza: «Un giorno senza lavoro, un giorno senza cibo».

Zen significa vita quotidiana. La meditazione zen non può essere esclusa dalla vita quotidiana riducendola alla meditazione dello zazen. Zen vuol dire esercitarsi nella vita di tutti i giorni, nel lavoro quotidiano, e non solo stare seduti mattina e sera su un cuscino in un ambiente tranquillo.

Non importa che cosa si fa, ma *come* lo si fa.

San Benedetto afferma che «proprio allora sono veri monaci quando si guadagnano da vivere con il lavoro delle proprie mani». E per il cristiano come per il monaco è essenziale che tutto sia fatto con amore e per amore, l'unica radice del dono autentico nel servizio a Dio e agli uomini.

Zen è non saltare l'attimo presente, ma viverlo, senza giudicarlo: senza vedere se è piacevole o sgradevole, se mi piace o non mi piace. Si tratta semplicemente di essere consapevoli dell'attimo presente e di viverlo. È così come è.

Essere presente con tutta la persona in ogni azione in ogni movimento, corpo anima e spirito.

Possiamo illustrarlo bene con la storia dello spazzino Beppo nel libro *Momo* di Michael Ende:

Beppo fa semplicemente un movimento con la scopa dopo l'altro. Forse oggi non riuscirà a terminare, allora continuerà domani fino ad aver spazzato tutta la strada. «Vedi, Momo», dice ad esempio, «le cose stanno così: A volte abbiamo una strada molto lunga davanti a noi e viene da pensare che essa è terribilmente lunga; che non possiamo farcela. E allora s'incomincia ad andare di fretta, correndo sempre di più. Ogni volta che alziamo lo sguardo ci accorgiamo che la strada davanti a noi è ancora interminabile. Ci si sforza ancora di più e viene anche la paura. Alla fine manca il respiro e siamo distrutti, eppure la strada è ancora lì davanti a noi. Non bisogna fare così.» Beppo riflette un attimo e continua: «Non bisogna mai pensare la strada tutta in un colpo, tutta assieme. Occorre pensare solo al prossimo passo da fare, al prossimo respiro, al prossimo movimento con la scopa, e così via. Allora viene la gioia ed è importante, perché aiuta a fare bene ogni cosa. È così che deve essere».

Questo significa fare quello che l'attimo presente richiede, passo dopo passo.

Come dice l'aureo libro dell'Imitazione di Cristo, un classico della spiritualità cristiana: AGE QUOD AGIS (fai bene quello che stai facendo).

Nella visione cristiana il momento, l'istante presente è un'irruzione del tempo di Dio (kairos) nel nostro tempo storico (chronos). Per essere presente a tale irruzione occorre vigilare, stare attenti alla volontà di Dio sempre attuale, sempre nuova, come Gesù che fu incessantemente attento alla sua "Ora" che era anche quella del Padre. Bisogna inoltre tendere ad una disponibilità totale in modo che l'eternità di Dio raggiunga il tempo fluente del nostro mondo. Questo esige un grande

distacco da noi stessi e nello stesso tempo dona un'immensa libertà, una libertà piena di certezza di cui Cristo ci dà l'esempio perfetto: la libertà dello Spirito.

Nella visione buddhista dell'impermanenza universale il tempo, una successione di istanti estremamente brevi, che sono legati tra loro secondo una legge di causalità, esiste solo in relazione agli esseri che cambiano. Questo comporta numerose conseguenze tra cui quella che è perfettamente inutile e vano inquietarsi per il futuro, l'unica cosa da farsi è vivere bene l'attimo presente che prepara quelli successivi. Per questo la concentrazione sul momento presente che permette la meditazione, è primordiale.

Categorie di pensiero molto differenti, ma pure attitudini spirituali simili.

San Benedetto ci raccomanda di compiere al presente tutto ciò che può giovare per la vita eterna. *Ecco, ora il tempo favorevole, ecco ora il giorno della salvezza*, dice un'antifona che cantiamo spesso in Quaresima, riprendendo le parole dell'Apostolo Paolo. La vigilanza è un atteggiamento tipico del monaco. La vigilanza della sposa che tende l'orecchio alla voce dello Sposo. È un "presente" governato da Qualcuno.

Il giardino

L'occupazione preferita dei monaci Zen è il giardinaggio. Sokyū infatti aveva portato con sé scarpe, calze e guanti per il lavoro in giardino. L'abbiamo accompagnata per mostrarle i nostri giardini, ella però non ha insistito in questo senso. Forse la troppa differenza tra i giardini dei monasteri Zen e i nostri e la sua età avanzata le hanno consigliato di preferire il lavoro al restauro. Durante questa passeggiata, tuttavia, si è lanciata spontaneamente a raccogliere dei fiori, correndo da una parte all'altra, mettendo un po' in apprensione la nostra sorella giardiniera, per creare una composizione floreale.

Si tratta di un'arte spirituale, l'ikebana, che non è soltanto un fenomeno estetico. La maestra mette insieme i singoli rami e i fiori in modo da rappresentare il cielo, la terra e l'uomo e creare una affascinante disposizione che si apre a un'osservazione più profonda. Quest'arte sa esprimere liberamente i sentimenti e i pensieri del momento presente all'interno di una forma prescritta. L'importante è unirsi all'azione e esprimersi con essa.

Nei monasteri giapponesi, c'informa P. de Bethune, all'ingresso spesso si incontra un piccolo stagno con fiori di loto e circondato da vecchi alberi. Un ponticello permette di attraversarlo nella parte più stretta. Questi elementi del monastero indicano già chiaramente che la vita monastica è un cammino iniziatico, un "passaggio all'altra riva". L'abitazione del *rōshi*, "l'anziano maestro", che i monaci vanno a incontrare tre volte a giorno, è spesso un assieme di stanze ammirevoli che danno sul "giardino zen".

I giardini zen giapponesi, nella loro semplicità e naturalezza invitano alla meditazione. *Il giardino può essere un maestro zen* parlando della vita e della morte, e dell'alternarsi delle cose. Il giardino richiede organizzazione e impegno. L'attività del giardiniere incide sul futuro. Tempo permettendo si semina in primavera per poter raccogliere in estate e in autunno. Ogni programmazione, però, per loro come per noi, è solo una possibilità, poiché non tutto è nelle nostre mani. Bisogna adeguarsi al ritmo della natura e se piove, occorre rinunciare al progetto di giardinaggio. Lavorare nel giardino per i monaci buddhisti è un privilegio. Essi dicono: «Le piccole piante hanno bisogno di cura per la crescita, hanno bisogno della nostra comprensione e del

nostro affetto. Dobbiamo aiutarle nei periodi di siccità e di eccessivo calore perché possano svilupparsi, unendo il nostro spirito al loro spirito.

Lavorando nel giardino osserviamo come fiori ed erbe, foglie e rami d'albero ricadono sulla terra e come dopo un determinato periodo crescono nuovi fiori e gli alberi cominciano a rifiorire. La vita delle piante, delle pietre, degli alberi, degli uomini e degli animali viene dalla terra e ritorna alla terra.

Il giardinaggio insegna la riverenza verso la terra, verso la vita e verso la morte».

Come non sentirci in comunione con i monaci Zen su questo punto, visto che normalmente anche il monastero occidentale ha da molto tempo il suo giardino.

Già Sant'Alberto Magno parla più volte nei suoi scritti del giardino del monastero domenicano di Cologna. Il rapporto di Alberto con il giardino è emblematico per il nuovo tipo di rapporto dei religiosi con i giardini e con le piante: Le piante ivi coltivate non vi sono più esclusivamente per la loro utilità. Per la prima volta, in questo contesto, acquista importanza la possibilità di trovare ristoro dalle fatiche in un luogo verde all'interno delle mura del convento e della città e l'apprezzamento di aspetti estetici come colore, profumo e forma. Presto non si distingue più tra piante utili e piante ornamentali nell'orto del monastero. Certamente si tengono in considerazione le qualità mediche di rose, gigli e iris, ma prima di tutto se ne esalta la bellezza, il colore e il profumo e i riferimenti simbolici alla Madonna.

Sant'Alberto espone per la prima volta l'idea di una nuova forma di giardino, che è quella di oggi e nella quale prevale il bisogno di colore, profumo, aria fresca e distensione. Alberto preferì, già a quei tempi e senza ripensarci, un bel prato ben curato al profitto economico. Egli seppe radunare in un giardino la bellezza e la varietà della natura, unicamente per la gioia di chi vi si recava in contemplazione.

Scrive il benedettino Berthold Heigl: *La passeggiata serale (prescrittami dai medici in seguito ad una malattia al cuore) nel nostro bel giardino fa parte del mio rituale giornaliero. Auguro allora la buona notte al giardino e chiudo il portone. Molte cose che mi aggravano ancora la mente e il cuore, trovano in quell'intervallo il loro posto e la loro chiarezza. Mentre prego camminando, la mia anima si libera dalle preoccupazioni e dalle pene del giorno trascorso. La quiete serale e la trasparenza della natura al momento del tramonto, la meditazione nel labirinto del rosario andando verso il centro e ritornando verso la vita quotidiana, la sosta vicino alla cappella sotto il cielo, dove apro il mio cuore e dico: «Guarda che cosa c'è scritto qui nella natura!» - tutto questo sono per me vie all'habitare secum di san Benedetto, all'abitare presso di sé, al riposo in Dio, vie ad una pace che il mondo non può dare. Dice Rabindranath Tagore: "I dissennati si precipitano, i giudiziosi aspettano, i saggi vanno nel giardino".*

La semplicità di Sokyu

Possiamo applicare a Sokyu quello che i monaci dell'Abbazia "Madonna della Scala" di Noci (BA) dicono dei monaci Zen ospitati da loro nello stesso periodo: «La loro presenza si è distinta per la compostezza e per la grazia del tratto, per la gentilezza dei gesti e il senso "misurato" dei loro movimenti, del loro modo di parlare e di esprimersi: si veda ad esempio, l'atteggiamento grato e quasi "riverenziale" con cui si accostavano al cibo. Questo atteggiamento esterno, contrassegnato dal grande equilibrio ed autocontrollo, ha colpito profondamente la comunità monastica nocese

che vi ha visto il risultato di un processo di dura ascesi e di prolungata meditazione alle quali i monaci Zen sono abitualmente sottoposti».

Davvero la nostra ospite emanava quasi il profumo dell'infanzia spirituale, un vuoto delizioso e spalancato all'incontro con il diverso, uno spirito purificato dall'ingombro di troppo bagaglio. Tanto che nelle sue annotazioni riguardo al primo Mattutino si trova scritto: «Regnava la purezza delle voci delle sorelle, che pregavano silenziosamente davanti a Dio. Era una meravigliosa voce pura, come se il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo avessero raggiunto direttamente tutti i presenti. Io sentii il mio sé che si purificava quotidianamente». Aveva una grande capacità intuitiva che le permetteva di conoscere per via immediata qualcosa del senso profondo della nostra vita.

Sokyu rimase molto colpita dall'ora di adorazione del SS. Sacramento di tutta la comunità dopo i Vespri del giovedì. Tutti ricordiamo i suoi profondi inchini davanti alla croce e al Santissimo.

L'abate e il *Roshi*

Fra lei e la nostra Madre, poi si è creata una profondissima, misteriosa intesa fin dal primo momento. Sokyu la guardava con molta intensità imitandone i gesti e commuovendosi ogni volta che, durante la celebrazione eucaristica, scambiava con lei l'abbraccio di pace. Certamente all'origine ci sarà l'immagine del maestro Zen: I monaci Zen ricorrono alle medesime pratiche spirituali dei monaci cristiani, tra le quali figurano ad esempio l'obbedienza a una stretta Regola e la docilità al responsabile dello *zendo* come al Maestro spirituale, per facilitare un radicale distacco. Osservando quotidianamente i gesti e gli atteggiamenti del maestro – *Roshi* – vivendo accanto a lui, s'impara il comportamento del vero discepolo di Buddha. Il discepolo ha più volte al giorno la possibilità di andare dal suo maestro per un colloquio a tu per tu. Il maestro zen cerca di guidare il discepolo con l'esempio e con l'insegnamento alla conoscenza e al risveglio.

San Benedetto raccomanda all'abate di ricordarsi sempre di come lo si chiama e conformare al suo nome di padre tutto il suo agire. L'abate deve indicare più con i suoi atti che mediante i discorsi tutto ciò che è buono e santo (RB 2).

Kinhin

Quando, dopo Compieta, la nostra madre e Sokyu s'incamminavano con passo lento nel luogo corridoio che porta dalla cappella alle loro celle, sembrava vedere un esercizio del *Kinhin*, la meditazione nel movimento. *Kinhin* è "camminare nel camminare" e non fare altro con la mente, mentre il corpo cammina. Bisogna vedere il baricentro nell'addome. Corpo, spirito e anima s'incontrano in un unico punto. Nel camminare facendo attenzione al camminare occorre equilibrare due cose: tensione e rilassamento e unire la mente all'azione.

Il silenzio

Il silenzio del monaco buddhista è praticato soprattutto nello *zazen*. Lo *zazen* è la principale, e si potrebbe addirittura dire l'unica pratica religiosa nella tradizione del buddismo Zen. Tale pratica è ben conosciuta oggi, anche in Occidente, non soltanto dagli specialisti o da quelli che studiano il Buddismo, ma persino a livello della gente comune.

Il termine *zazen* è spesso tradotto con la parola meditazione. Ma mentre la meditazione implica un'attività mentale (quella di un soggetto a proposito di un oggetto), lo *zazen* consiste piuttosto nel superare questa opposizione tra soggetto e oggetto e nel frenare il «pensare» a qualche cosa.

Si può tradurre il termine giapponese con l'espressione «stare seduti in silenzio». E in questo caso il silenzio non designa solo l'assenza di parole (il silenzio delle labbra) ma persino l'assenza del pensiero (il silenzio mentale). Si tratta di un silenzio profondo, un silenzio che svuota tutto il nostro essere dal nostro ego al punto che può svilupparsi un nuovo e più profondo modo di essere cosciente (*awareness*): Il modo di essere cosciente del nostro vero «Io» (true «self» - sé). *Zazen* è un essere seduti in silenzio perché la posizione del corpo è davvero importante per raggiungere questo scopo. Il corpo e la mente non possono essere viste come delle realtà separate: Il corpo e la mente sono due elementi di una sola e uguale «sostanza», una sola e uguale realtà. Perciò la posizione del corpo è molto importante, anche se essa non è essenziale per la pratica dello *zazen*.

La *Sesshin* è un periodo di formazione *Zen* molto intensa, che dura da tre a sette giorni, una settimana o più settimane fino a tre mesi. Durante la *sesshin* si sta seduti per terra con la faccia verso il muro, le gambe incrociate, in silenzio nello *zazen*, per otto ore e mezzo al giorno, con periodi di *kinhin* (meditazione nel movimento). Ci si alza alle ore 4.30 del mattino o anche prima, e ci si riposa alle nove di sera o più tardi. C'è poi il canto dei *sutra* buddisti e più volte al giorno si va individualmente davanti al maestro, faccia a faccia, per «mostrare» la propria comprensione spirituale. «Mostrare» perché un'esperienza spirituale è qualcosa che va al di là dei concetti. Durante queste *sesshin* ogni parola, ogni saluto e gesto della vita sociale sono vietati, e si deve tenere lo sguardo rivolto verso terra, eccettuato quando ci si trova davanti al maestro. Durante lo *zazen* si ricevono periodicamente dei colpi di *kyosaku* o *keisaku* (il bastone) per incoraggiare e per spronare ad una maggiore concentrazione interiore. Il monaco, con un inchino, batte il discepolo con attenzione e abilità tre volte a destra e tre volte a sinistra sulle spalle nei punti dell'agopuntura. Allora discepolo si sente per un certo periodo sveglio e rilassato. Sia durante le meditazioni, sia durante le passeggiate, sia durante il lavoro, sia durante i pasti, sia durante il riposo, si deve tenere l'attenzione concentrata interiormente sulla propria pratica, che è spesso la ripetizione silenziosa di una parola ripetuta più volte seguendo il ritmo del proprio respiro. Ne consegue che l'intelligenza diventa piano piano calma e quieta, e poi sempre più vuota. L'unica informazione che si riceve è quella del *teisho* (la conferenza quotidiana del maestro che dura un'ora) e degli incontri con lui nella sua stanza. Più l'intelligenza è vuota e più facilmente si può accogliere il suo messaggio.

I primi monaci cristiani si rifugiavano nel *deserto* per «trovare pace per le loro anime» nel silenzio e nella solitudine, lontani da ogni occasione di peccato. La tranquillità esteriore ha la funzione di favorire un cammino interiore: «Il padre Sisoès disse: tacere significa farsi pellegrino». Gesù stesso andò «nel deserto sospinto dallo Spirito» e più di una volta si è ritirato in «luoghi solitari» «per pregare» o per «trovare riposo».

Ogni monastero, ogni cella, ogni cuore deve sprigionare un soffio della quiete e del silenzio del deserto, un po' del suo vento di fuoco, una scintilla dello Spirito.

Ciascuno deve custodire in sé uno *spazio di silenzio*: «Solo nel silenzio, nel vivere stabilmente nella propria cella e nella meditazione (della Scrittura) è possibile raggiungere il fine della professione, ossia la pura contemplazione di Dio, che supera ogni cosa» (CInst 10,3).

Secondo Cassiano, dunque, silenzio, perseveranza e «meditazione» sono gli strumenti indispensabili per giungere alla contemplazione e alla *preghiera mistica*, che non presuppongono alcuna conoscenza particolare né sono da considerare come doni eccezionali (G. Holzherr, Commento alla Regola Ben.).

Benedetto non parla mai espressamente del silenzio meditativo e della sua funzione in vista di tale fine. Si può, tuttavia, supporre che per lui il silenzio è *molto di più che assenza di rumori e di*

agitazione. Il silenzio favorisce un atteggiamento contemplativo, grazie al quale il cuore e le labbra entrano nell'armonia della preghiera (Georg Holzherr, Commento alla Regola benedettina).

Nella sua ultima lettera, dopo il secondo soggiorno da noi, Sokyu scrive: «Grazie allo Scambio Interreligioso con voi, Madre e le altre Sorelle, pure come bianchi fiori e splendidi cigni, nel silenzio e nella ricchezza del cuore e nell'amore che Vi circonda, ho potuto provare quella gioia che non è esprimibile a parole, appartenente proprio a quel mondo dove le parole non sono necessarie».

Nulla ha efficacia quanto il silenzio carico di Dio, di preghiera. C'è un silenzio di presenza che è più comunicativo della parola (Mansuetudine). Prima di parlare è meglio tacere e metterci in intima comunione con Dio nella preghiera, alimentando così in noi la carità, ciò che più di tutto favorisce il rapporto con gli altri. Se riuscissimo a farlo, otterremmo una comunione più profonda, più vera e duratura di quella che cerchiamo di ottenere attraverso la comunicazione del linguaggio.

Per chi ha ricevuto la vocazione monastica, c'è un linguaggio ancor più espressivo e più efficace della parola: il silenzio. L'esigenza del dialogo è sacrosanta, ma non dobbiamo credere che il dialogo si faccia solo parlando.

Conclusione

Sokyu afferma di aver sentito una grande gioia nel condividere la vita monastica con noi. Abbiamo potuto ammirare il suo rispetto per il sacro, la capacità di adattamento e la sua fine cordialità. Abbiamo potuto sentirci vicine, tese verso una identica meta. La fraternità che ci lega nel contesto della vita religiosa, contribuisce senza dubbio al dialogo interreligioso.

Di giorno in giorno abbiamo potuto scoprire il valore del suo atteggiamento così discreto e cortese. Con uno zelo e una fedeltà che destavano ammirazione, senza farsi notare, ha preso parte ai nostri uffici liturgici, ai nostri pasti comunitari, al nostro lavoro. Ci siamo sentite come sorelle in cammino, piene di rispetto vicendevole e scoprendo le nostre radici comuni.

Noi non siamo esperte, ma l'incontro è avvenuto andando direttamente all'essenziale: scavalcando vari livelli (a noi ignoti). Il Signore tiene tutto in mano e conduce ogni cosa. Egli ha compiuto il miracolo usando le nostre reciproche povertà. Nello svolgersi delle giornate il dialogo soprattutto interiore ma anche esteriore si realizzava spontaneamente, senza dover essere organizzato.

Vivendo insieme, osservando l'altro, nasce la comprensione e sorgono le domande.

J. LECLERCQ E LE SUE APERTURE AL DIALOGO INTERRELIGIOSO

M. Geltrude Arioli OSBap

5 marzo 2012

La personalità del monaco cistercense oggetto della nostra conversazione ha proprio come caratteristica specifica la propensione al dialogo, alla comunicazione. Una straordinaria capacità di amicizia, di sintonia cordiale, un'intelligenza acuta e geniale, una cultura di vasti orizzonti e soprattutto quella libertà sconfinata che scaturisce dalla luce rasserenante di una mente aperta alla contemplazione della verità anche oltre i confini del visibile: ecco alcuni tratti di questa figura eccezionale, cui il dialogo interreligioso si direbbe congeniale.

Nato nel 1911 ad Avesnes, in Francia, Jean fu attirato fin dall'adolescenza verso la bellezza della vita monastica. A diciassette anni entrò nell'Abbazia cistercense di Clervaux (Belgio). Appassionato allo studio della parola di Dio, grande cultore della lectio divina, attirato all'approfondimento dei Padri della Chiesa, manifestò fin dal noviziato la sua allergia ad ogni tipo di schematismo, di costrizione metodologica della libertà dello Spirito nella preghiera. La risposta a tutti i tentativi del padre maestro di fargli digerire opere della "devotio moderna" erano i grandi mali di testa del povero Jean¹ o i suoi tentativi di "lettura veloce". Il suo spirito libero, il naturale senso di humor, la sua acutissima intelligenza non furono però mai in contrasto con la venerazione della grandezza del monachesimo, con l'affetto e il rispetto per i suoi superiori, con il senso vivissimo dei propri limiti, segno di autentica grandezza. Di salute cagionevole, Jean visse il noviziato con il timore di non essere accettato, ma invece ebbe la grande gioia di professare a Clervaux e di apprezzare sempre di più la bellezza della preghiera liturgica e di approfondire lo spirito di San Benedetto che egli definisce "uomo libero"²: libero da schemi e condizionamenti del tempo, dalle tradizioni delle regole precedenti e persino dalle sue stesse prescrizioni, sempre affidate alla "discrezione" dell'abate.

Secondo le consuetudini del tempo J. fu avviato al sacerdozio, benché non si sentisse orientato se non al monachesimo laico. Lo accettò senza creare problemi, anche se profeticamente avvertiva che la identificazione tra monachesimo e sacerdozio non era per nulla attestata dalla storia. Rileverà, giustamente, che il "servizio divino" di cui parla la RB non è da confondere con il "servizio al mondo".³ Il vero compito del monachesimo, secondo il Leclercq è la conversione del cuore. Anche l'irradiamento spirituale e culturale di una comunità monastica non ne è lo scopo, ma solo una conseguenza dell'autenticità della conversione.⁴

¹ J. Leclercq – Di grazia in grazia – Jaca Book – 1993 . p. 9

² J. Leclercq -. "La libertà benedettina" in Ora et labora, XXXVII -1983, estratto tradotto dagli Atti del VII Congresso internazionale di studi sull'Alto Medio Evo - 1980

³ J. Leclercq - Moines et moniales ont-ils- un avenir? – Lumen Vitae – 1971 – pp. 57-58

⁴ J. Leclercq – Il monachesimo occidentale oggi – Seregno – 1992 pp. 37-39

Dopo due anni di servizio militare, J. viene mandato a Sant'Anselmo, a Roma dove consegue il baccellierato e la licenza. Proseguirà poi gli studi per un anno a Parigi, per poi dover riprendere il servizio militare nel 1939-40. Sempre più intenso e ricco di partecipazione personale lo studio della spiritualità monastica medievale. Ampio il raggio delle conoscenze di personalità grandi, anche nel campo monastico: per esempio Lambert Bauduin che aprirà al L. gli orizzonti dell'ecumenismo. La sua vivace attività accademica e di conferenziere comincia a richiedere viaggi tra diverse sedi, da Sant'Anselmo alla Gregoriana, da Lumen Vitae di Bruxelles al Claretianum. Le traversie del periodo bellico non gli impediscono di continuare i suoi studi sui manoscritti medievali, in cui passa dall'interesse per l'ecclesiologia (la sua tesi aveva per argomento Giovanni di Parigi) agli scritti spirituali monastici. Specialmente allo studio e all'edizione critica delle opere di San Bernardo di Chiaravalle, egli dedica un lavoro appassionato.

Nonostante il grande interesse che suscita il seguire tutte le tappe di questa vita intensa (ne leggiamo con gusto le memorie, scritte con vivacità, profondità e arguzia in "Di grazia in grazia" – 1993 – Jaca Book) dobbiamo limitarci alla prospettiva che riguarda la propensione del Leclercq al dialogo interreligioso. Come già si è affermato, la sua mente aperta, la sensibilità verso il tema della libertà, la criticità dell'intelligenza, la sana curiosità di conoscenze nuove, lo spirito di osservazione acuto e la capacità di ascolto e di accoglienza del diverso, danno alla sua personalità una speciale idoneità a comprendere il valore positivo del dialogo interreligioso. I molti viaggi intrapresi per motivi di studio o per conferenze, ritiri, incontri, danno una nota dinamica alla vita monastica del L. il quale, con l'umorismo che gli è congeniale, parla di "clausura aeroportuale" alludendo alle soste in monasteri claustrali, spesso femminili, tra un volo e l'altro. Il decano di teologia del seminario di Louisville lo presentò come il "l'abate 707" (numero di un Boeing!) o come il monaco più viaggiatore della storia. Un giorno il L. si fermò a contare il numero di nazioni visitate: si fermò a cinquantacinque...senza escluderne altre. Intervistato dalla Televisione italiana, gli si domandò come conciliasse i suoi viaggi con la "stabilità del luogo" che la Regola di san Benedetto esige. Giustamente il L. rispose che questa espressione – *stabilitas loci* – non esiste nella Regola⁵ (è stata creata alcuni secoli dopo) e la stabilità è intesa da San Benedetto in modo ben più profondo e sostanziale, come fedeltà perseverante a Dio, amore alla propria comunità e obbedienza al proprio abate.

Se già durante le varie visite a monasteri di altri continenti il L. aveva ben inquadrato il problema dell'inculturazione del Vangelo e del monachesimo, l'incarico di visitatore delle nuove fondazioni si inserì in modo perfettamente naturale nella sua vita ed egli lo svolse per ben venticinque anni. Narra J. Leclercq stesso⁶ che un giorno, verso il 1960, nell'occasione di un viaggio a Parigi, il cappellano delle Benedettine di Vanves, padre de Floris, gli chiese un appuntamento e alla stazione, tra un treno e l'altro, gli chiese non solo di visitare le Benedettine, ma di aiutarlo

⁵ J. Leclercq – Di grazia in grazia – Jaca Book – 1993 , p. 128

⁶ “ “ “ “ “ “ p. 127

nell'organizzazione che questi dirigeva, l'AIM, un tempo Aide à l'Implantation Monastique, poi Aide-Inter-Monastères, auspicato, come esigenza, dopo il Congresso degli abati del 1959 e riconosciuto ufficialmente come organismo operante dal Congresso medesimo del 1966.⁷ Dice con umorismo il Leclercq che de Floris cercava una specie di commesso viaggiatore che potesse andare nelle fondazioni lontane e tenervi qualche conversazione. “E risultava difficile trovare per questo compito un monaco disponibile, inutile e senza incarichi”⁸. Questo “monaco inutile e senza incarichi” come umoristicamente e umilmente si autodefinisce, non solo non interruppe la sua intensa attività di studioso e continuò a pubblicare, ma soprattutto mai venne meno al vincolo filiale di obbedienza affettuosa ai suoi abati che di buon grado gli consentirono di svolgere questo complesso impegno. La lettura del vastissimo epistolario (1649 pp.)⁹ riporta moltissime lettere agli abati che danno notizie dei viaggi, delle attività intraprese, dei particolari quotidiani della vita di p. Jean, anzitutto monaco, prima che studioso o visitatore.

Il Leclercq fu assai attivo anche nell'ambito del DIM (Dialogo Interreligioso Monastico, nato nel 1978 nell'ambito dell'AIM e riconosciuto ufficialmente come organismo a sé nel 1994). Egli osserva che “al tempo stesso di San Benedetto, monaci venuti dal Turchestan cinese attraverso l'India, entrarono in contatto con Giustiniano. Il fatto – scrive - non era sconosciuto dal momento che Procopio ne parla nello stesso libro in cui racconta la “Guerra dei Goti” durante la quale San Benedetto incontrò e confuse il re Totila e il suo seguito.”¹⁰

Nell'ambito del dialogo interreligioso monastico, il L. ebbe un rapporto di affettuosa amicizia con Thomas Merton di cui egli stesso chiese all'abate della Trappa la partecipazione al congresso panmonastico di Bangkok, in cui purtroppo il Merton trovò tragica morte. Fin dagli anni '60 il L. in varie Università americane aveva partecipato a incontri di carattere interreligioso; all'Università di Dallas il monachesimo aveva un posto riconosciuto in questo genere di colloqui. Narra J. L. di un bell' incontro con un vecchio rabbino “che aveva molto sofferto durante la guerra, quando constatò che si poteva mettere in rapporto con la tradizione talmudica l'interpretazione monastica medievale del Cantico dei Cantici”¹¹.

Nasceva in molti il desiderio di apprendere nuove forme di preghiera, di sperimentare anche metodi di preghiera non cristiani, con tutta la creatività e i rischi che questo significava. In varie parti del mondo, anche in America Latina, si fondarono numerose “case di preghiera” che attiravano giovani risvegliando interesse, curiosità, a volte senza sufficiente discernimento. Nota il Leclercq che c'era chi si dedicava allo studio dei Veda senza per altro conoscere adeguatamente la Bibbia e il mondo cristiano. Nascevano in diversi contesti movimenti di tipo “carismatico”. Il L. ebbe anche occasione di partecipare a iniziative guidate da sr. Maria Goldstein, che organizzava incontri di preghiera interreligiosi tra cristiani,

⁷ AA. VV – Il monachesimo nel Terzo Mondo – Ed. Paoline – 1979 – Appendice – pp. 277-278

⁸ J. Leclercq – Di grazia in grazia – Jaca Book – 1993, p. 128

⁹ J. Leclercq – Lettere - a cura di Valerio Cattana., Claudia Galli, Henry Rochais – Cesena - 2000

¹⁰ J. Leclercq – Il monachesimo occidentale oggi – Seregno – 1992, p 74

¹¹ “ “ “ “ p. 117

ebrei e musulmani. Anzi il L. fu da lei incaricato di guidare un pellegrinaggio in Terra Santa come esperienza di preghiera comune. Il tema fu scelto dal L.: il Cantico dei Cantici, e si prestò ad un incontro con uno sceicco che insegnò la preghiera musulmana e con André Chouraqui, grande studioso ebreo di questo libro della Bibbia. La rilettura delle pagine sacre in questo contesto era un grande arricchimento spirituale. In conseguenza durante l'ultima sessione del concilio si costituì un gruppo di studio ecumenico di spiritualità che si incontrava annualmente per una sessione di lavori in sedi diverse.

Una volta assunto il suo incarico presso l'AIM, p. Leclercq fu inviato in Marocco. Gli facilitò il compito la sua amicizia con p. Denis Martin, di En Calcat, fondatore di un monastero in Marocco. Egli ebbe contatti con tutti gli aspetti della vita di questo paese: dalla cultura, frequentando Università e biblioteche, alla esistenza concreta della gente comune, avvicinando le famiglie berbere. Si prospettavano domande sui rapporti non solo tra cristianesimo e Islam ma anche tra monachesimo e Islam.

Il L. ricorda che dopo il periodo difficile del colonialismo era giunto il momento – come gli disse Gabriel Marcel – della *presenza*. Se si pensa all'intensità semantica di questo termine nella filosofia di Marcel si comprende il significato di questa affermazione. Indubbiamente le discussioni teoriche creavano solo scontri, mentre le case di preghiera - erano sorti dei Carmeli - offrivano occasioni di vicinanza spirituale.

In uno dei suoi viaggi il L. scrisse che monaci solitari e mendicanti assomigliavano tanto agli uomini di preghiera musulmani da trarre in inganno. Molto interessante è il discorso del L. circa il rapporto tra Islam e monachesimo. Contro un pregiudizio diffuso, egli afferma che molte *sure* del Corano lasciano aperta la possibilità di esperienze di vita monastica, anzi egli cita un'affermazione letta su una rivista missionaria: "l'Islam è una religione monastica" a causa della grande importanza data alla preghiera e paragona le *metanie* dei monaci antichi alle prosternazioni dei musulmani e l'uso della *ruminatio* con l'abitudine alla preghiera ripetitiva e alle giaculatorie degli africani. Dunque, conclude il L. se opposizione c'è tra musulmani e monaci cristiani non è a causa di motivi spirituali, ma politici.

Nella letteratura islamica spesso si parla in tono positivo del monachesimo cristiano e nella corrente mistica dell'islam sufita ci sono forme di vita cenobitica, sia maschile che femminile, assai simile a quella del monachesimo cristiano, con una stima speciale per il celibato, la povertà, l'umiltà, il disprezzo del successo mondano. E persino analogie nelle deviazioni: monaci erranti, tutt'altro che virtuosi, simili a quelli che San Benedetto chiama sarabaiti. Ma anche in epoca contemporanea – racconta il Leclercq - esistevano eremiti erranti. Un giorno ne incontrò uno che non faceva altro nella sua vita che camminare indicando col dito il cielo e ripetendo incessantemente i 99 nomi di Allah!¹² Visitando i monasteri africani il L. aveva agio di comprendere in modo più concreto le caratteristiche specifiche della psicologia e dell'antropologia, anzi, come egli stesso afferma, delle antropologie africane: la varietà estrema che differenzia un paese dall'altro obbliga a parlare al plurale. Il

¹² J. Leclercq – Di grazia in grazia – Jaca Book – 1993 . p. 131

rapporto tra culture e religioni diverse non può prescindere dalle differenti tradizioni soggiacenti.

Non mancarono affatto al L. occasioni di incontro con le grandi religioni dell'Asia. Infatti sempre per conto dell'AIM gli furono chieste conferenze, convegni, incontri per varie nazioni asiatiche, come l'India, il Giappone, La Corea, lo Sri Lanka, il Vietnam, il Laos, la Cambogia, l'Indonesia, le Filippine, la Thailandia. Hong Kong, Singapore. In India, rifiutando di percorrere le distanze in aereo, il L. volle essere ospitato da una famiglia modesta e farsi spiegare le usanze religiose e volle anche assistere ai sacrifici che vengono offerti ogni fine pomeriggio nei templi. P. Leclercq recandosi nel Kerala si fermò nel Kurisumala ashram, fondato da p. Francis Mahieu, che aveva realizzato così un'esperienza di indianizzazione del nostro monachesimo. Ivi incontrò Beda Griffiths che poi partì per fondare il proprio ashram a Shantivanam dove si era fermato don Monchanin. A Clervaux il L. aveva conosciuto il p. Le Saux, pure impegnato in questa inculturazione del monachesimo in India.

A Bangalore si tenne un congresso internazionale dell'AIM cui partecipò Raimondo Pannikar. Anche nello Sri Lanka si tenne un Congresso e ivi p. Leclercq andò ad ammirare le grandi statue del Buddha, di cui aveva parlato il Merton con ammirato stupore. I viaggi nei vari paesi mettevano il L. in contatto con culture segnate da diverse religioni: in Indonesia si faceva sentire il substrato dell'islamizzazione del XIII secolo; ad Hong Kong invece accanto ad un monastero di Trappiste il nostro visitatore ebbe modo di vederne uno buddhista. In Corea egli notava la fusione tra buddhismo e confucianesimo. In Giappone, a Tokio, nel 1968, ebbe modo di notare accanto alla fedeltà agli usi religiosi tradizionali, l'ampia introduzione di tecnologie molto avanzate. Ospitato in famiglia da un industriale ebbe occasione di vedere il padrone di casa che rincasando nel tardo pomeriggio, alla fine di un lavoro di alta tecnologia, si toglieva le scarpe, indossava un kimono, si sedeva su un seggiolino basso in omaggio agli usi arcaici della cultura tradizionale. Il L. in Giappone ebbe modo di imparare la meditazione zen e di visitare il tempio di Kamakura, assistendo ad alcune cerimonie armoniose e meticolose, officiate da bonzi. A Kyoto poté entrare in un monastero buddhista e conoscere la vita che vi si conduceva. Vide con curiosità un esercizio chiamato *samu*, che consiste nel meditare facendo oscillare una scopa e accompagnando questo movimento con un ondeggiamento di tutto il corpo. L'intelligenza curiosa dello studioso lo portò a scoprire i sensi allegorici della scopa, non solo nello zen, ma persino nella religione cristiana medievale,¹³ scrivendo su questo tema un saggio dedicato al Danielou.

Visitando gli insediamenti monastici in Vietnam il L. ebbe modo non solo di conoscere le usanze arcaiche tradizionali, ma anche un fondo di credenze pagane che davano grande rilievo ai poteri demoniaci. E' commovente il suo racconto della grande fede di un catechista che, descrivendo la forza di questi influssi malvagi chiedeva al L. di farsi interprete di un suo grande desiderio: avere il SS. Sacramento nel villaggio, nella certezza che avrebbe vinto ogni potenza malefica.¹⁴

¹³ J: L: Di grazia...ed. cit. p. 145

¹⁴ “ “ “ p. 148

A Bangkok, in Thailandia nel 1968 l'AIM organizzò un congresso panasiatico e panmonastico: tutti i monaci di qualunque religione e di tutte le nazioni dell'Asia vi furono invitati. Il L. ottenne che vi partecipasse Thomas Merton. Egli ricorda che la sera prima dell'apertura del congresso gli si chiese di animare la serata ed egli, con il consueto umorismo dichiarò di essere il "clown dell'AIM". Il Merton gli fece eco dichiarando che avrebbero fatto insieme i pagliacci: fu l'ultima frase che il L. gli sentì dire.

Infatti, assentatosi dai lavori proprio durante la grande conferenza del Merton per visitare una numerosa comunità di bonzi, assistette alla vestizione di un giovane novizio e quando tornò al congresso si era già consumata la tragedia della morte di Thomas Merton, vittima di un incidente o – si dubitò - di un assassinio politico dovuto alle sue coraggiose prese di posizione contro gli Stati Uniti per la guerra in Vietnam. Si rimane scossi dall'incredibile spirito soprannaturale del L. che alla notizia, nonostante la calda amicizia che lo legava al Merton, disse e scrisse all'abate del Merton: "magnificat, alleluia: finalmente p. Louis VEDE". Prima ancora di questo tragico evento, si verificarono tensioni: l'abate Simone Tonini, silvestrino che presiedeva un monastero in Sri Lanka, vi era stato pressantemente invitato. Egli era rimasto assai deluso che nel programma delle relazioni il nome e la menzione di Cristo fossero quasi assenti. Gli era stato risposto di far presente la cosa a Thomas Merton, ma la sua morte rese impossibile questo confronto. Il p. Tonini ricorda che alla morte del Merton si era quasi pensato di finire il convegno.¹⁵ Fu proprio il buon senso e l'equilibrio di J. L. che lo fece proseguire. In seguito si parlò dello stile di povertà che dovrebbe caratterizzare ogni forma di monachesimo, dell'opportunità di inserire nelle liturgie testi di preghiera non cristiana, di studiare forme di inculturazione del monachesimo cristiano e alla fine del Congresso si formò una "Unione dei monasteri asiatici" divisa in quattro sezioni.

A Seul si organizzò un altro congresso durante il quale venne approfondita la conoscenza del confucianesimo e del buddhismo. Anzi la visita a un monastero femminile buddhista, dove si ascoltò il lungo canto di sutra con l'accompagnamento di strumenti a percussione davanti al Buddha da parte di una monaca, portò a ulteriori inviti e incontri tra monache benedettine e buddhiste: erano esperienze spirituali condivise veramente col cuore.

Poi nel 1973, in India, a Bangalore, si tenne un congresso monastico di Asia. Poco rappresentato il sufismo e in generale l'Islam, ma vivace il dibattito su alcune problematiche già diffuse a livello mondiale: il femminismo, il movimento degli *hippies*, la tendenza molto diffusa di giovani in ricerca, assai attratti verso le religioni orientali. Altri incontri interreligiosi regionali si svolsero poi. In uno di questi, il L. invitato a prendere la parola, concluse l'intervento con una battuta umoristica sul femminismo, che suscitò il sorriso degli astanti: "Abbiate fiducia in Dio: *LEI* ha cura di noi"¹⁶. Nel 1980 si tenne un convegno a Kandy, in Sri Lanka visitando il tempio buddhista in cui era custodita una reliquia di Buddha, un dente, che veniva portato in

¹⁵ Simone Tonini – All'inizio del dialogo interreligioso. Ricordi personali in "Inter fratres", n. 58, 2 luglio-dicembre, 2008, p. 132

¹⁶ J. L. Di grazia...p. 154

una solenne processione, detta la grande *Perahera*. In questi incontri non si dimenticò il problema dei poveri: era infatti forte la critica alla Chiesa cattolica per il carattere grandioso e lussuoso degli edifici.

Il L. rilevava giustamente la necessità di una conoscenza più precisa delle religioni asiatiche da parte degli occidentali: egli stesso se ne prese carico, ma notava che spesso i cristiani seguivano con pedissequa superficialità la moda di introdurre nella preghiera il metodo zen o lo yoga senza tener ferme le vere dimensioni della preghiera cristiana. Troppo spesso negli incontri di dialogo interreligioso monastico organizzati dal DIM avveniva che i buddhisti si abbandonassero a lunghi monologhi non ascoltando invece i discorsi dei monaci cristiani. In un Congresso internazionale buddhista-cristiano in California si notò l'interesse prevalente degli occidentali verso la meditazione buddhista e la tecnica della concentrazione, che spesso portava a fermarsi sul Nulla. Il L. rimarca, con acuta precisione, che mancava l'attenzione all'essenziale del Cristianesimo: il mistero del Dio Uno e Trino e la centralità del Verbo Incarnato. Pubblicamente il L. chiese che si mettesse a fuoco criticamente la differente pregnanza semantica di certi termini usati sia nel cristianesimo che nel buddhismo, per esempio il senso della parola "contemplazione". Il suo appello fu accolto per il Congresso del DIM del 1992.

Nei suoi viaggi in America Latina, proprio negli anni della "teologia della liberazione" il L. notava, specialmente nei paesi di lingua spagnola, il riaffiorare di elementi del paganesimo nella cultura degli indios, anche se talora anche in queste nazioni si facevano largo gli influssi del buddhismo.

Nell'ambito del DIM si compirono scambi di ospitalità tra monaci cristiani e buddhisti. Il L. ne rievoca con commozione gli echi. "Nel 1979, per la prima volta nella storia, due gruppi di monaci buddhisti, l'uno venuto dal Tibet e l'altro dal Giappone, soggiornarono in monasteri cristiani d'Europa: la stampa ha pubblicato fotografie nelle quali è possibile vederli a Maria Laach, o nell'atto di stringere calorosamente le mani di Giovanni Paolo II in Piazza San Pietro. In quella occasione il papa disse loro tra l'altro: < Vi ringrazio di essere venuti in Europa in vista di uno scambio spirituale tra l'Occidente e l'Oriente. Gioisco per il fatto che il dialogo interreligioso abbia luogo a questo livello. Mi compiaccio con coloro tra voi che sono vissuti a piccoli gruppi in grandi monasteri cristiani condividendo interamente la vita di preghiera e di lavoro durante queste settimane. La vostra esperienza costituisce davvero un avvenimento che fa epoca nella storia del dialogo interreligioso...>¹⁷. Gli stessi monaci buddhisti, scrive il L. dichiararono di essere stati colpiti dall'amore disinteressato e dalla fede fervente dei monaci cristiani e di avere trovato tra loro il valore che considerano essenziale e che essi chiamano "*gi hi*", ossia l'amore. Questa ospitalità – che si verificò anche in Italia, a Camaldoli, Praglia, S. Miniato, era stata offerta anche a monaci cristiani nei monasteri buddhisti.

Del resto, al L. è caro il tema del dialogo interreligioso monastico. Già nel 1976 definiva il monachesimo "fenomeno mondiale"¹⁸. Egli riconosce che vi sono nelle varie forme del monachesimo, cristiano e non cristiano, delle coordinate comuni: ad

¹⁷ J. Leclercq – Il monachesimo occidentale oggi – Seregno – 1992 – pp. 74-75

¹⁸ J. Leclercq – Il monachesimo fenomeno mondiale – in *Ora et labora*, 1976 – N. 1, 2 e 3

esempio la “marginalità” intesa come il trovarsi alla frontiera, al paradosso, in una posizione di utopia, di contestazione della superficialità, di richiamo ai valori eterni.¹⁹ Ogni forma di monachesimo nasce da un moto carismatico e solo in seguito si ordina in una istituzione: questo vale per il monachesimo cristiano come per quello induista, buddhista o jainista.²⁰ Ma il L. sottolinea che se ci sono analogie nelle strutture: celibato, digiuni, asceti, povertà..., le motivazioni sono diverse: nel cristianesimo è l’amore di Cristo a dettare ogni osservanza. E’ un problema su cui gli studiosi dibattono. quello di eventuali influssi reciproci tra monachesimo cristiano e non cristiano. Quello che è certo è che se ci sono elementi assunti nell’ambito cristiano, vengono integrati in una prospettiva nuova, quella appunto della centralità di Cristo. Ci si domanda se l’antico monachesimo egizio non abbia influito sul monachesimo indù e se la peregrinazione cristiana abbia ispirato il monachesimo errante musulmano. Il sufismo presenta delle analogie con idee e pratiche indù, buddhiste e neoplatoniche.²¹ Il complesso crogiuolo culturale del periodo precristiano e del neoplatonismo ha senza dubbio favorito una circolazione di concezioni, teorie, pratiche con reciproci influssi. “Nel campo del monachesimo alcuni fatti si impongono: cristiani colti potevano conoscere l’esistenza dei brahmini e dei gimnosofisti dell’India attraverso una tradizione letteraria che comincia con Clemente Alessandrino e continua, per esempio con Palladio per l’Oriente e con Sidonio Apollinare per l’Occidente, per continuare lungo tutto il medioevo. Potevano essere informati da Filone sui terapeuti e da Filone, Giuseppe e Plinio sugli esseni. Fino ai nostri giorni il monachesimo non cristiano col quale quello cristiano ha maggiori somiglianze quanto alle strutture di vita, è quello buddhista. L’uno e l’altro poi sono così ricchi di virtualità che hanno dato luogo a processi di evoluzione diversi”.²²

La marginalità comune alle forme monastiche di diverse religioni si presenta straordinariamente irradiante e feconda e anche se ci sono analogie nelle pratiche (celibato, povertà, rinnegamento della propria volontà) le accentuazioni sono assai diverse. Se comune è la ricerca dell’Assoluto, nel cristianesimo il valore della persona umana e il carattere personale di Dio hanno un rilievo che non esiste nel misticismo orientale. Proprio lo specifico del cristianesimo può, vissuto con fedeltà umile, ma sincera, essere un mezzo di evangelizzazione efficace nei contesti non cristiani. Così la sapienza nel cogliere l’essenziale della vita monastica in povertà e semplicità può parlare ai Bantù dell’Africa o agli uomini religiosi dell’India, i *sannyasis*, i consacrati alla ricerca di Dio nella religione indù.²³

La tradizione religiosa induista può offrire un’ispirazione spirituale valida anche ai cristiani: il senso della presenza di Dio, la liberazione da ogni egoismo, il primato della preghiera, pura da ogni ricerca di sé, possono essere ispirazioni che lo Spirito Santo suggerisce anche ai cristiani.²⁴ Non si dovrebbe però parlare al singolare della religione induista, ma al plurale perché tra il 1500 e l’800 a. C. si sono formate

¹⁹ “ “ “ “ “ “ n. 1 , p. 22 ss.

²⁰ “ “ “ “ “ “ n. 2, p. 73

²¹ J. Leclercq – Il monachesimo fenomeno mondiale in *Ora et labora*, 1976, n. 3, pp. 126-127

²² “ “ “ “ “ “ n. 3, pp. 127-128

²³ J. Leclercq – Problemi e orientamenti del monachesimo in *Ora et labora* – 1964, n. 6, p. 174

²⁴ J. Leclercq – *Moines et moniales ont-ils un avenir?* – *Lumen Vitae* – 1971 . p. 184

diverse correnti, tutte nate da esperienze spirituali di santi, che poi si sono unificate. “Con le grandi Upanishads verso il 700, il monachesimo riceve un forte influsso dai brahmini, che costituiscono una casta dei professionisti della religione; si sviluppa così un monachesimo errante e mendicante, i cui rappresentanti testimoniano l’instabilità e la miseria della condizione presente, hanno sete di conoscere Dio” e disprezzano il successo mondano.²⁵

Il buddhismo poi appare un caso limite di ciò che possiamo chiamare il “fenomeno monastico” in una religione non cristiana molto evoluta. Povertà, mendicizia, lunga formazione, separazione dal mondo, ricerca della pace e rispetto per la vita in ogni forma sono caratteri che hanno qualche analogia con il monachesimo cristiano, ma ancor più l’importanza della meditazione.”

Nel nostro tempo l’influenza del monachesimo indù é stata dimostrata dal fatto che Gandhi ha vissuto da monaco in un ashram, poi ha scoperto in una Trappa dell’Africa del Sud un modo che gli parve molto attuale di unire la vita di preghiera con un contributo efficace allo sviluppo di un paese e dei suoi abitanti”.²⁶ Il L. osserva con gioia che dopo il Vaticano II è fuori discussione un atteggiamento aperto di dialogo rispettoso nei confronti delle religioni non cristiane, di cui si possono accogliere anche metodi di preghiera, purché rimanga chiaro l’emergere dello specifico del cristianesimo.

Non ci si deve stupire poi se ovunque la penetrazione del cristianesimo si innesta su tradizioni religiose non cristiane antecedenti, come il confucianesimo in Cina e le costumanze naturalistiche del paganesimo nelle Filippine.

Ampie e variegata sono le conoscenze acquisite dal L. delle varie religioni del mondo attraverso le visite ai monasteri di tutti i continenti. Il suo sguardo acuto, la sua penetrazione dei dati psicologici e antropologici, la conoscenza approfondita dell’evoluzione storica dei vari paesi gli consentono di comprendere e di apprezzare i valori umani e la profondità di ricerca religiosa che dovunque si esprime. Ma, se egli è attento, per connaturalità dettata dalla sua sensibilità umana e in obbedienza alle indicazioni del Vaticano II, ad accogliere i “semi del Verbo” in qualunque cultura e credenza religiosa, mai intende favorire un sincretismo religioso ingenuo e superficiale.²⁷ Il cristianesimo può guardare con simpatia e rispetto qualunque fede, ma sempre dalla prospettiva della rivelazione del Dio Uno e Trino e del Verbo Incarnato.

²⁵ J. Leclercq – Vita religiosa e vita contemplativa – Cittadella Cristiana . 1972, p. 172

²⁶ J. Leclercq - Vita religiosa e vita contemplativa – Cittadella cristiana – 1972, p. 173

²⁷ J. Leclercq – Vita religiosa e vita contemplativa – Cittadella cristiana – 1972, p. 179

CHARLES DE FOUCAULD E IL DIALOGO CON I MUSULMANI

Milano, 12 Marzo 2012

Sr. Maristella BARTOLI, OSBap

1. *La meta di un pellegrinaggio*

Ci troviamo oggi a parlare di Charles de Foucauld in una città che ebbe l'onore di essere meta di un suo pellegrinaggio, in un periodo particolarmente delicato della sua vita. Capire perché Charles scelse di passare da Milano in quel momento significa afferrare, almeno in parte, il nostro attuale centro di interesse, ossia il suo rapporto con i musulmani.

Charles volle venire a Milano il 28 Agosto del 1900, quando aveva maturato la decisione di essere ordinato sacerdote per poi partire alla volta dell'Africa come "prete libero" (qualcosa di simile agli attuali *fidei donum*) tra i musulmani. Desiderò trascorrere in questa nostra città il giorno in cui la Chiesa celebra la memoria di Agostino, un santo a lui particolarmente caro per due motivi: innanzitutto la sua conversione radicale da una giovinezza dissoluta a un ardente amore per Cristo e per la Chiesa; in secondo luogo le sue origini africane. Agostino infatti era nato a Tagaste, nell'attuale Algeria, ossia proprio in quei luoghi verso i quali Charles aveva deciso di dirigersi per condividere con i musulmani la ricchezza del vangelo.

Cercheremo quindi di ripercorre rapidamente le tappe della conversione di Charles, nella quale la fede islamica giocò un ruolo davvero decisivo; poi vedremo come egli ritornò da sacerdote tra i musulmani, animato unicamente da un grande amore, umile, sincero e disinteressato.

2. *Un giovane irrequieto*

Charles de Foucauld nacque nel 1858 a Strasburgo in Alsazia; a soli sei anni rimase orfano. Durante l'adolescenza si allontanò dalla fede cristiana in cui era stato educato da bambino e cominciò a condurre una vita sempre più disordinata, abbandonandosi a stravaganze ed eccessi, sperperando il denaro. Si era iscritto alla Scuola militare di Saint-Cyr, poi proseguì in quella di cavalleria di Saumur, ma ostentava un comportamento pigro e insubordinato, tanto che nel 1881 fu perfino radiato dall'esercito per "indisciplina aggravata da cattiva condotta notoria". Questo fatto avvenne poco tempo dopo il suo primo incontro con l'Africa e più precisamente con l'Algeria, dove era giunto nell'Ottobre 1880 con il suo reggimento come sottotenente di cavalleria. Charles era rimasto incantato dalla terra africana e dai costumi arabi: nel Maggio del 1881 chiese di essere reintegrato nell'esercito per partecipare a una spedizione militare in Algeria, nel sud oranese, durante la quale si dimostrò un eccellente ufficiale. Il mondo arabo lo affascinò a tal punto che cominciò a studiarne la lingua in tutti i momenti liberi; poi, desideroso di viaggiare per conoscere sempre meglio i Paesi e la cultura araba, nel 1882 si congedò, interrompendo la carriera militare.

Dopo essersi preparato studiando ad Algeri geografia, arabo e rudimenti di ebraico e di berbero, avendo imparato a maneggiare strumenti essenziali per un esploratore, come il sestante, nel giugno 1883 si lanciò con giovanile entusiasmo nell'avventurosa impresa di esplorare clandestinamente il Marocco.

3. *L'esploratore*

Si trattava di un viaggio pericolosissimo, anche perché Charles non poteva usufruire di alcuna protezione, dato che la sua non era una spedizione militare ed egli non aveva nessuna autorizzazione né civile né militare per addentrarsi nel Marocco, Paese che a quei tempi era interdetto ai cristiani (fatta eccezione solo per i diplomatici in alcune città costiere). Forse il giovane Charles voleva sfidare se stesso e mostrare ai suoi parenti che, nonostante il suo passato poco onorevole, era anche lui degno del motto araldico di famiglia, *Jamais arrière*, "mai indietro". A ciò si univa il desiderio incontenibile di conoscere più da vicino il mondo arabo, scoprendo luoghi e gruppi umani ancora ignoti agli Europei. Sta di fatto che l'esplorazione del Marocco fu per lui un vero viaggio di iniziazione, da cui tornò profondamente trasformato.

Charles sapeva benissimo di rischiare la vita, se riconosciuto come cristiano in questo Paese: ne è prova il fatto che alla vigilia della sua partenza da Algeri scrisse il testamento; poi, per nascondere

la sua identità, si travestì da rabbino dell'est europeo e si mosse in compagnia di un vero rabbino marocchino, Mardocheo Abi Serur, che gli fece da guida.

Essendo viandanti, Charles e Mardocheo, quando non potevano farsi ospitare da comunità ebraiche, venivano accolti nelle *zawiya* islamiche. Queste sono delle confraternite religiose e insieme le loro sedi, in cui si custodisce lo stile di ricerca spirituale e di preghiera fervente dei sufi, i mistici e poeti islamici; vi si pratica una "religione del cuore", nutrita di studio, silenzio, sobrietà, meditazione, lettura spirituale del Corano; vi si offre ospitalità a studenti, pellegrini, mendicanti, viaggiatori, sbandati¹.

Fu dunque questo il primo incontro di Charles con l'islam, l'ospitalità ricevuta nelle *zawiya* marocchine. Se era già rimasto incantato, come spiega in alcune lettere, dalle meraviglie naturali del deserto di dune (non dimentichiamo che egli era partito come esploratore, quindi animato da interessi di tipo geografico), fu certamente l'incontro con la gente che viveva in queste *zawiya* ad affascinarlo ancora di più e ad accrescere a dismisura il suo interesse per il mondo arabo e per la sua cultura. Nell'oasi di Tisint, in particolare, Charles fu sedotto dalla fede della gente, dal loro stile di vita, dalla loro accoglienza mite e fraterna, perfino dal loro atteggiamento di preghiera che si esprimeva soprattutto nell'adorazione. Nella *zawiya* di Bu-el-Giad, invece, Charles fu riconosciuto come cristiano, senza che egli se ne accorgesse. Avrebbe corso un gravissimo pericolo, ma i credenti islamici che vivevano lì, per rispetto dell'ospitalità sacra, lo trattarono con squisita gentilezza e bontà. Il nipote del capofamiglia, un giovane suo coetaneo, Sidi Idris, strinse amicizia con lui. Pochi giorni dopo il suo arrivo gli confidò la verità, che cioè aveva capito che Charles era un cristiano, ma nonostante questo volle fornirgli molte e preziose informazioni geografiche e topografiche, accompagnarlo di persona nei territori circostanti per una settimana e dargli perfino lettere di raccomandazione perché potesse proseguire il suo viaggio al sicuro. L'amicizia tra Charles e Sidi Idris durò a lungo e fu veramente sincera.

Charles corse un altro grave pericolo, insieme al rabbino Mardocheo, durante il viaggio di ritorno verso l'Algeria: erano accompagnati da tre uomini di scorta, due dei quali a un certo punto li assalirono, trasformandosi improvvisamente da guide in briganti e minacciandoli di morte. Il terzo tuttavia, Bel Qasem el-Hamuzi, si schierò decisamente in favore di Charles, come egli stesso racconta: "Fu irremovibile e dichiarò che non avrebbero avuto la mia vita se non con la sua"². Charles si salvò grazie alla lealtà di quest'uomo musulmano, che ebbe il coraggio di prendere strenuamente le sue difese. Più volte Charles sperimentò di dovere la propria vita a persone così, e arrivò ad affermare che nel deserto del Sahara, dove il brigantaggio era considerato un'impresa d'onore, la più bella qualità dei popoli che vi vivevano era il senso dell'amicizia, spinta fino all'estremo, come nel caso sopra citato: "Questo nobile sentimento fa fare loro ogni giorno le più belle azioni... Non un uomo che non abbia svariate volte rischiato la vita per dei compagni, per degli ospiti di qualche ora"³.

Il viaggio in Marocco lasciò un'impronta indelebile nell'anima di Charles. L'ospitalità ricevuta dalla gente, l'amicizia stretta con alcune persone, il clima generale di povertà e semplicità l'avevano davvero affascinato, ma c'era qualcosa di ancora più grande che esercitò su di lui una potente seduzione, rivoluzionando la sua vita: la fede islamica.

4. L'islam, l'abbandono al Dio "più grande"

La fede semplice e forte, piena di convinzione, dei credenti musulmani esercitò su Charles quello che lui stesso definì "un profondo sconvolgimento". Vedendoli pregare e vivere continuamente alla presenza di Dio, di quel Dio che viene detto in arabo *âkbar*, cioè "più grande", Charles cominciò per la prima volta, dopo lunghi anni di lontananza, a ripensare a Dio. L'incontro con la fede vissuta dai musulmani provocò in lui una vera crisi spirituale. Entrato interiormente in travaglio, cominciò ad approfondire lo studio dell'islam e a leggere il Corano. Fu quasi sfiorato dal desiderio di farsi musulmano, tanta era l'ammirazione che nutriva per la fede di quella gente che

¹ Cfr. ANNUNZIATA DI GESU', *Charles de Foucauld e l'islam*, ed. Qiqajon, Magnano 2005, p. 13.

² Cfr. CHARLES DE FOUCAULD, *Reconnaissance au Maroc*, Challamel, Paris 1888. Ried.: Harmattan, Paris 1998, p. 245.

³ Cfr. CHARLES DE FOUCAULD, *Reconnaissance au Maroc*, Challamel, Paris 1888. Ried.: Harmattan, Paris 1998, p. 136.

aveva visto prostrarsi verso Oriente cinque volte al giorno in adorazione del “Dio più grande”, ripetendo continuamente l’invocazione: *Allah âkbar!*. Contemporaneamente però sentì nascere in sé anche il desiderio di riprendere in mano la Bibbia, per riscoprire con occhi nuovi, adulti, la fede in cui era stato educato da bambino, specialmente dalla mamma, di cui conservava un ricordo dolcissimo.

Tornato in Francia, mentre si trovava a Parigi per redigere *Reconnaissance au Maroc*, un libro in cui espose i frutti del suo viaggio di esplorazione, si sentì più volte spinto ad entrare in chiesa per passarvi lunghe ore ripetendo questa preghiera: “Mio Dio, se esisti, fa’ che ti conosca!”. Sentiva il desiderio di credere, ma aveva l’impressione di brancolare nel buio. Un giorno confidò a una cugina: “Tu hai la fortuna di credere, mentre io cerco la luce e non la trovo”⁴.

5. La conversione

Un mattino di fine Ottobre del 1886 entrò nella chiesa di S. Agostino a Parigi e si avvicinò al confessionale dell’Abbé Huvelin, un sacerdote molto mite, profondo conoscitore dell’anima umana, che Charles aveva già incontrato in casa della zia, rimanendone positivamente impressionato. Gli chiese di potergli parlare per avere luce sulla fede cristiana, ma con sua grande sorpresa, si sentì rivolgere un caldo invito a confessarsi. Accettò: si mise in ginocchio e confessò tutta la sua vita, raccontando il suo passato poco glorioso di cui ormai era pentito. Aveva finalmente compreso, a sue spese, la vanità dei suoi comportamenti dissipati e stravaganti, che non l’avevano minimamente aiutato a raggiungere quella pace interiore a cui da tempo andava sospirando.

Fu una grazia folgorante: uscì da quel confessionale completamente rinnovato rispetto a come ci era entrato, fece subito la comunione e sentì in cuor suo di non poter ormai fare altro che tornare a Dio, arrendendosi alla sua grazia. E’ interessante notare che quando Charles parlava della sua conversione, usava il passivo: non diceva “Mi sono convertito a Dio”, ma: “Dio mi ha convertito”, sottolineando così il primato dell’azione misericordiosa di Dio che si chinò su di lui, venendogli incontro.

6. Gesù di Nazareth

Il ritorno di Charles alla fede cristiana fu però veramente completo solo in seguito al suo viaggio in Terra Santa del 1888-89. L’islam l’aveva aiutato a scoprire Dio come il Totalmente Altro, ineffabile, inimmaginabile, dinanzi al quale l’uomo può solo prostrarsi in adorazione e obbedienza. In Terra Santa Charles scoprì invece con immenso stupore che questo stesso Dio aveva scelto di farsi vicinissimo all’uomo in Gesù di Nazareth. Il “Dio più grande”, proprio perché grande e grande nell’amore, aveva voluto farsi piccolo nel bambino di Betlemme, nell’umile operaio di Nazareth, fino a scendere nell’estremo spogliamento di ogni gloria a Gerusalemme, inchiodato alla croce e deposto nel sepolcro.

Il mistero dell’Incarnazione per chi, come lui, aveva da poco riscoperto Dio con gli occhi dell’islam, ossia vedendo in esso la Trascendenza assoluta, era qualcosa di inaudito, una meraviglia che dava quasi le vertigini. A Nazareth Charles ricordò una frase detta dall’abbé Huvelin in una sua predica: “Gesù a Nazareth ha talmente preso l’ultimo posto che nessuno ha potuto toglierglielo”, e ne comprese appieno il significato. Si innamorò di questo Gesù di Nazareth, Verbo di Dio incarnato, mite e umile di cuore, e scelse di non avere altro programma di vita se non quello di conformarsi sempre di più a lui, a lui solo, come leggiamo in una sua lettera all’amico Gabriel Tourdes: “Ho perduto il cuore per questo Gesù di Nazareth crocifisso millenovecento anni fa e passo la vita a cercare di imitarlo quanto può la mia debolezza”.

7. Monaco in Siria

Al ritorno dal viaggio in Terra Santa il cuore penitente di Charles era ormai rapito da un unico ideale: imitare il più possibile il mistero della *kénosi* del Verbo incarnato, lasciandosi consumare da un amore ardente e inestinguibile per la vita nascosta, umile e povera di Gesù di Nazareth. Capì che

⁴ Cfr. R. BAZIN, *Charles de Foucauld, esploratore del Marocco, eremita nel Sahara*, ed. Paoline, Milano 2005, p. 112.

avrebbe potuto realizzare questo sogno vivendo in monastero e fu così che nel Gennaio del 1890 entrò in quello trappista di Notre-Dame-des-Neiges, dove ricevette il nome di frère Marie-Albéric. Questo monastero aveva una fondazione in Siria, ad Akbès, e fu proprio qui che Charles, su sua esplicita richiesta, venne trasferito nel Giugno dello stesso 1890.

Si trovò così in un monastero estremamente povero, fondato dai trappisti francesi per avere un luogo di rifugio qualora fossero stati costretti a lasciare la Francia a causa delle soppressioni dei conventi dettate dal governo. Charles venne quindi a trovarsi in un Paese, la Siria, che faceva parte del grande impero ottomano, circondato quindi da gente di fede islamica. Tralasciando molti aspetti, seppure interessanti, del suo noviziato da trappista, prenderemo semplicemente in esame il suo rapporto con i musulmani in questo periodo.

In una lettera di risposta a suo cugino, il conte Louis de Foucauld, scrisse: “Vuoi sapere se sono in contatto con i musulmani: poco. Sono convinto che questo insieme di curdi, siriani, turchi e armeni potrebbe essere un popolo coraggioso, laborioso e onesto, se venisse istruito, governato e soprattutto convertito. Per il momento, sono sfruttati senza tregua, profondamente ignoranti e subiscono l’influsso negativo sui costumi da parte della religione musulmana: per loro la nostra religione è un covo di briganti. Tocca a noi costruire il futuro di questi popoli. Il futuro, l’unico vero futuro, è la vita eterna: questa vita non è che una breve preparazione dell’altra. La conversione di questi popoli dipende da Dio, da loro e da noi cristiani. Dio concede sempre in abbondanza la sua grazia ed essi sono liberi di accettare o meno la fede. La predicazione nei paesi musulmani è difficile, ma i missionari nel corso dei secoli hanno superato ben altre difficoltà. Tocca a noi essere i successori dei primi apostoli e degli evangelisti. La parola è una grande cosa, ma l’esempio, l’amore e la preghiera valgono mille volte di più. Diamo loro l’esempio di una vita perfetta, superiore e divina; amiamoli di quell’amore onnipotente che si fa amare; preghiamo per loro con cuore sufficientemente fervido, per attirare su di loro da Dio una sovrabbondanza di grazie e li convertiremo infallibilmente...”⁵.

Questo era il suo atteggiamento di fondo nei confronti dei musulmani e possiamo già notarvi quell’apertura e quel primato dell’esempio di vita sulla predicazione verbale che contraddistinguerà Charles anche in seguito. In Siria però assistette a un avvenimento che lo sconvolse profondamente: il drammatico massacro degli armeni del 1895, sul quale vale la pena di soffermarsi brevemente.

8. *Dalla parte degli armeni massacrati*

L’impero ottomano, di cui faceva parte anche la Siria, aveva riconosciuto la “nazione” armena con a capo il catholicos, concedendole una relativa autonomia: essa era in un regime di inferiorità, doveva pagare un tassa di sottomissione, ma poteva mantenere la propria religione. Nel corso dell’Ottocento però, gli armeni cominciarono a prendere coscienza della loro identità nazionale e a ribellarsi ai gravami fiscali imposti dall’impero ottomano: in questo “risveglio nazionalistico” è indubbiamente presente un influsso del pensiero europeo illuministico e romantico, giunto tra gli armeni attraverso i missionari cristiani. Le prime sollevazioni popolari contro le tasse ebbero luogo nel 1894 e furono soffocate nel sangue. In seguito il sultano Abdul Hamid II istigò e pagò i musulmani curdi delle montagne incitandoli alla “guerra santa” contro gli infedeli armeni. Le motivazioni dello sterminio, di natura prettamente politica ed economica, erano state rivestite, come spesso accade, di un maschera religiosa, con drammatiche conseguenze. Iniziarono così i massacri della minoranza cristiana armena, di cui Charles fu testimone in prima persona.

Nei mesi di Febbraio e Marzo del 1896 venne infatti minacciata anche la sua trappa, dove i monaci avevano offerto un rifugio a circa duecento persone, oltre agli orfani e agli operai che già vi alloggiavano. Il monastero venne assediato per tre giorni e tre notti da un migliaio di curdi musulmani, che reclamavano la consegna dei rifugiati. Il priore rifiutò e prese tempo, finché il console francese di Aleppo chiese la protezione del governo turco, il quale inviò a marce forzate duecento soldati: i curdi furono cacciati e il massacro fu evitato⁶.

⁵ Cfr. R. BAZIN, *Charles de Foucauld*, pp. 132-3.

⁶ Cfr. ANNUNZIATA DI GESU’, *Charles de Foucauld e l’islam*, pp. 75-85.

Questo fatto addolorò profondamente Charles: si rese conto di essere salvo, insieme gli altri monaci, solo perché francese, quindi grazie a una protezione concessa a loro per ragioni politiche, mentre i cristiani armeni autoctoni, sudditi dell'impero ottomano, erano completamente lasciati in balia degli aggressori, senza che alcuno si preoccupasse della loro sorte.

E' interessante quanto scrive al cognato Raymond de Blic: "Ti scrivo per chiederti un'offerta, non per noi, Dio ce ne guardi, perché non sarò mai abbastanza povero, ma per le vittime delle persecuzioni. Per ordine del sultano, hanno massacrato centoquarantamila cristiani da qualche mese... Nella città più vicina, a Marache, la guarnigione ha ucciso quattromilacinquecento cristiani in due giorni... Gli europei sono protetti dal governo turco, per cui noi siamo sicuri: hanno messo un picchetto di soldati alla nostra porta, per impedire che ci facciano il minimo male. E' doloroso stare così bene con quelli che sgozzano i nostri fratelli, sarebbe meglio soffrire con loro che essere protetti dai persecutori. E' vergognoso per l'Europa: con una parola avrebbe potuto impedire questi orrori, e non l'ha fatto. E' vero che il mondo ha conosciuto assai poco quel che succedeva qui, dal momento che il governo turco ha comprato la stampa, ha dato somme enormi a certi giornali, per non pubblicare altro che i dispacci da lui emanati. Ma i governanti sanno tutta la verità dalle ambasciate e dai consolati"⁷.

Charles avrebbe preferito morire insieme alla popolazione locale, massacrata perché cristiana, piuttosto che godere del privilegio di essere protetto in quanto francese: già questo fatto creò in lui un senso di disagio, che andò via via acuendosi per altre ragioni. Cominciava infatti a sentire il desiderio di qualcosa di ulteriore rispetto a quanto aveva trovato alla Trappa: voleva "scendere" ancora di più, condurre una vita ancora più povera, per conformarsi maggiormente all'estrema umiltà di Gesù. La Trappa è in assoluto uno degli Ordini monastici più austeri e rigorosi, ma a Charles non bastava, come testimonia questa sua lettera: "E' tutto molto pio, austero e veramente valido sotto tutti gli aspetti: e tuttavia non è tutta la povertà che vorrei e non è l'abiezione a cui ho pensato... I miei desideri, da questo lato, non si ritrovano soddisfatti"⁸.

9. Un nuovo desiderio

Charles cominciava infatti ad avvertire in sé un desiderio, che non vedrà mai realizzato durante la sua vita terrena, quello di fondare una piccola congregazione che visse in modo il più vicino possibile a quello di Gesù a Nazareth. Così espresse il suo progetto in una lettera del 4 Ottobre 1893: "Condurre, il più esattamente possibile, la vita di nostro Signore, vivendo unicamente del lavoro delle mani, senza accettare alcun dono, né spontaneo, né richiesto, e seguendo alla lettera tutti i suoi consigli, senza possedere nulla, dando a chiunque ne faccia domanda, non reclamando nulla e privandosi il più possibile; ... aggiungere al lavoro molta preghiera; ... formare solo piccoli gruppi; diffondersi soprattutto nei paesi infedeli o abbandonati e dove sarebbe così soave accrescer l'amore di Dio e i servitori di nostro Signore Gesù".

Nel 1896 provò a redigere una regola per quella che avrebbe dovuto essere la sua fondazione, ossia la comunità dei Piccoli Fratelli di Gesù, e la inviò all'abbé Huvelin per averne un parere: quest'ultimo la respinse in modo reciso, considerandola esageratamente austera. Le sue parole di commento furono: "Una regola impossibile, dove c'è tutto, fatta eccezione per la discrezione". Tuttavia Charles continuava ad avvertire in sé il desiderio di condurre una vita ancora più vicina a quella di Gesù a Nazareth, cosa che necessariamente comportava la sua uscita dall'Ordine. Non aveva ancora pronunciato i voti perpetui, quindi era il momento giusto per decidere se continuare la sua vita alla Trappa o se lasciarla per qualcosa di assolutamente nuovo. Dopo aver aperto con sincerità il suo cuore ai superiori, si rimise totalmente alla loro decisione, in spirito di abbandono alla volontà di Dio che egli credeva si sarebbe manifestata attraverso di loro. I superiori, resisi conto della solidità della sua interiore chiamata a una vita di particolare povertà e abiezione, espressero all'unanimità un voto favorevole alla sua uscita dall'Ordine, non senza dispiacere, perché tutti quelli che conobbero Charles, o meglio frère Marie-Albéric, alla Trappa, rimasero altamente edificati dalla sua condotta di

⁷ Cfr. ANNUNZIATA DI GESU', *Charles de Foucauld e l'islam*, p. 78.

⁸ Cfr. R. BAZIN, *Charles de Foucauld*, p. 142.

vita veramente santa ed esemplare, soprattutto dalla sua umiltà. La notizia della sua uscita fece addirittura piangere più di un vecchio monaco. Uno di loro, l'ex-priore di Notre-Dame di Akbès, scrisse: "Lasciandoci, mi ha causato la più grande sofferenza che abbia provato in vita mia".

Consigliarono così a Charles di recarsi in Oriente, perché lì cominciasse a vivere, da solo, secondo il suo ardente desiderio di imitare in tutto la povertà e l'abiezione di Gesù a Nazareth.

10. *In Terra Santa*

Iniziò così una nuova fase della vita di Charles: appena ottenuta la dispensa dai voti nel Gennaio 1897, si imbarcò per la Terra Santa, dove trascorse tre anni, vivendo da eremita presso il monastero della Clarisse di Nazareth prima e poi anche in quello di Gerusalemme. Il suo alloggio era una misera capanna nel giardino del monastero; il suo lavoro di domestico consisteva nella cura della sacrestia e in piccole commissioni come portare la posta; spesso le monache gli chiedevano di disegnare immagini sacre. Aveva perciò molto tempo libero che consacrava interamente alla preghiera, alla meditazione delle Sacre Scritture, all'adorazione eucaristica.

Charles era veramente felice, come leggiamo in questa sua lettera al cugino Louis de Foucauld del 12 Aprile 1897: "Il buon Dio mi ha fatto trovare qui, il più perfettamente possibile, quello che cercavo: povertà, solitudine, abiezione, lavoro umilissimo, oscurità completa, l'imitazione più perfetta possibile di quella che fu la vita di nostro Signore Gesù in questa stessa Nazareth. L'amore imita, l'amore vuole la conformità all'essere amato; tende a unire tutto, le anime negli stessi sentimenti, tutti i momenti dell'esistenza in un genere di vita identico: ecco perché sono qui. La Trappa mi faceva salire, mi faceva una vita di studio, una vita onorata. E' per questo che l'ho lasciata, e ho abbracciato qui l'esistenza umile e oscura del Dio operaio di Nazareth". Il suo desiderio sembrava aver trovato appagamento; in una lettera dell'Agosto 1897 scrisse: "la mia vocazione è *scendere*": a Nazareth poteva farlo sempre più, totalmente indisturbato.

Dei tre anni trascorsi in Terra Santa dobbiamo ricordare soprattutto un'intuizione che segnò profondamente Charles e che successivamente ebbe conseguenze decisive nella sua missione verso i musulmani: la meditazione sul mistero della Visitazione. In Maria che si reca da Elisabetta portando Gesù nascosto in sé, Charles vide il modello di una evangelizzazione silenziosa rivolta ai popoli che ancora non conoscevano il Cristo, ma che si sarebbero potuti aprire alla sua accoglienza. L'idea, a dire il vero, gli era già venuta nel monastero trappista di Akbès, ma fu durante il soggiorno in Terra Santa che la esplicitò in modo più ampio, con un preciso riferimento al fatto di portare tra i musulmani la presenza viva e reale di Gesù nel Santissimo Sacramento, perché fosse lui, più che il missionario, ad agire e a convertire a sé i cuori di quanti non ne avessero ancora sentito parlare.

Su consiglio della badessa del monastero di Gerusalemme, la clarissa Madre Elisabeth du Calvaire, Charles accettò di prepararsi all'ordinazione sacerdotale: in passato aveva respinto risolutamente questa proposta, perché aveva l'impressione che l'avrebbe fatto "salire" troppo in alto, mentre la sua vocazione, era una sola: scendere. Ora però cominciò a sentirsi attratto dall'idea di poter portare Gesù presente nel Santissimo Sacramento tra i popoli che ancora non lo conoscevano, di essere umile e silenzioso strumento della sua presenza per la loro conversione.

11. *"Prete libero" tra i musulmani: il ritorno in Africa*

Tornò quindi in Francia, dove completò gli studi di teologia e fu ordinato sacerdote il 9 Giugno 1901. Il 5 Settembre dello stesso anno partì per l'Algeria come "prete libero", inviato dalla sua diocesi ai musulmani del Sahara. Lo spirito con cui si lanciò in questa nuova avventura era proprio quello della Visitazione, come leggiamo in questa sua lettera: "Non mi è possibile praticare il precetto della carità fraterna senza consacrare la mia vita a fare tutto il bene possibile a questi fratelli di Gesù ai quali manca tutto perché manca loro Gesù. Se fossi al posto di questi infelici musulmani, che non conoscono Gesù, né il suo Sacro Cuore, né Maria nostra madre, né l'Eucaristia, né il seno della santa Chiesa, né i santi evangeli, né niente di quello che fa la nostra felicità quaggiù e tutta la nostra speranza lassù, e se conoscessi il mio triste stato, oh, come vorrei che si facesse tutto il possibile per tirarmi fuori! (...) Non credo di poter fare loro un bene maggiore che portar loro, come Maria nella casa di Giovanni, alla Visitazione, Gesù, bene dei beni, il santificatore supremo, Gesù che sarà

sempre presente tra loro nel tabernacolo, e spero nell'ostensorio, Gesù che si offre ogni giorno sull'altare per la loro conversione; Gesù che li benedice ogni giorno: ecco il bene dei beni, il nostro tutto, Gesù. Nello stesso tempo, pur tacendo, si farebbe conoscere ai nostri fratelli ignoranti non con la parola, ma con l'esempio e soprattutto con l'universale carità, quella che è la nostra fede, quello che è lo spirito cristiano, quello che è il Cuore di Gesù"⁹.

La prima tappa della sua permanenza nel Sahara fu Beni Abbès, un'oasi algerina del sud oranese, al confine con il Marocco, dove Charles costruì, con l'aiuto di alcuni militari francesi, un piccolo monastero di clausura. Il programma di vita per sé e per gli eventuali confratelli che avessero scelto di aggregarsi a lui era questo: "Vivere in una clausura stretta, nella penitenza e adorazione del Santissimo Sacramento, non uscendo dal loro recinto, senza predicare, ma dando ospitalità a chiunque venga, buono o cattivo, amico o nemico, musulmano o cristiano. E' l'evangelizzazione, non con la parola, ma con la presenza del Santissimo Sacramento, l'offerta del divino Sacrificio, la preghiera, la penitenza, la pratica delle virtù evangeliche, la carità, una carità fraterna e universale che divide fino all'ultimo boccone di pane con ogni povero, ogni ospite, ogni sconosciuto che si presenti, e ricevendo ogni umano come un fratello amatissimo"¹⁰.

Il sogno di Charles a Beni Abbès era quello di fondare un piccolo monastero che fosse una vera casa di fraternità aperta a tutti, sul modello delle *zawiya* islamiche conosciute durante il viaggio di esplorazione in Marocco. In una lettera del 7 Gennaio 1902 alla cugina Marie de Bondy scrisse infatti: "Voglio abituare tutti gli abitanti, cristiani, musulmani ed ebrei e idolatri a guardarmi come il loro fratello – il *fratello universale*... Cominciano a chiamare la casa "la fraternità" (la *hiwâ* in arabo), e questo mi è caro".

Charles a Beni Abbès si trovò ad essere l'unico sacerdote nel raggio di 400 Km. e si prefisse il compito di far da cappellano militare ai soldati francesi lì presenti, testimoniare il vangelo tra le popolazioni indigene e vivere in uno stile di umile e fraterna ospitalità nei confronti di tutti. Operò soprattutto in tre direzioni: darsi da fare per l'abolizione della schiavitù, svolgere il suo ministero sacerdotale presso i soldati e gli indigeni, dedicarsi allo studio scientifico della lingua locale. Era contemporaneamente monaco e missionario, anche se egli si sentiva decisamente più legato alla vocazione monastica, come leggiamo in questa sua lettera alla cugina Marie de Bondy del 30 Marzo 1903: "Sono venuto a stare qui a Beni Abbès, sui confini del Marocco, con la recondita intenzione di fare tutto il possibile per farvi penetrare l'evangelo – senza cessare di essere un monaco silenzioso e contemplativo, poiché questa è la mia vocazione – non con l'andare a predicare come i primi e santi discepoli di san Francesco, il che non fa parte della mia vocazione e non mi sembra il modo per far conoscere e amare Gesù, ma sforzandomi, dopo aver fondato un insediamento di poveri religiosi adoratori del Santissimo Sacramento, a Beni Abbès, di fondarne altri sempre più vicini al Marocco: preparando alla lunga tutto ciò attraverso le relazioni instaurate qui con i marocchini, preparandoli ad accettarmi presso di loro offrendo ad essi la mia fraterna ospitalità".

12. Tra i tuareg, nel cuore del deserto del Sahara

Charles aveva dunque scelto di stabilirsi a Beni Abbès con la segreta speranza di potere gradualmente avvicinarsi al Marocco, il Paese che aveva esplorato da giovane e che l'aveva tanto affascinato. Avrebbe voluto tornarci da sacerdote per portarvi il vangelo e la presenza di Gesù nel Santissimo Sacramento, ma si rese conto che questo suo sogno era veramente irrealizzabile: le autorità militari non gli accordavano il permesso. Dopo neanche tre anni trascorsi a Beni Abbès cominciò quindi a pensare di scendere nel Sahara più profondo, quello berbero, e di stabilirsi nell'altopiano dell'Hoggar, popolato dalle tribù nomadi dei tuareg, le quali a suo avviso erano più predisposte di

⁹ Cfr. ANNUNZIATA DI GESU', *Charles de Foucauld e l'islam*, pp.94-95.

¹⁰ ANNUNZIATA DI GESU', *Charles de Foucauld e l'islam*, p. 96, n.42. Cfr. anche la bella lettera del 14 Agosto 1901 a Henry de Castries citata in CHARLES DE FOUCAULD, *Solo con Dio in compagnia dei fratelli. Itinerario spirituale dagli scritti*, ed. Paoline, Milano 2002, p. 245: "Sono appena stato ordinato sacerdote e sto facendo le pratiche necessarie per andare nel Sahara a continuare 'la vita nascosta di Gesù a Nazareth', non per predicare, ma per vivere nella solitudine, nella povertà, nell'umile lavoro di Gesù, cercando al tempo stesso di fare del bene alle anime, non con la parola, ma con la preghiera, l'offerta del Santissimo Sacrificio, la penitenza, la pratica della carità".

quelle arabe all'accoglienza del messaggio cristiano. Così esprimeva i suoi desideri in una lettera a Padre Guérin, il prefetto apostolico del Sahara: "Il Marocco non si apre. Non posso far meglio per la salvezza delle anime che è la nostra vita quaggiù, come fu la vita di Gesù 'salvatore', che andare a portare altrove, a quanti è possibile, la semenza della divina dottrina – senza predicare, ma conversando – e soprattutto andare a preparare, cominciare l'evangelizzazione dei tuareg, stabilendomi con loro, apprendendo la loro lingua, traducendo il santo evangelo, mettendomi in relazioni il più possibile amichevoli con loro"¹¹.

Si trattava ancora una volta di una missione molto pericolosa ed egli ne era ben consapevole: prima della partenza volle redigere il testamento, perché sapeva di poter morire o sgozzato o di fame, in caso di carestia. Tuttavia il desiderio di portare una semplice testimonianza di vita cristiana tra gente che non conosceva ancora Gesù gli fece superare ogni paura e nel 1904 scese nell'Hoggar e si stabilì fra i tuareg a Tamanrasset. Essi erano fieri principi del deserto, cavalieri, razziatori, guerrieri e perfino poeti, che avevano resistito strenuamente ad ogni penetrazione europea, in particolare ai francesi. Si consideravano un popolo molto raffinato e civilizzato e disprezzavano i francesi ritenendoli barbari e selvaggi, come tutti gli europei.

Diversamente rispetto al periodo trascorso a Beni Abbès, dove aveva fondato un piccolo monastero di clausura, Charles scelse di vivere tra i tuareg dell'Hoggar assumendo in tutto il loro stile di vita, assimilandosi a loro, divenendo uno di loro. L'unica differenza sarebbe consistita nella sua volontà di viaggiare sempre disarmato, nonostante i rischi che questo ovviamente poteva comportare. Il recinto della clausura si sarebbe così allargato agli orizzonti del deserto, tanto che Charles parlava di una "clausura senza mura". L'obiettivo della sua presenza a Tamanrasset era quello di "fraternizzare" con i tuareg, fare cioè cadere ogni loro diffidenza, smontare i loro pregiudizi, dimostrando in modo molto concreto che egli, da cristiano, non voleva fare altro che amarli.

Questa non era ancora l'evangelizzazione propriamente detta, bensì un lavoro preparatorio, che avrebbe permesso ad altri, in un secondo tempo, di dare inizio alla predicazione del vangelo. Charles ne era consapevole e sapeva che molto probabilmente non avrebbe mai visto i frutti della sua fatica, per lo meno durante la sua vita terrena, e così infatti avvenne. Tuttavia, paragonando la sua missione al lavoro agricolo, era lieto di potersi dedicare alla fatica di chi dissoda un terreno, perché altri in seguito possano seminare e altri ancora mietere. A titolo di esempio, possiamo citare questa lettera a Henry de Castries del 28 Ottobre 1905: "Sapete cosa voglio fare con i tuareg: familiarizzare con loro, farmeli amici, far cadere a poco a poco quel muro di pregiudizi, di ombra, di diffidenza, di ignoranza che li separa da noi... Non è un lavoro di un giorno; io inizio a dissodare, gli altri che verranno dopo di me faranno il resto"¹².

13. Fraternizzare

L'apostolato di Charles fra i tuareg si può riassumere in una sola parola: fraternizzare. Il suo ideale era quello di vivere da "fratello universale", offrendo così una testimonianza di carità evangelica. In francese egli adoperava il termine *apprivoiser*, che significa "ammansire, addomesticare, creare legami di amicizia". L'annuncio esplicito del vangelo e dei dogmi della fede cristiana sarebbe venuto solo dopo questa fase preparatoria indispensabile. Charles ne era lucidamente consapevole, come scrisse alla cugina Marie de Bondy il 16 Dicembre 1905: "Desiderate sapere cosa posso fare per gli indigeni: non bisogna parlare loro direttamente di Nostro Signore: significherebbe farli fuggire. Bisogna metterli a loro agio, fare piccoli favori, dare buoni consigli, stringere legami di amicizia, esortarli discretamente a seguire la *religione naturale*, dimostrare loro che i cristiani li amano... Qui come a Beni Abbès, come nelle regioni intermedie, per il momento c'è solo questo da fare *in linea di massima*: se poi si incontra qualche anima ben disposta, ci si può spingere oltre"¹³.

Per avere un'idea di quale fosse il suo stile di vita nei confronti dei tuareg, è molto interessante mettersi in ascolto di persone che conobbero Charles e vissero per qualche tempo accanto a lui nel

¹¹ Cfr. ANNUNZIATA DI GESÙ', *Charles de Foucauld e l'islam*, p. 111.

¹² CHARLES DE FOUCAULD, *Solo con Dio in compagnia dei fratelli*, p. 326.

¹³ CHARLES DE FOUCAULD, *Solo con Dio in compagnia dei fratelli*, p. 328.

deserto, come l'ufficiale medico Robert Hérisson, inviato nell'Hoggar per una missione medica tra i tuareg. Il suo colonnello gli suggerì di recarsi dall'eremita di Tamanrasset per ricevere da lui istruzioni su come rapportarsi ai tuareg. Tra i consigli ricevuti da Charles egli ricorda questi: "Essere umani, caritatevoli e sempre allegri. Occorre sempre sorridere, anche solo per dire le cose più semplici. Io, come può vedere, sorrido sempre, facendo vedere i miei denti guasti. Il sorriso mette il buon umore nel vicino, nell'interlocutore; ravvicina gli uomini, permettendo loro di capirsi e a volte ravviva un carattere ombroso: è una forma di carità. Quando si troverà tra i tuareg, dovrà sempre sorridere"¹⁴.

Fraternizzare, per Charles, significava declinare l'attenzione all'altro in una serie di minuscoli dettagli estremamente concreti attraverso i quali traspariva la bontà, come fare dono di aghi da cucito, spille di sicurezza o fiammiferi, che per i tuareg erano veri tesori. Charles non si vergognò di imparare a lavorare a maglia, per insegnare loro a confezionarsi gli abiti da soli. Non predicava con la parola, ma cercava di non perdere nessuna occasione per dimostrare ai tuareg che li amava.

Fraternizzare significava anche per Charles non imporre nulla dall'alto, alla maniera di un conquistatore, ma scendere al livello dell'altro e partire dal suo mondo, per dialogare faccia a faccia con lui. Questo comportava necessariamente l'apprendimento della lingua tuareg, opera a cui Charles si dedicò con tutte le forze, traducendo i quattro vangeli, raccogliendo le poesie e i proverbi tuareg, che altrimenti sarebbero andati persi, essendo la loro una cultura essenzialmente orale, e infine compilando un dizionario francese-tuareg, lavoro immenso che riuscì a portare a termine proprio pochi giorni prima della sua morte. Si trattava di un vero e proprio "apostolato dello studio".

13. Una vita totalmente donata

Durante la sua vita terrena Charles non ebbe la consolazione di vedere alcun frutto della sua faticosa e paziente opera: non si aggregò a lui nessun confratello di quella congregazione che avrebbe tanto desiderato vedere nascere. Non ebbe nemmeno la gioia di assistere a molte conversioni tra i musulmani, che tuttavia lo amavano sinceramente e più di una volta lo salvarono dalla morte, in situazioni particolarmente critiche, come quando si ammalò gravemente tra la fine del 1907 e l'inizio del 1908. Spesso fu costretto a non poter nemmeno celebrare la Messa, perché totalmente solo. Era veramente nel deserto, non solo geografico, ma soprattutto interiore, eppure perseverò sino alla fine nell'opera iniziata, animato da un unico desiderio, che egli esprimeva con una frase di Bossuet: "esalarsi davanti a Dio in pura perdita di sé".

Questo dono totale della sua vita si consumò il 1° dicembre 1916, quando venne assassinato da una banda di razziatori tuareg ribelli ai francesi. Charles portava così a compimento il suo desiderio di conformarsi in tutto a Gesù umile, povero e crocifisso per amore degli uomini. Aveva cercato di imitarlo nella vita ed ebbe la grazia di imitarlo anche nella morte. Gesù era il centro unificante della sua vita: alla sua presenza, ai piedi del tabernacolo, aveva trascorso ore e ore di silenziosa adorazione.

Nel percorso spirituale della sua vita era arrivato a Gesù, o meglio a riscoprire Gesù, grazie all'incontro con i musulmani. Erano stati loro, con l'esempio della loro fede nel "Dio più grande", che adoravano prosternandosi cinque volte al giorno, a risvegliare in lui la fede dell'infanzia.

Tornato a Gesù, Charles ebbe la certezza di aver trovato un tesoro di incommensurabile valore: volle dunque contraccambiare i musulmani che gli avevano permesso di scoprirlo, tornando da loro per condividere con loro la ricchezza che aveva incontrato. Per questo, pur essendo fermamente convinto della superiorità della religione cristiana rispetto a quella musulmana, non fu mai animato da uno 'spirito di conquista', che sarebbe stato anche comprensibile in quegli anni in cui la Francia stava colonizzando l'Africa nord-occidentale. Volle ricambiare i musulmani del dono ricevuto offrendo in modo discreto e umile l'esempio della sua vita modellata su quella di Gesù, perché anche loro potessero avvicinarsi a lui, conoscerlo e amarlo.

14. Una sura del Corano che alimenta la speranza

¹⁴ Cfr. R. BAZIN, *Charles de Foucauld, esploratore del Marocco, eremita nel Sahara*, p. 407.

Concludiamo allora leggendo una sura del Corano (5,82), che ci pare particolarmente adatta a ricordare frère Charles de Jésus, quello che i tuareg chiamavano “il marabutto cristiano”:

Troverai che i più cordialmente vicini a coloro che credono sono quelli che dicono: “Siamo cristiani!”. Questo avviene perché fra di loro vi sono preti e monaci ed essi non sono superbi.

Eleviamo perciò una preghiera al Dio di Abramo, il “Dio più grande”, il Trascendente, che supera ogni nostra divisione:

Fa', o Signore, che siano sempre più numerosi i cristiani che vivono come Charles, conformandosi in tutto a Gesù mite e umile di cuore.

Fa', o Signore, che siano sempre più numerosi i musulmani che credono alla verità racchiusa in questa sura del Corano.

Allora il sacrificio della vita di Charles, dei monaci di Tibhirine, di Pierre Claverie, di don Andrea Santoro, di Mons. Luigi Padovese e di tanti altri martiri del dialogo tra cristiani e musulmani non sarà stato vano e un giorno porterà molto frutto. E così sia!

Piccola bibliografia essenziale:

RENÉ BAZIN, *Charles de Foucauld, esploratore del Marocco, eremita del Sahara*, ed. Paoline, Milano 2005.

CHARLES DE FOUCAULD, *Solo con Dio in compagnia dei fratelli. Itinerario spirituale dagli scritti*, ed. Paoline, Milano 2002.

PICCOLA SORELLA ANNUNZIATA DI GESÙ, *Charles de Foucauld e l'islam*, ed. Qiqajon, Magnano 2005.

CHARLES DE FOUCAULD, *Insegnaci a pregare. Meditazioni sui salmi*, cur. Marcello Fidanzio, ed. Centro Ambrosiano, Milano 2003.

MAYEUL de DREUILLE E LA SUA ANALISI COMPARATIVA TRA LA RB E LE TRADIZIONI ASCETICHE NON CRISTIANE: LA PREGHIERA.¹

L'autore

Nel III secolo della nostra era, Clemente Alessandrino segnalava la presenza di asceti indù e buddisti nella città di Alessandria. Tuttavia, i monaci delle diverse religioni si sono veramente incontrati solo nel nostro secolo, quando il monachesimo cristiano li ha trovati in Asia e le religioni orientali si sono sparse in Occidente. Anche l'interesse per i fondatori del monachesimo cristiano si è rinnovato recentemente, con nuove pubblicazioni dei loro scritti.

Durante i suoi anni di formazione monastica, Mayeul de Dreuille, monaco dell'abbazia francese La Pierre-qui-vire, aveva prestato loro poca attenzione; ma nel 1954 era stato mandato in Madagascar per partecipare alla fondazione di un monastero. Là si è accorto che i giovani fratelli erano più a loro agio nello stile dei Padri del IV secolo, piuttosto che nella letteratura dell'Occidente moderno. Con i novizi malgasci ha dunque riscoperto i Padri del deserto, Cassiano, Pacomio e i loro contemporanei. A quell'epoca anche il suo confratello, Padre Adalberto de Vogüé, cominciava a pubblicare le sue ricerche sulla regola di san Benedetto. Poiché egli stesso doveva insegnarla, da quel momento ha preso grande interesse al suo lavoro ed egli gliene fece sempre parte.

Dal 1965 al 1977 andò anche in India, per partecipare alla formazione dei giovani benedettini di diversi monasteri. Questo lungo soggiorno fu per lui la scoperta di una cultura ricchissima, con forme di monachesimo più volte millenari. A poco a poco imparò a conoscerli con la lettura dei loro testi essenziali, ma soprattutto attraverso i contatti con monaci e laici indù, buddisti e musulmani, dei villaggi e delle università. In seguito visitò lungamente, in India e nello Sri Lanka, moschee, ashrams, templi indù e buddisti, poi anche monasteri tibetani, ponendo domande e annodando amicizie.

Durante questo periodo in India, collaborò col Segretariato per l'Aiuto tra i Monasteri (AIM), dove era stato incaricato di visitare i monasteri dell'Asia e dell'Africa, poi quasi tutti quelli dell'Europa dell'Ovest e dell'America del Nord, per creare tra loro legami di aiuto reciproco. Questo lavoro gli diede l'occasione di confrontare le sue esperienze con quelle dei monaci e delle monache dei tre continenti. Dopo l'India, aiutò per cinque anni un monastero africano lasciato con pena per venire a Roma nel 1988. Ma la "Città eterna", visitata di persona in tutti gli orizzonti, gli permise di conservare i contatti precedenti.

Dappertutto si pongono questioni simili: monaci e monache di tutte le razze e religioni sentono tra loro una parentela profonda. Che cosa hanno in comune? Che cosa apporta o richiede il cristianesimo? E, tra gli ordini religiosi, qual è la specificità di san Benedetto? Questo è stato il senso delle sue ricerche.

Il loro risultato è stato concepito come una trilogia, di cui le prime due parti – inizialmente destinate ai monasteri dell'India – furono pubblicate in inglese. Esse concernono la storia dei monachesimi in Asia e in Occidente, e poi una presentazione dei fondatori del monachesimo cristiano. Il terzo oggetto di quest'opera mette a confronto la regola di san Benedetto con le tradizioni ascetiche dell'Asia e con quelle che l'hanno preceduta in Occidente.

Questo libro è il frutto di un'esperienza maturata con la riflessione, nel silenzio della giungla e nel contatto con giovani da educare.

L'opera è divisa in due parti: la prima studia in particolare il Prologo e i sette primi capitoli della Regola che formano la sua parte dottrinale; la seconda riguarda la vita nel monastero, descritta nel

¹ Il presente lavoro si rifà in gran parte al volume di M. DE DREUILLE O.S.B., *La règle de Saint Benoît et les traditions ascétiques de l'Asie à l'Occident*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, 2000,

resto dei capitoli. Questi sono raggruppati per temi, pur cercando di seguire l'ordine in cui li pone san Benedetto.

INTRODUZIONE

"Nel dialogo interreligioso ognuno dei partecipanti si esprime di fatto secondo un determinato senso di Dio; implicitamente rivolge all'altro la domanda: qual è il tuo Dio? Il cristiano non può ascoltare e comprendere l'altro senza rivolgere a se stesso questa domanda. La teologia cristiana è più che un discorso su Dio: è parlare di Dio con linguaggio umano così come il 'Logos' incarnato lo fa conoscere (cf. Gv 1,18; 17,3). Nel dialogo interreligioso, più che in ogni altra relazione interpersonale, è implicata la relazione di ogni persona con il Dio vivente.

Qui appare l'importanza della preghiera nel dialogo interreligioso: "L'uomo è alla ricerca di Dio. (...) Tutte le religioni testimoniano questa essenziale ricerca". Pertanto la preghiera, come relazione viva e personale con Dio, è l'atto stesso della virtù della religione e trova espressione in tutte le religioni. Il cristiano sa che Dio "chiama incessantemente ogni persona al misterioso incontro della preghiera" Se Dio non può essere meglio conosciuto che quando egli stesso prende l'iniziativa di rivelarsi, la preghiera appare come assolutamente necessaria, perché mette l'uomo in condizione di ricevere la grazia della rivelazione. Così, nella ricerca comune della verità che deve motivare il dialogo interreligioso, "vi è sinergia tra la preghiera e il dialogo. (...) Se da una parte la preghiera è la condizione per il dialogo, dall'altra essa ne diventa, in forma sempre più matura, il frutto" Nella misura in cui il cristiano vive il dialogo in stato di preghiera, è docile alla mozione dello Spirito che opera nel cuore dei due interlocutori. Allora il dialogo diventa più che uno scambio: diventa incontro.

Nel dialogo interreligioso, la domanda che unisce la riflessione e l'incontro è una sola: Che cos'è la preghiera? E la definizione che io cristiano ne do può essere accettata ipso facto da un uomo di un altro credo religioso? E la preghiera non presuppone comunque altre esperienze come il silenzio, la solitudine, il Libro, la meditazione, il tempo, i gesti? Pregare insieme vuol dire pregare solo nello stesso luogo secondo il proprio vissuto o riuscire a trovare una modalità comunione che è davvero "pregare insieme"? Apparentemente, il de Dreuille non dà una risposta precisa a questi interrogativi, ma il comparare le varie realtà religiose porta a scoprire i punti di vicinanza da cui solo è possibile inventare una cammino comune verso la realtà più vera di ogni uomo: la sua ricerca di Assoluto.

IL DOMINIO DELLE PAROLE E DEI PENSIERI: presupposto per una preghiera sincera.

Il silenzio e il dominio dei pensieri sono delle osservanze monastiche che si trovano, con diverse varianti, nella maggior parte delle religioni e che sono per tutte la condizione prima e il risultato poi della preghiera. Questo fondo comune e queste differenze fanno percepire il valore del dominio della lingua e dei pensieri per la ricerca spirituale, pur distinguendo le vie proprie di ciascuna religione.

IL SILENZIO NEL MONACHESIMO INDÙ

I testi antichi, come pure le pratiche attuali, dimostrano che il silenzio ha una parte importante nella vita del monaco indù. Il dominio delle parole fa parte dell'ascesi richiesta al novizio, insieme al digiuno e al ritiro dal mondo.² In *Rig Veda*³, il monaco è chiamato *muni*, il silenzioso⁴, e il silenzio è una delle perfezioni della tappa finale nella vita di asceta errante.

² Cf. *Chandoya Up.*, 8, 5.

³ Uno dei quattro VEDA, testi sacri dell'induismo.

⁴ *Rig Veda*, X, 36.

Egli deve sopportare le ingiurie senza rispondere e reprimere l'ira, non mettendo le sue delizie che nella presenza del divino e nel desiderio di unione con lui, mediante la liberazione finale. Lo scopo di questa disciplina è dunque anzitutto quello di evitare un linguaggio sconveniente, come la collera e la menzogna, che trascinerebbero l'uomo verso il mondo delle illusioni, ma la ragione ultima del silenzio è la ricerca della Verità, ossia la presenza divina nascosta dietro l'apparenza delle cose.

Né con la parola, né col pensiero si può raggiungere,
Né con lo sguardo,
Come dunque egli si lascia percepire
Se non dicendo «Egli è».⁵

Questo *Egli è* non è una parola semplicemente pronunciata con le labbra, è l'esperienza, la *realizzazione* del contatto col divino nel più profondo dell'essere. Il veicolo per discendere nel grande silenzio interiore è generalmente la ripetizione di un *mantra*, dei quali il più celebre è la sillaba *Aum*, nome divino, riassunto di tutti i suoni. E' quello che permette di raggiungere *sull'altra riva* la caverna o loto del cuore, sede della divinità.⁶

IL SILENZIO NEL MONACHESIMO BUDDISTA

Il dominio della parola fa parte delle dieci regole di buona condotta esigite dal monaco buddista fin dalla sua entrata in monastero: il monaco promette anche di evitare la violenza verso gli altri, in pensieri, parole e azioni, specialmente con la menzogna e l'inganno. Tutto questo fa parte della custodia dei sensi, che impedisce al corpo di prendersi i suoi comodi e permette di evitare ciò che è contrario alla castità.⁷

Tale dominio di sé non è soltanto una questione di convenienza, esso mira prima di tutto allo sviluppo della ricerca spirituale, procurandole un ambiente favorevole; il monaco buddista come l'indù, cerca nella sua meditazione di controllare i propri pensieri per oltrepassare il sensibile. Ma il suo acuto senso di appartenere a una comunità gli fa ricercare anzitutto la solitudine interiore. Si tratta di pacificare lo spirito e il corpo con uno stretto controllo dei pensieri, per oltrepassare la riflessione intellettuale ed entrare in silenzioso contatto con la realtà profonda soggiacente in ogni essere. Con diversi metodi, che spesso implicano la recita di un *mantra*, si concentra l'attenzione sopra un campo sempre più ristretto, che infine sparisce per lasciar posto al *Nirvana*, il *Vuoto*, il non-qualificato, realtà suprema, oceano di pace, in cui l'uomo desidera immergersi per un'eternità beata. E' questo il frutto supremo del silenzio.

Induismo e buddismo hanno dunque molti punti in comune nel loro atteggiamento nei riguardi del silenzio. Essi considerano anzitutto il dominio della lingua come parte indispensabile dell'ascesi per dominare le passioni e fuggire l'attrattiva dei beni illusorî di questo mondo, che impedisce di attaccarsi all'essenziale. Inoltre il silenzio fornisce l'atmosfera propizia alla ricerca spirituale e all'acquisto della saggezza. Infine la concentrazione, spesso favorita dalla recita di un *mantra*, si acquista col dominio del pensiero, sorpassandolo poi per raggiungere l'Assoluto e stabilirsi nella sua pace.

In queste due religioni, esistono gruppi molto diversi; si può dire tuttavia che nell'induismo il silenzio è considerato in modo piuttosto individuale e che un buon numero di asceti fervorosi fanno il voto di silenzio per periodi più o meno lunghi.

La linea di ricerca dei monaci buddisti è più comunitaria; la loro meditazione è spesso preparata da una salmodia corale ed essi considerano l'atmosfera di pace e di ordine nel monastero come un elemento importante della ricerca spirituale.

⁵ *Katha Up.*, III, tradotto da R. PANIKKAR, *The Vedic Experience*, e L. RENOU, *Katha Upanishad*, éd. Adrien Maisonneuve, 1943; vedere anche *Bhagavad Gita* VI, 8-15.

⁶ Cf. *Maitri Up.*, VI, 28, éd. Adrien Maisonneuve, XV, 1952.

⁷ Cf. *Vinaya* I, 56s.

PREGHIERA SILENZIOSA NELL'ANTICO EGITTO

Prima di passare al monachesimo cristiano, è bene notare che nel paese ove esso ebbe inizio, l'Egitto, parecchi secoli prima dell'era cristiana, delle persone avevano l'abitudine di andare a passare alcuni giorni nelle grotte del deserto presso Tebe. Venivano nella solitudine *per vedere Amon* o la dea Méret Seger, *che ama il silenzio*. Questa usanza era radicata in tutta la tradizione, tanto che gli anziani contadini invitavano la gente alla preghiera silenziosa che parte dal cuore:

Non moltiplicare le parole,
custodisci il silenzio se vuoi essere felice,
non far risuonare la tua voce nella pacifica dimora di Dio,
egli ha in orrore le grida.
Quando tu hai pregato con un cuore amante,
di cui sono nascoste tutte le parole,
egli ti accorda il tuo necessario
ascolta ciò che tu hai detto,
riceve anche la tua offerta.⁸

Questa tradizione di ritiro silenzioso è continuata attraverso le età. Secondo la testimonianza di Filone, anche dei giudei la praticavano vicino ad Alessandria verso l'inizio dell'era cristiana. Lasciato il mondo, essi cercano con fervore la solitudine... mossi da un desiderio appassionato della vita eterna e beata,⁹ restando solitari nelle loro celle, meditano la Scrittura

affinché il loro pensiero si applichi costantemente a Dio...
Così durante la settimana vivono ciascuno separato dagli altri
nel proprio eremitaggio...senza oltrepassare la soglia,
senza neppure guardare dalla finestra.¹⁰

Il sabato si riuniscono per pregare insieme. Quindi i primi monaci cristiani d'Egitto, ritirandosi nel deserto per pregare, non faranno niente di straordinario per i loro contemporanei. Tuttavia essi, per farlo, avevano delle ragioni particolari.

IL SILENZIO NEL MONACHESIMO CRISTIANO prima di s. Benedetto

La nascita e l'infanzia di Gesù sono circondate di silenzio.

Nei discepoli di Gesù, la preghiera silenziosa ci è presentata come nutrita dalla sua parola e dai suoi esempi.

S. Paolo prepara la sua missione con un ritiro di tre anni nel deserto d'Arabia (Ga 1, 17-18). Quando i primi monaci cristiani, chiamati "Padri del deserto" si ritirarono nel deserto, il loro desiderio era di liberarsi dalle noie del mondo per praticare alla lettera la consegna evangelica di *pregare senza posa*. S. Arsenio, con la sua massima «Fuggi, taci, pratica la solitudine», è un esempio tipico di questo procedimento.¹¹ Nella vita di s. Antonio, il padre dei monaci, si legge pure che egli poteva contemporaneamente pregare di continuo e lavorare tutta la giornata, perché era attentissimo alla parola di Dio, letta ogni domenica alla messa, e la sua memoria gli sostituiva i libri.¹² A suo esempio, i Padri del deserto temevano la libertà di parola come un nemico mortale.

⁸ *Papyrus du Caire*, IV, 1, 2, citato in *Hermès* 4, p. 17.

⁹ FILONE, *Traité de la vie contemplative*, 24, 13, éd. Maisonneuve, 1960.

¹⁰ FILONE, *ibid.*, 26, 30.

¹¹ *Apoftegmi*, Arsenio 2.

¹² ATANASIO, VA 1.

Ma i Padri del deserto, rivolgendosi generalmente agli eremiti, sottolineavano soprattutto la necessità di controllare i pensieri, poiché la sorgente di ogni malizia è di lasciarsi andare nei pensieri.

Proprio in questo grande combattimento, che conduce al silenzio interiore, i Padri del deserto si sono resi illustri. Ricordiamo soltanto che, per essi, lo scopo della loro ricerca è l'unione con Dio, e il grande mezzo è fornito dalla preghiera nutrita dalla Scrittura.

Così, la Scrittura, continuamente meditata nel silenzio, apre al timore di Dio, come l'acqua che cade goccia a goccia fora la pietra.¹³

Alla fine del terzo secolo, iniziano le esperienze di vita cenobitica intorno a grandi figure di padri spirituali. Possiamo prendere come esempio S. Pacomio. Le sue *Regole* si occupano soprattutto delle relazioni comunitarie e dell'ideale che le governa. Uno dei primi insegnamenti riguardava il controllo dei pensieri. Quando i fratelli andavano dalla casa alla chiesa, o dal refettorio al lavoro, dovevano *meditare qualcosa delle Scritture*. La stessa cosa era per chi suonava la campana (o la trombetta) o faceva delle distribuzioni ai fratelli.¹⁴

Le *Regole* indicano anche i luoghi e i tempi in cui il silenzio è particolarmente necessario, cioè durante l'Ufficio, i pasti, la notte, gli spostamenti, il lavoro comune e tutti i luoghi dove la comunità è riunita.¹⁵

E' importante rilevare che il motivo di osservare il silenzio, ripetuto continuamente, è la necessità che il monaco *mediti o reciti alcuni passi delle Scritture*.

La Scrittura così appresa e recitata, da soli o in parecchi, si trasformava quasi naturalmente in contemplazione silenziosa. La parola di Dio diventa così fonte di conforto e di azione; uno dei ruoli principali dei superiori e degli ufficiali sarà dunque di *rivolgere ai fratelli la parola di Dio attraverso le sacre Scritture*.¹⁶ Per Pacomio, il dominio dei pensieri e della lingua conduce a un silenzio che è pieno della memoria della Scrittura. La riflessione sulla parola di Dio si prolunga in contemplazione silenziosa, ma anche in parole che trasmettono la grazia e il perdono di Dio. Così si costruisce la relazione d'amore che unisce la comunità (*Koinonia*) e conduce a Dio.

La regola di s. Agostino fa poche allusioni al silenzio; lo raccomanda durante i pasti per facilitare l'audizione della lettura, come pure durante il lavoro. Le chiacchiere e la mormorazione sono condannate, ma quando è necessario il monaco deve parlare, sia per il lavoro, sia per il bene della sua anima o per quello dei suoi fratelli, in particolare per la correzione fraterna.¹⁷ Il vero silenzio del cristiano è abitato dalla parola di Dio: s. Agostino mostra nei suoi commenti sulla Scrittura come questa nutre l'anima del cristiano e trasforma il suo cuore a immagine di Cristo. Per questo, occorre fare a poco a poco silenzio in se stessi per giungere fino al *tabernacolo* interiore, al *santuario di Dio*.

Dunque, per s. Agostino, Dio è ineffabile, ma la preghiera, gl'istanti sublimi di silenzioso contatto con lui, si risolvono in giubilo. Aldilà delle parole, c'è la gioia dell'Alleluia eterno.¹⁸

CASSIANO

¹³ *Apoftegmi*, Poemen 183. Ricordiamo che per i Padri il «timore di Dio» significa un amore rispettoso.

¹⁴ PACOMIO, *Praecepta*, 3; 6; 28; 59; 36-37. La stessa cosa valeva per gli spostamenti in comune, quando i fratelli uscivano in gruppo per accogliere qualcuno o per andare al lavoro: «Un giorno, mentre erano in cammino per ritornare alla barca, carichi di canapa, seguendo il nostro padre e recitando le sacre Scritture, il nostro padre Pacomio, a metà strada, guardò il cielo ed ebbe grandi rivelazioni. Depose il carico di canapa insieme ai fratelli, che stettero in piedi e pregarono», *VC Bo* 138; 202.

¹⁵ PACOMIO, *Praecepta*, 8; 121 (Ufficio); 31; 33 (pasti); 88; 94 (notte); 34 (spostamenti); 68; 94; 116 (lavoro); 56; 88, e *Praecepta et Instituta*, 18 (luoghi di riunione).

¹⁶ PACOMIO, *VC Bo* 193.

¹⁷ Cf. A. WATHEN, *Silence*, in *Cist. Stud.* 22, p. 141.

¹⁸ S. AGOSTINO sottolinea l'ineffabilità di Dio nel suo *Commento su s. Giovanni*. Dice per esempio: «Di Dio tutto si può dire, e niente si riesce a dire degnamente», *Omellie sul Vangelo di s. Giovanni*, 13, 5 (Nuova Bibl. Agostiniana, 71); trad. E. Gandolfo, Città Nuova 1968, p. 307.

L'insegnamento di Cassiano sul silenzio è ricchissimo. In lui non si trova un'esposizione sistematica su questo soggetto, ma egli ne mostra la stretta relazione con la preghiera, criticando i difetti che gli sono opposti. Nelle sue *Istituzioni* e *Conferenze*, egli distingue un silenzio virtuoso e un cattivo silenzio. Quest'ultimo esprime il rifiuto di entrare in relazione col prossimo, per collera, risentimento o mancanza di umiltà.¹⁹ Ugualmente, ci si rifiuta di aprirsi al padre spirituale e il risultato di tale mutismo è l'amarezza, la tristezza e il rifiuto delle responsabilità.²⁰

Al contrario, il silenzio virtuoso esprime anzitutto il rispetto dovuto a Dio. Si tace durante il pasto o le conferenze per creare un'atmosfera di raccoglimento favorevole all'ascolto della parola. Il silenzio è ancora segno di umiltà quando si ricevono nella pace tutti gli ordini dati e anche le riprensioni offensive. Questa umiltà si manifesta infine nel modo di parlare e di controllarsi nel ridere.²¹

Umiltà, dominio di sé, silenzio: tutto questo non è per Cassiano che il cammino verso la preghiera, l'incontro con Dio. Per arrivare a questa concentrazione, Cassiano propone un metodo: la ripetizione di una formula semplice e suggestiva. Egli dà come modello il versetto del salmo 69: «O Dio, vieni a salvarmi, Signore vieni presto in mio aiuto». Lo spirito così limitato può sembrare impoverito, ma in realtà diventa più vivo, penetra come dall'interno il senso della Scrittura, e raggiunge l'unione ineffabile con Dio, dove l'anima – avvolta nei profluvii della luce celeste – non usa più le piccole parole del vocabolario umano. Somigliante a fonte ricchissima, lascia uscire in gran copia i suoi sentimenti e li sospinge a Dio con impulsi potenti.²²

S. BENEDETTO E IL SILENZIO

S. Benedetto parla spesso, nella sua *Regola*, del silenzio e del controllo della parola. Vi ritorna in una ventina di capitoli.²³ In questo insieme di testi, si distinguono facilmente due gruppi di parole per designare il silenzio. Le une vengono dalla radice che ha dato in italiano la parola silenzio, cioè in latino *silentium*, *silere*. Queste sono usate nella parte pratica della *Regola* e significano semplicemente l'assenza di parole. Le altre sono formate dalla radice donde viene in italiano: tacere, in latino ugualmente *tacere*, *taciturnitas*. Benché queste talvolta siano usate nello stesso senso delle precedenti (es. *RB* 42,9), generalmente però designano la virtù che consiste nel dominare la parola, e sono usate nei primi capitoli, che formano la parte dottrinale della *Regola*. Abbiamo così nel capitolo 6 che *bisogna talvolta astenersi anche da discorsi buoni per amore della «taciturnitas», ossia della virtù che li regola.*

S. Benedetto la concepisce anzitutto come uno sforzo per dominare la lingua e i pensieri:

In ogni momento i monaci devono avere a cuore il silenzio,

si legge all'inizio del capitolo 42, e il silenzio è ancora uno dei punti sui quali il monaco è invitato a fare uno sforzo durante la quaresima.²⁴ Allo stesso modo nel Prologo e nel capitolo 4, gli è chiesto di *infrangere contro Cristo i cattivi pensieri che si affacciano alla mente.*²⁵

Questo sforzo mira inoltre a stabilire in monastero un'atmosfera di raccoglimento che favorisce la preghiera e la pace. Senza dubbio è questa l'idea principale del capitolo 6, che condanna la dissipazione e raccomanda la «gravità», parola che si ritrova spesso nel medesimo contesto. Essa indica il comportamento che ci si aspetta da un religioso, soprattutto nelle occasioni delicate, come

¹⁹ CASSIANO, *Istituzioni*, VIII, 11-18; IX, 3-4; XII, 27; *Conferenze*, IV, 20; XVI, 28.

²⁰ Cassiano, *Conferenze*, II, 11-13 (rifiuto di aprirsi); *Istituzioni*, IX, 1-7 (conseguenze del mutismo).

²¹ Cassiano, *Istituzioni*, II, 10 (rispetto verso Dio); *Istituzioni*, IV, 17; XII, 27; *Conferenze*, XIV, 9; XIII (atmosfera di raccoglimento); *Istituzioni*, IV, 41; *Conferenze*, XVI, 26 (rimproveri); *Istituzioni*, IV, 39; XII, 29 (ridere).

²² CASSIANO, *Conferenze*, IX, 25, Ed. Paoline, vol. I, p. 398.

²³ Vedere, per esempio: *RB*, capp. 4; 6; 7; 22; 31; 38; 42; 43; 47-49; 52; 53; 61; 64-66; 68; 69.

²⁴ *RB* 49,7.

²⁵ *RB* Prol. 28; 4,50.

la necessità di parlare di notte, o con gli ospiti, o anche il modo di affrettarsi per andare all'Ufficio.²⁶

Controllo della parola e tempi di silenzio ci riconducono sempre a quel punto centrale che è l'incontro con Dio, sia nel prossimo mediante la carità, sia con l'ascolto della parola divina.

Benedetto constata che la preghiera cristiana comincia con l'ascolto della parola di Dio che trasforma il cuore. Questa parola si semplifica progressivamente per divenire un'adorazione silenziosa. Si ritrova questo atteggiamento nel capitolo sull'oratorio:

*Finita l'Opera di Dio, tutti escano in massimo silenzio, e mantengano la riverenza dovuta a Dio, in modo che se per caso un fratello vuol restare a pregare per conto suo, non sia disturbato dall'importunità altrui. D'altra parte anche in altri momenti, se uno vorrà appartarsi a pregare da solo, entri senza esitazione e preghi, non a voce alta, ma con lacrime e fervore del cuore.*²⁷

Benedetto sa che questa *applicazione del cuore* è facilitata dalla ripetizione di formule brevi, che concentrano l'attenzione su Dio e conformano il cuore alla sua parola. Due volte nella *Regola* ripete una raccomandazione simile a quella che dà alla fine del capitolo 7:

*Il monaco dice sempre nel suo cuore quello che, fissi gli occhi a terra, disse il pubblicano del Vangelo...e ancora col Profeta...Così giungerà subito a quella carità di Dio che, in quanto perfetta, scaccia via il timore.*²⁸

Il silenzio è una delle sue condizioni e che la preghiera stessa, nel suo punto più alto, *si slancia in modo ineffabile fino a Dio.*²⁹

Tutti i monachesimi hanno cercato di ottenere un controllo della parola e del pensiero; e ugualmente, hanno istituito dei tempi di silenzio e voluto un'atmosfera di pace nella scambievolmente benevolenza: tutto questo per favorire la ricerca spirituale.

Il dominio della parola e dei pensieri permette di concentrare a poco a poco l'attenzione, per raggiungere nel silenzio l'Assoluto, che è inesprimibile in se stesso. Uno dei modi usati abitualmente per favorire tale concentrazione è la ripetizione di un *mantra*, parola semplice che unifica lo spirito e lo porta verso il suo fine.

I Padri del monachesimo cristiano, parlando del silenzio nelle loro *Regole*, naturalmente hanno messo l'accento sull'aspetto concreto delle pratiche da osservare, pur indicando, almeno sommariamente, il loro scopo. Ciò che è più notevole nella regola di s. Benedetto è anzitutto l'equilibrio che egli stabilisce tra silenzio e parola, poi l'insistenza sull'aspetto positivo della buona parola che fa la pace e avvicina a Dio. Tutto questo conduce al silenzio del cuore, che si conforma alla parola di Dio con la ripetizione di parole tratte dalla Scrittura e culmina in una esperienza ineffabile dell'incontro con l'amore di Dio.

LA PREGHIERA E I TESTI SACRI

I primi capitoli della *RB* formavano la sua base dottrinale e spirituale; col capitolo 8 inizia una seconda parte che tratta dell'organizzazione della vita monastica, cominciando dalla preghiera. I

²⁶ *Gravitas* è tradotto a volte per: *l'importanza del silenzio*, ma A. de Vogüé rileva che questa parola ha dappertutto nella *Regola* il senso di «serietà» e questo significato conviene egualmente qui. Cf. A. V. *RB* II, cap.6, nota 3. Cf. *RB*, capp. 7; 22; 42; 43; 47; 53.

²⁷ *RB* 52, 2-5.

²⁸ *RB* 7, 65-67; cf. Prol. 49; 7, 18.

²⁹ Cassiano, *Conferenze*, IX, 25. Cf. *RB* Prol. 49.

capitoli da 8 a 20 descrivono dapprima l'ufficio corale e poi la preghiera privata, indicazioni completate da altri passi.

L'insieme di questi testi mette in rilievo un procedimento di preghiera che si ritrova in parecchie religioni: la lettura e la salmodia dei testi sacri introducono a una meditazione che tende alla contemplazione in un contatto diretto con l'Assoluto.

Viste dall'esterno, salmodia e meditazione formano forse uno dei tratti principali di somiglianza tra i vari monachesimi. Il monaco cristiano, che assiste a un «ufficio» o a una preghiera silenziosa in un ashram indù o in monastero buddista, si sente toccato da una certa parentela di profondità spirituale, che invita alla ricerca e alla partecipazione delle esperienze.

LETTURA E CANTO DEI TESTI SACRI NELL'INDUISMO

Una parte importante degli scritti sacri dell'induismo è fatta per essere cantata o recitata. Questa recitazione si fa seguendo delle regole molto precise, che hanno permesso la conservazione orale dei testi quasi senza alterazione per parecchi secoli. Quando fa parte di un sacrificio, è spesso preparata da parecchi giorni di digiuno.³⁰ Ma, qualunque sia lo scopo, la recitazione è sempre accompagnata da gesti che manifestano il rispetto, descritti nelle *Leggi di Manou*:

Al momento di studiare, il giovane novizio, avendo fatto un'abluzione secondo la legge, col viso volto verso il Nord, deve rivolgere al Libro santo l'omaggio rispettoso e ricevere la sua lezione essendo coperto da una veste pura, e padrone dei suoi sensi...Legga con le mani giunte, poiché è questo l'omaggio dovuto ai Libri sacri.³¹

Fra questi libri, i Veda sono i più venerati, perché si vede in essi il risultato di un contatto diretto con la divinità. Più l'asceta avanza verso la concentrazione, più la sua recitazione si semplifica, si riduce a un mantra, poi al suono *Aum*, sintesi di tutte le parole, e finalmente:

Il cordone di sacrificio e le Veda, tutto l'asceta deve rigettare.³²

Secondo le *Leggi di Manou*, la recitazione si fa in piedi al mattino e seduti la sera. Questa ultima posizione si associa con la meditazione dello yoga:

Ritirato in disparte, solitario, controllando il proprio spirito...dopo essersi preparato in un luogo purificato una sede stabile, né troppo elevato né troppo basso, ricoperto con una pelle d'antilope o con erba sacra...mantenendo fermo il corpo, la testa e il collo perpendicolari, e nell'immobilità...egli rimanga in questa posizione teso verso di me.³³

Il monachesimo indù non si limita al *samnyasi* solitario. Fin dal III secolo della nostra era, la corrente «di devozione», aveva cominciato ad arricchire l'asceti monastica di una nota affettiva con la venerazione di un Dio personale, che ama gli uomini e li salva con la sua grazia. Teologi e poeti hanno composto inni di lode, di adorazione e di pentimento, come pure degli scritti che celebrano le avventure mitologiche degli *avatars* divini o dei santi di gruppo. Questi testi divenuti sacri, sono stati cantati agli asceti; ripetuti nei pellegrinaggi e in famiglia, forniscono ancor oggi, non solo il

³⁰ R. PANIKKAR, *The Vedic Experience*, Berkely, Los Angeles, 1977, p. 34. Per esempio, il *Brahmana* del *Sama Veda* dà una descrizione particolareggiata dei diversi digiuni e austerità compiuti durante la recitazione del *Sama Veda*, parte rituale del *Rig Veda*.

³¹ MANOU, II, 70-71.

³² *Kathasruti Up.*, DEGRACES- FAHD, p. 204.

³³ *Bhagavad Gita*, VI, 10-14.

modello di virtù sociali che animano la cultura indiana, ma anche delle vie di preghiera seguite da una moltitudine di uomini e donne di ogni condizione.

Il loro canto, anche quando non è danzato, impegna tutto il corpo. D'altra parte, secondo la tradizione, non vi può essere in esso nulla di bello se l'attore non sente il *raga*, l'emozione che vibra nel testo.³⁴

Ciò che colpisce di più è forse l'intensa partecipazione del corpo. Si tratti dei gesti di rispetto per il libro, dell'immobilità dello yoga o della danza, il corpo è totalmente impegnato nella recitazione o nel canto. Inoltre la salmodia è una forma d'insegnamento che trova il suo vertice nella meditazione, ma l'importanza del testo diminuisce fino a sparire man mano che s'intensifica la concentrazione. Infine, se l'assorbimento nel Sè (Soi) mira a essere continuo, l'inizio e la fine della notte sono i tempi privilegiati per la salmodia e la meditazione.

Si è là al punto d'incontro tra l'uomo e Dio, al «*fondamento dell'essere*», alla cavità della «*caverna del cuore*», del «*loto interiore*», sede della divinità.

Bisogna notare tuttavia che, per l'indù, il contatto con l'Assoluto fonte dell'Essere non è l'incontro con un «altro», ma la presa di coscienza che una particella del divino è parte integrante dell'uomo. Il fine ricercato è la «*realizzazione*», l'esperienza dell'identità dell'*atman*, l'anima individuale, col *Brahman*, l'Assoluto; esperienza spirituale che è aldilà di ogni concetto, ove l'«io» sparisce immergendosi nella fonte comune di ogni essere. E' un assaggio e un pegno della beatitudine infinita che, ripetuta, tende a liberare dal ciclo delle reincarnazioni.

SALMODIA E MEDITAZIONE NEL BUDDISMO

Al contrario della recita solitaria delle Scritture praticata più spesso dagli indù, la salmodia buddista è soprattutto comunitaria. Ciò dipende senza dubbio dalla sua origine, che era la recitazione degli insegnamenti di Buddha da parte dei suoi discepoli, riuniti in una dimora stabile durante la stagione delle piogge. I monaci ne conservarono l'abitudine quando divennero sempre più sedentari.

Come nelle altre religioni, troviamo delle salmodie legate a rituali, altre utilizzate per un insegnamento religioso, altre infine che hanno in vista la lode dei celesti benefattori e la concentrazione meditativa. La meditazione, seguendo l'usanza dell'India, si fa soprattutto al mattino e alla sera. Talvolta, quando i monaci devono uscire per questuare il loro cibo, non si fa al mattino, ma può essere prolungata durante il giorno.

Presso i tibetani l'ufficio cantato è spesso una ripetizione in comune di certi procedimenti di meditazione. Nello zen, che ripugna dal ragionamento concettuale, tutto è incentrato sulla meditazione e, quando vi sono dei canti, ne sono l'introduzione. La salmodia può essere a volte anche prolungata in qualche modo nella meditazione con la recita di mantras, koans o sillabe che facilitano la concentrazione.

Come presso gli indù, la partecipazione del corpo è molto forte. Si manifesta fin dall'entrata dei monaci, che arrivano in modo dignitoso, silenzioso e con le mani giunte. E' permesso solo qualche piccolo bisbiglio mentre si seggono con calma al proprio posto. La recitazione è spesso accompagnata da gesti delle mani che, per lo meno presso i Tibetani, servono da promemoria, hanno un significato simbolico e contribuiscono a mettere tutto l'essere umano in armonia con l'universo.³⁵

Nel Mahayana, e talvolta nello zen, i canti di lode agli esseri protettori, mirano a creare l'armonia interiore impegnando la sensibilità.

Infine tutta questa partecipazione dei diversi livelli dell'essere ha anche volontariamente lo scopo di influire sul subcosciente, affinché non ponga barriere alla ricerca di colui che medita. E' caratteristico, ad esempio, che si facciano imparare a memoria ai bambini tibetani le parole, i gesti e le danze che accompagnano i canti, prima ancora di spiegarli il significato.

³⁴ PANIKKAR, *The Vedic Experience*, p. 34.

³⁵ L'universo comprende non solo il mondo materiale, ma anche quello degli spiriti che bisogna conciliarsi, attirando i buoni, respingendo i cattivi.

La riflessione sopra un testo non è la sola base possibile per la meditazione. La concentrazione si può fare a partire da una parola, un oggetto, o un'immagine, da un'idea, da una posizione o movimento del corpo, dall'attenzione al presente ecc. Ma, nonostante la varietà dei punti di partenza, sembra che il procedimento sia sempre lo stesso: l'attenzione al soggetto scelto, aiutata dalla ripetizione di una parola e dagli atteggiamenti del corpo, unifica l'essere umano, lo concentra come in un solo punto, e lo separa dal mondo esteriore. Ne risulta uno stato di calma e di ricettività che permette una concentrazione sempre più profonda. Così, ciò che era stato preso come punto di partenza è a poco a poco semplificato, poi sublimato fino a sparire nell'Infinito, lasciando lo spirito immerso nel Nirvana.

Questa esperienza, della perdita di coscienza dell'io personale per fondersi nella sorgente di ogni esistenza, è ricercata dal buddista con tutte le forze, perché considerata da lui come salvatrice.

Secondo il buddismo, l'essere umano è una particella o un'energia che viene dall'Assoluto e deve ritornarvi per trovare la sua pienezza. L'esperienza di unione è una delle migliori vie per liberarsi dalla impermanenza, uscire dal ciclo delle reincarnazioni e raggiungere la pienezza dell'Infinito.

SALMODIA E CONTEMPLAZIONE NEL MONACHESIMO CRISTIANO

La preghiera cristiana ha la sua fonte nella preghiera giudaica, basata sul canto dei salmi e la lettura della sacra Scrittura, testi che sono in parte contemporanei dei Veda indù. Il Cristo, gli Apostoli e i primi cristiani hanno seguito questa usanza. S. Paolo (Ef 5, 19-20) raccomanda alle sue comunità non solo il canto dei salmi, ma vuole, come Gesù, che i fedeli «preghino incessantemente»; queste direttive sono state trasmesse ai primi asceti cristiani da Clemente d'Alessandria e da Origene.

S. Antonio, lasciato il mondo, non cessava di recitare e meditare la Scrittura per rispondere all'invito evangelico di «*pregare incessantemente*». Più tardi, raccomandava ai suoi discepoli di pregare continuamente e salmodiare prima e dopo il sonno.

A suo esempio i Padri del deserto univano la salmodia, la preghiera silenziosa e il lavoro.

La salmodia in comune si praticava soprattutto quando i solitari si riunivano alla fine della settimana per l'eucaristia.

Ancora vivente s. Antonio, la tradizione cenobitica inaugurata da s. Pacomio organizzò dei tempi fissi per la salmodia, lo studio della Scrittura, la preghiera silenziosa, le conferenze e il lavoro. Tutti quei Padri recitavano dei passi della Scrittura intercalati da preghiere silenziose. I salmi, considerati per se stessi come «il condensato della Scrittura», hanno avuto fin dall'inizio un posto privilegiato nella recitazione. Ma l'esempio di Pacomio mostra che il resto della Scrittura era utilizzato nella catechesi dottrinale, che nutriva e sosteneva la vita e la preghiera del monaco. La salmodia a ore fisse, anch'essa ereditata dalla preghiera giudaica, dava una cornice alla preghiera personale. Raccomandata dai Padri, è stata messa in opera dai primi legislatori monastici, Pacomio, Basilio, Agostino, Cassiano, seguiti dalle piccole Regole occidentali, il Maestro e s. Benedetto.

I Padri e gli asceti cristiani hanno aggiunto alle ore della preghiera giudaica un significato che li collega agli avvenimenti della vita di Cristo, facendone così un'espressione approssimativa della preghiera continua richiesta da Gesù e unendosi alla sua. Infatti, la maggior parte delle Regole precisa che la preghiera comune dell'Ufficio si continua in privato; il silenzio, durante il lavoro e gli spostamenti, è colmato dall'interiore ruminazione delle parole della Scrittura. La notte, infine, è sempre considerata come un tempo particolarmente favorevole alla meditazione.³⁶

In quale posizione stavano i monaci durante la recitazione o la meditazione della Scrittura? I testi che abbiamo citato non danno che brevi indicazioni occasionali. In generale, si vedono i fratelli seduti per la lettura o la recitazione, alzarsi, mettersi in ginocchio o prostrarsi per la preghiera personale, con gesti semplici e naturali. Indicazioni più precise sono date solo tardivamente per assicurare una certa omogeneità nei movimenti della comunità. La regola del Maestro è la prima a

³⁶ I monaci egiziani consacravano abitualmente tutto il giorno e metà della notte a una preghiera ininterrotta, accompagnata dal lavoro delle mani (cf. CASSIANO, *Istituzioni*, III, 2), ma degli esempi mostrano anche monaci che passano tutta la notte in preghiera. *Apoftegmi*, Arsenio 30; Isidoro 4; e anche *Filocalia*, Isacco di Siria 235.

dare un cerimoniale particolareggiato, che denota una certa importanza data ai gesti e agli atteggiamenti del corpo per unificare la persona nella preghiera.

Infine bisogna segnalare che il canto dei salmi è abbastanza gioioso per attirare gli ascoltatori. S. Agostino è entusiasmato alla prima lettura dei salmi, poi commosso fino alle lacrime quando li sente cantare a Milano. Cassiano dice che i monaci della Gallia amano cantarne delle lunghe serie.

Ma, se il canto dei salmi è talvolta esuberante, esso conduce sempre alla preghiera silenziosa, risposta dell'uomo alla parola ricevuta da Dio. Oltre al silenzio dopo l'ufficio, esisteva generalmente un tempo di preghiera tra i salmi.

Il monaco cristiano, desiderando di pregare senza posa, ha organizzato la sua vita in modo da essere come immersa nella parola di Dio, cantata all'Ufficio, meditata nella *lectio* e durante il silenzioso lavoro. Questa cornice esteriore sostiene un progresso spirituale, che è stato anch'esso studiato fin dai primi secoli. Proprio sulla Scrittura si basano Origene e Clemente d'Alessandria per cominciare a tracciare le tappe dell'unione con Dio. S. Gregorio di Nissa e s. Agostino hanno completato la loro opera. La descrizione delle tappe di questa unione sarà ripresa più tardi da diversi mistici, in particolare quelli della scuola carmelitana con s. Teresa d'Avila e s. Giovanni della Croce, mentre gli autori monastici hanno studiato piuttosto il cammino che va dalla lettura della Scrittura alla contemplazione.

La lectio divina

Evagrio e Cassiano ci riportano l'esperienza dei Padri del deserto su questo soggetto. Nel Medioevo, Guigo il Certosino l'ha schematizzato in un processo che, molto curiosamente, riproduce lo schema scoperto da Shankara tre secoli prima, e ripreso dai Tibetani contemporanei di questo Certosino. Guigo distingue quattro tappe, che paragona al modo di nutrirsi dei ruminanti:

La lettura... porta il cibo solido alla bocca, la meditazione lo tritura e lo mastica, la preghiera ottiene di gustarlo e la contemplazione si diletta nella dolcezza ottenuta.³⁷

Egli spiega ancora che l'anima cerca nel testo le parole che la nutrono; le ripete, le «rumina» e Dio dona di assaporarle. Si comincia dunque con una riflessione razionale, in particolare sulle parole con cui la grazia di Dio ha toccato l'anima, poi ripetendole, «ruminandole», se ne «fa scendere il senso in fondo al cuore», ove esse introducono a una contemplazione saporosa. Al centro, l'autore pone la preghiera che, in realtà, avvolge tutto il processo, perché

l'anima non trova in se stessa le risorse necessarie per raggiungere (la dolcezza della contemplazione)...,bisogna che questa sia donata dall'Alto.³⁸

Cassiano, insistendo sulla preparazione ascetica necessaria all'unione con Dio, si ferma a descrivere soprattutto quelle che costituiscono le ultime tappe della scala di Guigo. Egli vede nella vita monastica tre rinunzie: la prima è «corporale», è l'ascesi necessaria alla vita di preghiera; la seconda è quella del cuore, senza la quale le osservanze corporali non servono a niente; la terza è il controllo dei pensieri vagabondi e concentra lo spirito in Dio.³⁹ Quando si ripetono nel cuore le parole che la grazia ha reso gustose – Cassiano dà come esempio il *Dio vieni in mio aiuto* – si ottiene una recita *intelligente* della Scrittura, che non solo comprende le parole, ma permette in qualche modo di sperimentarle, facendo passare dalla conoscenza intellettuale a un incontro pieno d'amore col Signore. A poco a poco, il pensiero si è semplificato per divenire la *preghiera di fuoco*, preghiera intensa nell'entusiasmo dell'azione di grazia e del pentimento, sguardo su Dio solo, dialogo con Dio come con un Padre; poi le parole stesse spariscono.

³⁷ GUIGO IL CERTOSINO, *La scala dei monaci*, 2 (SC, 163), p. 87.

³⁸ *Ibid.*, n. 6.

³⁹ Le tre rinunzie: CASSIANO, *Istituzioni*, II, 3; *Conferenze*, III, 7-8; XVIII, 7; XXIV, 2; 10-12.

LA PREGHIERA IN *RB*

FIN dall'inizio della Regola, s. Benedetto guida il monaco secondo la Scrittura e chiede, come primo grado di umiltà, di vivere alla presenza di Dio. Erede della tradizione dei Padri, la *RB* fa della salmodia la struttura essenziale del «*pregare senza posa*» che sfocia nella contemplazione.

S. Benedetto, cominciando dagli aspetti esteriori della preghiera, conduce il monaco verso una profondissima unione con Dio.

In contrasto con l'abbondanza di precisazioni date dalla *RM* sui gesti e le cerimonie dell'Ufficio, la *RB* è molto sobria e lascia i particolari alla discrezione dell'abate. Questa concisione fa risaltare quanto a s. Benedetto importi precisare il senso di ogni atteggiamento da lui indicato.

A proposito del silenzio, abbiamo notato la «*gravitas*» (*RB* 22,6), atteggiamento di serietà e di carità, richiesto dalla Regola al fratello che si reca all'Ufficio. Giunti in coro, i fratelli prendono posto

in ordine e al loro rango...con gravità e controllo del contegno,

prescrizione che vale per tutti gli spostamenti durante la liturgia.⁴⁰ Così tutto è organizzato per creare l'atmosfera di silenzio, rispetto e umiltà, che conduce a Dio.

S. Benedetto, per mostrare come le ore dell'Ufficio comprendono tutta la vita del monaco nella preghiera, riprende il simbolismo del numero 7:

Come dice il profeta: «Sette volte al giorno io canto la tua lode». Questo sacro numero di sette sarà rispettato se adempiremo il dovere del nostro servizio...E alziamoci per celebrarlo nella notte (RB 16, 1...5).

Quando s. Benedetto fissa il numero delle ore e la ripartizione dei salmi, dimostra di essere il testimone di una tradizione che si evolve. Accetta l'ora di Prima, che si era recentemente introdotta, e perfeziona la ripartizione dei salmi, scegliendo quelli che convengono alle ore della giornata, mentre prende per le vigilie quelli che restano secondo l'ordine del salterio. Ma

Se a qualcuno non piacerà questa distribuzione dei salmi, ne può stabilire una diversa come riterrà meglio (RB 18,22).

Quando parla del numero dei salmi nei diversi Uffici, s. Benedetto chiede di recitarne 12 a mattutino e l'intero salterio nella settimana (*RB* 18,20-25). La ragione che porta è il timore che i monaci cadano nella pigrizia e abbiano un fervore meno grande di quello dei Padri del deserto. Ma in linea generale, mette di più l'accento sulla *misura* da osservare (*RB* 14,2), cioè sulla durata della preghiera, che non sul contenuto dell'Ufficio, che prevede variabile. Si vede così che il suo scopo è di dare ai fratelli il tempo necessario per impregnarsi della parola di Dio e vivere alla sua presenza.

Nel suo insieme, la composizione dell'Ufficio indica la sua preoccupazione di tener conto dei bisogni della comunità e dei suoi gusti per aiutarla a pregare. Il numero più meno solenne della celebrazione dipende dal numero dei partecipanti (*RB* 17,16). Vi sono introdotti elementi contemporanei: usanze della Chiesa romana, inni di Milano (*RB* 13,11) o di altrove: il *Te Deum* è un canto occidentale recente e il *Te decet laus* viene dall'Oriente.

Così pure, l'orario tiene conto del clima e delle necessità del lavoro, per avvolgere di preghiera tutta l'attività del monaco. Gli Uffici della giornata sono situati nei punti-chiave dei cambiamenti di

⁴⁰ *RB* 11,2; 47, 3-4; 63, 4). Inoltre: «Appena il cantore intona il "Gloria Patri", subito tutti si alzino dai loro sedili in segno di onore e riverenza verso la santa Trinità» (*RB* 9,7). Al vangelo: «Tutti staranno in piedi in segno di onore e di timore» (*RB* 11,9). Quando si è commessa una mancanza, ci si prostri umilmente (*RB* 67,3-4; 71,8). Infine, «Finita l'Opera di Dio, tutti escano in massimo silenzio, e mantengano la riverenza dovuta a Dio, in modo che se un fratello vuol restare a pregare per conto suo, non sia disturbato dall'importunità altrui» (*RB* 52, 2-3). Anche quando si dice l'Ufficio durante il lavoro nei campi, ci si inginocchia «con trepida riverenza a Dio» (*RB* 50,3).

attività per offrire a Dio ciò ch'è stato appena fatto e affidargli l'occupazione seguente. Quindi la loro ripartizione non costituisce un quadro rigido, ma un insieme vivo, che sostiene con la preghiera la comunità così come essa è.

Un altro aspetto dell' Ufficio divino è ricordato infine dalla sua qualifica più volte ripetuta di *servizio*.⁴¹ S. Benedetto considera la vita e la preghiera del monaco come un servizio ecclesiale (di Chiesa), *servizio di devozione* che si deve compiere senza pigrizia, ma pieni di coraggio e di amore. Ritroviamo qui l'idea già espressa dai Padri greci, in particolare da s. Giovanni Crisostomo, del ruolo che ha la preghiera dei monaci di proteggere e fortificare la Chiesa:

Essi vengono in aiuto a coloro che sono preposti alle Chiese, fortificandoli con le loro preghiere...sono i baluardi che proteggono le loro città.⁴²

Ma per s. Benedetto il servizio del monaco è prima di tutto una preghiera di lode a Dio e un'azione di grazie. L'Ufficio di notte è chiamato *lode notturna* nel titolo di *RB* 10, e anche il capitolo 16 chiama lode le ore del giorno e la preghiera notturna. Lo stesso capitolo dice due volte che per l'Ufficio di notte *ci si alza per rendere grazie* al Creatore. Tutte queste espressioni sono, del resto, citazioni di salmi, ciò che dimostra quanto la preghiera di s. Benedetto entrasse nel loro spirito.

L'insistenza della *RB*, come della tradizione ebraica, sull'aspetto di lode dell'Ufficio divino mostra in essa un'altra dimensione originale. La salmodia non è soltanto un preambolo alla meditazione, né una cornice per la *preghiera incessante*, ma ha in se stessa il proprio valore di preghiera, preghiera soprattutto di lode, ma anche di pentimento e di supplica. E' la riconoscenza a Dio per tutto quello che il suo amore non cessa di dare all'umanità, dall'esistenza in un universo pieno di ordine e di bellezza e la sua attenzione indefettibile per ogni creatura, fino all'amore particolare con cui Egli circonda ogni persona umana, nonostante la sua fragilità e le sue ribellioni.

Sostegno della preghiera continua, servizio di gratitudine e di lode, l'Ufficio divino costituisce una parte essenziale della vita del monaco, come pure la preserva in tutte le circostanze. La Regola prevede che i fratelli, lavorando fuori del monastero o in viaggio,

non lascino passare le ore prescritte, ma le recitino come possono per conto loro, non trascurando di prestare il dovuto servizio (RB 50,4).

Inoltre, in questo servizio ecclesiale, il monaco è anche compagno degli angeli e, come loro, desidera stare davanti a Dio per scrutare il suo mistero.

DALLA SALMODIA ALLA CONTEMPLAZIONE IN *RB*

Abbiamo visto come il modo di entrare in chiesa e tutti i gesti fatti durante l'ufficio divino tendono a mettere il monaco nel rispetto alla presenza di Dio. Il medesimo sentimento richiede s. Benedetto per cominciare l'Ufficio:

Sappiamo per fede che dappertutto Dio è presente e che gli occhi del Signore guardano in ogni luogo i buoni e i cattivi; ma dobbiamo crederlo senza dubbio alcuno soprattutto quando partecipiamo all'Opera di Dio (RB 19, 1-2).

⁴¹ Il monastero è una «*scuola del servizio del Signore*» (*RB* Prol. 45), la vita monastica è un servizio a cui si sono votati (*RB* 5, 3) alla preghiera corale, un *dovere del nostro servizio*, un *servizio di devozione a cui si sono dedicati* (*RB* 16, 2; 18, 24).

⁴² GIOVANNI CRISOSTOMO, *contra Anom.*, VI, PG 48, 496, D. In *I Tim. Hom.*, 14,3. PG 62, 574. Anche Antonio e Pacomio avevano la sollecitudine di pregare per tutti i bisogni della Chiesa.

Il capitolo continua con una serie di citazioni salmiche sul rispetto della presenza di Dio; s. Benedetto vi aggiunge quella degli angeli che, per lui, sono il segno della Maestà divina e della sua continua attenzione a noi:⁴³

Perciò teniamo sempre presente quello che dice il Profeta: «Servite il Signore nel timore», e ancora: «Salmodiate con sapienza» e «In presenza degli angeli canterò per te». Badiamo dunque con quale atteggiamento dobbiamo stare davanti a Dio e ai suoi angeli (RB 19, 3-6).

Quest' attenzione, come quella degli angeli, non ha nulla di passivo, la Regola invita i fratelli a scrutare la parola di Dio. Il capitolo 19 di *RB* conclude dicendo:

Poniamoci a cantare i salmi in modo che il nostro spirito sia in accordo con la nostra voce (RB 19,7).

Per penetrare il significato della parola di Dio, l'attenzione alla sua presenza dev'essere animata da zelo. Già nel *Prologo*, la *RB* esprime lo slancio e l'ardore della ricerca di Dio con l'immagine della fretta e della corsa: il monaco si sveglia, va rapidamente, corre, si affretta verso la patria celeste.⁴⁴ La sua preghiera, il suo desiderio di Dio è «intenso, con lacrime, ardore di gioia e di pentimento ispirato dallo Spirito Santo».⁴⁵

Tutto questo, attraverso la via stretta della fede, arriva a un contatto personale con Dio; così s. Benedetto prolunga in modo naturale il capitolo sull'atteggiamento del monaco all'Ufficio con quello che tratta della «Riverenza nell'orazione».

Notiamo questa parola *riverenza* accompagnata subito nel testo da quella dell'umiltà, che prolunga l'atmosfera della salmodia. Ogni volta che parla di preghiera, s. Benedetto chiede al monaco di stare al suo vero posto davanti a Dio, cioè nell'atteggiamento di umile fiducia del pubblicano del vangelo, descritto nel *Prologo* e nel capitolo 7, primo e dodicesimo grado di umiltà.⁴⁶

Per descrivere la preghiera silenziosa che il monaco continua nel suo cuore dopo l'Ufficio, sia che resti in chiesa per pregare, sia che vada al suo lavoro, s. Benedetto riprende ancora i termini di Cassiano: la *purezza del cuore*, che significa lo spogliamento da tutti gli attacchi egoisti, la *preghiera pura*, che in Cassiano indica precisamente la contemplazione che risulta dalla salmodia: preghiera animata dallo Spirito Santo al di là delle immagini e delle parole, effusione dell'anima in uno slancio di fuoco, come abbiamo visto più sopra.⁴⁷ La *RB* lo esprime in poche parole molto espressive:

*con lacrime e con fervore del cuore (cun lacrimis et intentione cordis)...col cuore dilatato...con indicibile dolcezza d'amore.*⁴⁸

Abbiamo così ritrovato la scala di Guigo, che parte dalla comprensione del testo per giungere, nella preghiera, a «la contemplazione che gode nella dolcezza ottenuta». Ma Benedetto, come tutta la tradizione cristiana, attribuisce i progressi spirituali all'azione divina. Vi ritorna parecchie volte nel *Prologo*, poi nel capitolo 4 in uno degli strumenti delle buone opere:

⁴³ S. Benedetto nomina 3 volte gli angeli nel cap.7, prima a proposito della scala di Giacobbe (7,6), poi come espressione del continuo sguardo di Dio sugli uomini (7, 13; 26). Ritornano due volte nel cap.19, sempre a proposito della presenza di Dio (19, 5-6).

⁴⁴ *RB* Prol. 8,22; cf. 7,5; 73,2; 4,8.

⁴⁵ Molto intensa, insistente preghiera: *RB* Prol. 4; purificazione che viene dallo Spirito Santo: 7,70; supplicare in tutta umiltà, con un cuore puro, contrito fino alle lacrime: 20, 2-3; pregare con lacrime: 49,4; con lacrime e con tutto il cuore «*intentio cordis*»: 52, 4.

⁴⁶ Cf. *RB* Prol. 1-4; 7, 10-19; 65-69.

⁴⁷ CASSIANO, *Conferenze*, X, 1: citato prima. «*Purezza del cuore*»: *Istituzioni*, XV, 32-36; *Conferenze*, I, 6-7. Cf. nota 38.

⁴⁸ *RB* 52, 4; *RB* Prol. 49.

Se uno scorge in sé qualcosa di buono, lo attribuisca a Dio, non a se stesso.

Così pure, è il Signore che innalza fino al cielo la scala dell'umiltà; il monaco, nei casi difficili, pratica l'obbedienza *confidando nell'aiuto di Dio*, compie la Regola con l'aiuto di Cristo e, grazie alla protezione di Dio, perviene ai vertici della perfezione.⁴⁹

Un altro tratto caratteristico di s. Benedetto è il posto da lui dato a Cristo. Abbiamo già sottolineato quest'aspetto all'inizio della Regola: ora si manifesta nuovamente nell'ordinamento e nella vita del monaco. Tutta l'organizzazione del monastero è incentrata sul mistero pasquale. Durante l'anno, l'orario varia secondo i tempi liturgici, dominati dalla festa di Pasqua; secondo questa data sono regolati l'Ufficio, i digiuni, le ore del pasto, del lavoro, della *lectio*. Nel ritmo settimanale la domenica, giorno del Signore, è celebrata in modo particolare, con tempi più lunghi di preghiera e di lettura, poiché il lavoro è ridotto al minimo.⁵⁰

La domenica è anche per eccellenza il giorno della celebrazione dell'eucaristia; secondo un'antica usanza, essa era prolungata, al centro di ogni giornata, con la distribuzione dell'eucaristia alla fine dell'Ufficio che precede il pasto.⁵¹ La messa quotidiana s'inserisce in questo stesso movimento d'inserzione giornaliera della vita della comunità nel Cristo, com'è indicato nel Prologo:

Tu...che rinunci alla tua propria volontà per metterti al servizio di Cristo Signore, il vero re...Anzitutto, quando intraprendi qualcosa di buono, chiedi al Signore con insistente preghiera che lo conduca Lui a compimento.

E ancora:

*Lui (Cristo) ci faccia giungere tutti insieme alla vita eterna.*⁵²

Queste due frasi, che inquadrano in qualche modo tutta la Regola, mostrano bene la centralità di Cristo nella preghiera del discepolo di s. Benedetto. Ci resta di situarla nell'insieme dello sforzo degli asceti che da millenni hanno ricercato l'unione con l'Assoluto.

I TESTI SACRI E LA CONTEMPLAZIONE: CONCORDANZE E DIVERGENZE

L'aspetto fondamentale che definisce il monaco in tutte le religioni è che egli consacra la sua vita e tutte le sue attività alla ricerca dell'unione con l'Assoluto. Questo cammino si fa con l'aiuto dei testi sacri; studiati, letti e cantati, essi sostengono una meditazione ove l'Infinito s'incontra aldilà della parola e dei concetti.

Dappertutto, i testi sacri sono utilizzati in modo complementare per la formazione dottrinale, la salmodia e la meditazione. Le diverse tradizioni pongono anch'esse la salmodia in ore determinate, generalmente prima della meditazione, in particolare all'inizio e alla fine del giorno, onde orientare tutta la vita verso una costante ricerca dell'Assoluto.

Qualunque sia la tradizione religiosa, le sue Scritture contengono generi diversi e trattano un gran numero di soggetti; tutti sono oggetto di studi più o meno specializzati, ma certi testi sono scelti per essere recitati in privato o in comune, sia per rituali, sia come introduzione alla meditazione; spesso le due cose non ne formano che una, perché il rituale può divenire anche una forma di meditazione.

⁴⁹ RB Prolog. 20, 29-32, 41; 4, 42; 7, 8; 68, 5; 73, 8-9.

⁵⁰ RB 41; 48, 22-23.

⁵¹ L'uso della comunione fuori della messa, durante la settimana, è attestata da RM e viene dai Padri del deserto, come testimonia BASILIO nella sua *Lettera* 23 alla patrizia Cesaria. Egli le raccomanda la comunione frequente e dice che l'uso viene dall'Egitto dove, in seguito alle persecuzioni, i cristiani conservavano il pane consacrato presso di sé. L'abitudine fu continuata dai monaci e s. AGOSTINO raccomanda anche la comunione quotidiana (*Omelie sul Vangelo di s. Giovanni*, 26, 13; *PL* 35, 1313). Questa comunione era considerata dai Padri come una «partecipazione ai santi Misteri», ossia un prolungamento dell'eucaristia domenicale.

⁵² RB Prolog. 3-4; 72, 11-12.

Abitualmente, i testi scelti per la recita comunitaria simboleggiano l'essenziale della dottrina. Nelle correnti teiste, esprimono soprattutto la lode, l'amore e il pentimento. Ma in generale il libro che contiene i testi sacri è oggetto di venerazione, come contenente un'esperienza spirituale eccezionale che si desidera condividere.

Infine, da tutte le tradizioni è indicata la partecipazione del corpo, come sostegno della salmodia e della preghiera. Essa è poco sottolineata nel cristianesimo, ove semplici gesti cercano di facilitare l'unità della persona e creare un'atmosfera di rispetto e di raccoglimento davanti a Dio.

Presso gli indù e i buddisti, il corpo è utilizzato con tecniche molto avanzate, come lo yoga e lo zen, tanto nella recita dei testi che nella meditazione, per mettere l'uomo in armonia con l'universo, agire nel subcosciente e produrre determinati stati psicologici. Dovunque tuttavia si riconosce che il ritmo della recitazione e le melodie usate hanno una grande influenza sulla preghiera.

Indipendentemente dal rispetto dovuto al libro, abbiamo rilevato in tutte le religioni l'atteggiamento di silenzio e di rispetto con cui i monaci entrano nel luogo della salmodia o della liturgia; ciò fa parte dell'ascesi che conduce al dominio dei sensi e delle passioni, sempre presupposto come condizione per accedere alla contemplazione.

Per passare dalla lettura alla meditazione, indù, buddisti e cristiani hanno scoperto, ognuno da parte sua, lo stesso procedimento, che va dall'esegesi – necessaria per comprendere il testo – a una riflessione teologica, la quale a sua volta si semplifica per trasformarsi in contatto con l'Assoluto.

Un percorso simile si ritrova in tutte le forme di meditazione: partendo da un testo, da un oggetto o da un'idea, una progressiva concentrazione unisce i sensi, l'immaginazione e la riflessione. Si elimina così tutto quello che è esteriore per dare allo spirito «un solo punto». Nello stesso tempo, dagli indù e dai buddisti sono utilizzati con metodo certi atteggiamenti corporali per facilitare tale concentrazione.

Il risultato di questi sforzi è un sentimento di calma e di pace, che non è senza rapporto con l'*apatheia* dei Padri del monachesimo cristiano: lo spirito deve essere aiutato ad entrare nella «caverna del cuore» luogo d'incontro con l'Infinito.

Le vie verso l'Assoluto

Giunti là, le vie si diversificano, poiché le forme dell'unione con l'Assoluto proposte da ciascuna religione sono condizionate dalla sua filosofia e dalla dottrina che professa.⁵³

L'indù e il buddista cercano un'esperienza di concentrazione che, eliminando tutto ciò che passa, permetta loro di scoprire in se stessi la Realtà da cui emana l'essere umano, per immergersi in essa e uscire dal circolo delle reincarnazioni. L'*atman* realizza la sua identità con il Brahman, o la «*natura del Buddha*» presente in ciascuno, ridiventa una con la Natura Assoluta: esperienza di perdita dell'io, fusione nella sorgente di tutto l'universo.

Il cristiano ha un fine differente: egli mira con amore a seguire l'esempio di Gesù che, in contraccambio, introduce il suo discepolo nell'amore infinito della vita trinitaria.

I procedimenti sono dunque diversi: da una parte c'è la ricerca di un'esperienza superiore, reputata salvifica, dall'altra la conformità per amore a una persona che salva. Le prime tappe di concentrazione, basate sulla natura del composto umano, possono essere simili, ma vissute in maniera diversa secondo lo scopo perseguito: da una parte, fusione con la sorgente dell'essere con la perdita del proprio «io» (du *moi*), dall'altra l'unione mediante Cristo con un Dio d'amore.⁵⁴

⁵³ Cf. Y. RAGUIN, «L'expérience personnelle de Dieu dans le christianisme», in *Les moines chrétiens face aux religions d'Asie*, Bangalore, 1973.

⁵⁴ L'esperienza della perdita del sentimento del proprio «io», attraverso la comunione dell'essere con tutto l'universo, non è contraria per se stessa alla fede cristiana, che professa Dio come unica sorgente di tutto ciò che esiste; ma non ha, dal punto di vista cristiano, nessun valore salvifico particolare; è piuttosto un fenomeno psicologico in cui, per così dire, l'albero nasconde la foresta: un aspetto di Dio occupa tutto il campo della conoscenza e impedisce di vedere gli altri. Chi cerca il Dio di Gesù Cristo ha sempre con lui una relazione di conoscenza e d'amore, partecipazione a quella che unisce il Figlio al Padre. E' ciò che riconosceva il P. LE SAUX dopo aver fatto quell'esperienza, per lui sorgente di molto turbamento e angoscia.

Una differenza simile appare nell'interpretazione dei mezzi usati. Lo yoga e i metodi buddisti mettono l'accento sullo sforzo personale per acquistare la libertà dal circolo delle reincarnazioni. I cristiani constatano l'azione dello Spirito Santo nelle trasformazioni che la grazia produce in essi. Il loro sforzo consiste nell'aprirsi e rendersi disponibili alla sua azione.

L'uso che si fa dei testi sacri è abbastanza caratteristico per comprendere la diversità di questi procedimenti. Abbiamo visto presso gl'indù e i buddisti come diminuisce l'importanza del testo a misura che si progredisce. Per i monaci tibetani importa poco il senso del testo cantato: l'essenziale è che il canto dia al corpo e al respiro il ritmo utile per la meditazione.

Per un cristiano, invece, la parola di Dio rimane sino alla fine vivente e creatrice. Nel testo della Scrittura, il fedele trova e conserva in sé delle parole che toccano il cuore, parole scelte da Dio, cariche della sua grazia e della sua presenza. Accolte con fede e amore, esse creano un lui qualcosa di nuovo: la parola non è più un concetto, ma una presenza viva che nutre, purifica e trasforma. Essa impregna dello Spirito di Cristo e conforma al suo esempio la persona umile che gli affida la sua debolezza. Abbiamo visto questo processo descritto dai Padri e da Cassiano, poi riassunto da s. Benedetto.

Le caratteristiche proprie dell'Ufficio divino nella *RB* sono: anzitutto l'insistenza sullo spirito di lode da essa dato alla salmodia, poi lo zelo che richiede per entrare nella preghiera dei salmi e *desiderare la vita eterna con tutto l'ardore spirituale*.⁵⁵ Infine l'atmosfera di umiltà e di grande rispetto davanti alla presenza di Dio. Si trova così in lui una parentela di spirito con s. Giovanni Crisostomo, che ha dato alla liturgia orientale questo medesimo senso della grandezza di Dio.⁵⁶

Ma il tratto più notevole della preghiera benedettina è la sua relazione essenziale con la liturgia. Nella *RB* la vita del monastero, dall'orario e la disposizione dei pasti, fino ai testi dell'ufficio divino e della messa, tutto è determinato dal tempo liturgico. Così, quando il monaco esce dalla chiesa per la preghiera silenziosa o per il lavoro, la sua meditazione è sui misteri del Signore che ha appena celebrato col canto o con la recita dei testi liturgici.

L'ufficio divino, inquadrando l'attività giornaliera della comunità, è uno degli elementi più caratteristici della vita benedettina. La preghiera corale, che nutre l'anima del monaco, è anche un *debito di servizio* (*RB* 50,4) che gli affida la Chiesa per pregare e lodare Dio a nome di tutta l'umanità.

Caratteristica di s. Benedetto nella Chiesa latina, questo aspetto liturgico della preghiera si trova egualmente nei riti orientali; il riferimento di tutta la vita al Principio infinito che la governa aldilà delle cose passeggero di questo mondo, è un tratto che i cristiani hanno in comune con gl'indù e i buddisti. Così, nonostante le molte differenze, salmodia e meditazione, ricerca dell'unione con l'Assoluto, rispetto, umiltà, canto e silenzio davanti all'Infinito divino, sono altrettanti punti comuni che invitano a un profondo dialogo tra i cristiani e le altre religioni.

⁵⁵ *RB* 19, 7; 4, 46.

⁵⁶ S. Giovanni Crisostomo, dovendo combattere gli eretici anomei che negavano ogni mistero in Dio, ha profondamente meditato l'atteggiamento dei profeti e degli apostoli davanti alle teofanie e ne ha tratto questo straordinario senso della maestà divina.

Mayeul de Dreuille e la sua analisi comparativa tra la RB e le tradizioni ascetiche non cristiane: obbedienza, autorità, formazione.

Sr. Myriam Fiori OSBap

26 marzo 2012

Questa sera continueremo a parlare del lavoro comparativo di P. Mayeul, tra la Regola di san Benedetto e le tradizioni ascetiche non cristiane. Oggetti del nostro incontro e della nostra riflessione saranno i concetti di autorità, obbedienza e formazione, concetti molto importanti in tutte le tradizioni monastiche, come vedremo. Lo specifico del lavoro di P. Mayeul è quello di fare un confronto tra le varie tradizioni a partire dal testo della Regola di san Benedetto, seguendo l'ordine dei capitoli della RB, proprio come in un tradizionale commento.

Quindi cominceremo a prendere in esame i capitoli 2 e 64 della RB, che P. Mayeul giustamente commenta insieme, perché sono entrambi sulla figura sull'abate. E' stato fatto notare da diversi studiosi della RB che RB 2 riflette probabilmente l'idealismo e l'intransigenza di un giovane Benedetto, mentre RB 64 riflette un Benedetto più maturo, più consapevole dei limiti anche dell'abate. Noi cercheremo di vedere i punti fondamentali del concetto di autorità nelle tradizioni non cristiane e di confrontarli con quanto la RB ci mostra.

Innanzitutto ci sono fondamentalmente due tipi di autorità spirituale e morale nel monachesimo, sia cristiano che non: il modello del *GURU*, del maestro spirituale a cui si aggregano dei discepoli, egli raramente si occupa degli affari temporali, mentre è ricercato proprio per la sua sapienza e capacità di trasmettere la propria esperienza spirituale, modello tipico della tradizione indù e islamica e il modello invece del superiore che viene scelto dalla comunità già costituita che vede in questa figura un aiuto per poter mantenere la pace. Questo secondo modello è invece più tipico del buddismo. Infatti il Buddha quando era ormai prossimo alla morte rifiutò di eleggere un successore e delegò all'assemblea dei monaci il compito di governarsi. In seguito, a causa della molteplicità dei problemi, della gestione dei beni materiali della comunità, delle controversie sorte con alcuni secolari e delle pressioni dall'esterno, soprattutto dall'autorità civile, fu necessario eleggere un superiore, che si occupasse degli affari temporali e della disciplina nel suo monastero.

All'interno però del primo modo di concepire l'autorità si deve operare un'ulteriore distinzione tra quelle correnti filosofico-religiose di stampo teista, che cioè riconoscono una differenza ontologica tra Dio e la realtà creata, e quindi considerano Dio come l'unico vero maestro-*guru*, a cui i maestri umani devono condurre, e quelle invece di tipo panteista, per le quali il *guru* è una manifestazione di Dio, un'incarnazione della divinità. E' chiaro che questo tipo di concezione può portare a degli abusi e che è inconciliabile con la visione cristiana. Comunque è da sottolineare un dato di fatto importante: il ruolo del maestro nella vita monastica è fondamentale e irrinunciabile in tutte le tradizioni religiose. D'altronde anche nel cristianesimo si sono sviluppate all'inizio queste due tendenze: pensiamo ad esempio a Pacomio e Antonio, figure carismatiche che hanno raccolto attorno a sé dei discepoli e si sono trovati quindi poi nella necessità di istruirli e governarli, Antonio in una forma ancora sostanzialmente eremitica, Pacomio invece in una forma decisamente cenobitica. Nel caso invece di Basilio e Agostino abbiamo un gruppo di asceti che facevano già vita comune e che aveva bisogno di eleggersi un superiore. Ciò che

è comune a tutte le esperienze monastiche della cristianità per quanto riguarda il ruolo dell'autorità è che:

- il superiore ha il compito di insegnare, di istruire coloro che gli sono sottoposti nella sana dottrina, pur sottomettendosi sempre all'autorità della Chiesa e quindi al vescovo locale che ne rappresenta l'autorità
- il superiore deve amare e servire tutti
- egli deve correggere i fratelli, quando la loro condotta devia dal retto sentiero, perché egli è responsabile di ciascun monaco come di tutta la comunità
- deve essere un'immagine del buon Pastore, quindi il suo modello è il Cristo che dona la propria vita per le sue pecore

Alla base di tutte queste caratteristiche dell'"identikit" del superiore cristiano c'è la concezione del Dio personale, di cui i superiori sono soltanto dei rappresentanti. Questo da una lato fonda l'autorità cristiana su basi sicure e dall'altro la relativizza e la ridimensiona.

Nello specifico vediamo che cosa la RB ha portato alla tradizione cristiana nella sua concezione dell'abate, attraverso alcune immagini:

- L'abate è il maggiordomo, il servo responsabile degli altri servi della casa, colui che durante l'assenza del padrone ne rappresenta l'autorità. E' servitore e rappresentante di Cristo¹, e questo vale non soltanto per l'abate, ma anche per ogni incarico e autorità nel monastero.
- L'abate è l'insegnante², con le parole e con l'esempio deve insegnare ai suoi discepoli, adattandosi alle circostanze e alle possibilità di comprensione di ciascun monaco. Il suo compito è quello di rendere attuale e viva la parola di Dio e gli insegnamenti dei padri del monachesimo, pur restando fedele alla tradizione. Anche nella tradizione buddista il discepolo è chiamato ad assumere il *modus vivendi* monastico e ad appropriarsi dei contenuti della spiritualità soprattutto ascoltando gli insegnamenti del Buddha, trasmessigli dal suo padre spirituale e guardando il suo modo di vita.
- L'abate è anche pastore³ che guida il suo gregge sulle vie di Dio, usando discrezione e discernimento per evitare ogni eccesso.
- Egli è medico⁴, deve aiutare il monaco a convertirsi, a rendersi consapevole e pentirsi dei suoi errori e a ricostruire pace con se stesso, con Dio e con i fratelli.
- Infine è padre, icona della paternità di Dio, in un clima di fiducia, egli deve preoccuparsi di essere più amato che temuto⁵. Come padre della comunità ha anche il compito di gestire, con l'aiuto del cellerario⁶, gli aspetti materiali della comunità.

Il superiore secondo la concezione della RB unisce quindi le due correnti di cui abbiamo parlato prima: egli si occupa degli affari spirituali come di quelli temporali, con l'aiuto di ufficiali, incaricati dei vari settori della vita comunitaria. L'abate deve coordinare, dando le direttive di fondo che servono a creare unità, pace e concordia e assicurano alla comunità la possibilità di camminare in una direzione precisa, mantenendo ben fisse le proprie finalità.

¹ RB 2, 1-2.

² RB 2, 11-15.

³ RB 2, 8.

⁴ RB 27, 1-2.

⁵ RB 64,15.

⁶ Cf. RB 31.

Anche per quanto riguarda l'elezione del superiore ci sono due correnti nel monachesimo di tutte le religioni: egli può essere scelto dal predecessore, come avviene negli ashram indù, oppure può essere eletto dalla comunità, come avviene nei monasteri buddisti. La RB si colloca decisamente in questa seconda corrente, poiché l'abate viene eletto dalla comunità, con un'eccezione, cioè con la possibilità di un intervento esterno, del vescovo o degli abati dei monasteri vicini, nel caso in cui la comunità abbia scelto in mala fede un candidato non idoneo, connivente con i suoi vizi.

Abbiamo già accennato al fatto che il cristianesimo mantiene ben chiara la distinzione tra Dio e il superiore che ne è la mediazione, ma non si identifica con esso. Questo ha come conseguenza la constatazione della fallibilità del superiore, dei suoi difetti come uomo e del continuo ammonimento a ricordarsi di dover rendere conto a Dio delle persone che gli sono state affidate. Questo è chiarissimo nella RB⁷. Anche nel buddismo si prende in considerazione la possibilità di una difficoltà di relazione con il proprio maestro, si esorta il discepolo a risolvere questi problemi, cercando di vedere se l'ostacolo non stia nel proprio cuore, ma il discepolo può anche abbandonare il proprio maestro per sceglierne un altro.

In sintesi punti comuni a tutte le religioni, come fenomeni sociologici che si ritrovano in tutte le tradizioni sono:

- La vita monastica sorge o dalla riunione di discepoli attorno a un capo carismatico oppure da una comunità di asceti che si sceglie un capo.
- La responsabilità materiale e spirituale che il superiore ha sui suoi discepoli.
- Il legame ad una tradizione viva: il maestro si inserisce in una catena di maestri, di cui lui è soltanto un anello.
- Egli è il rappresentante di Dio.

E' interessante notare che l'evoluzione delle varie forme di monachesimo può essere messa in parallelo all'evoluzione della società, anche se, come è noto, le strutture religiose, essendo tendenzialmente conservatrici, hanno un'evoluzione più lenta rispetto all'evoluzione sociale.

- In India c'è la forma monastica dell'ashram, una delle più antiche, dove il *guru* e i discepoli vivono insieme, in una struttura che è simile a quella di una scuola, dove l'insegnamento non è solo intellettuale, ma religioso ed esistenziale. Questa forma di vita monastica è tanto vicina a quella della scuola che il termine "brahmachari" designa sia lo studente ancora celibe che il novizio. All'interno poi di queste scuole venivano selezionati, secondo il criterio delle caste, alcuni studenti che si consacravano interamente alla ricerca dell'unione con l'Assoluto, rinunciando a formarsi una famiglia.
- Ci sono inoltre monaci "rinunciati" –samnyasi- che conducono una vita di completo distacco, sono solitari erranti, che vivono di mendicizia.
- Più tardi, nell'VIII secolo d.C. con gli ordini monastici fondati da Sankara si passa ad un modello di vita monastica strutturato con monastero centrale con un capo supremo e delle case dipendenti, modello mutuato dalle università buddiste e dal sistema feudale in vigore allora. Nella misura in cui a livello sociale i grandi stati si disaggregavano e i governi locali andavano via via acquistando indipendenza, anche a

⁷ "L'abate eletto pensi sempre al grave peso che si è assunto e a chi dovrà rendere conto della sua amministrazione..." (RB 64, 7).

livello monastico i monasteri delle diverse regioni acquistavano la propria indipendenza.

- Oggi i monasteri indù assomigliano come struttura più alle grandi multinazionali con cui vengono a contatto per motivi commerciali: una casa madre con tanti piccoli centri, animati da pochi monaci, ma che hanno una grande influenza sulla società. Infatti pur seguendo lo sviluppo della società civile i monaci restano ai margini della società, come la sua coscienza critica.
- Il buddismo è nato come un'organizzazione di tipo orizzontale, che si è man mano gerarchizzata, anche su pressione del potere costituito.
- I sufi sono nati come delle confraternite, cominciando dalle scuole e hanno adottato le leggi del clan, basato su uno stretto ordine gerarchico e sulla trasmissione ereditaria del potere.
- Ciò che resta essenziale in tutte le tradizioni è che il monachesimo si incarna in strutture mutate dalla società circostante e che tuttavia rimane una forma di "contestazione" della mentalità mondana, affermando con la propria esistenza il primato dello spirituale.

Nel III capitolo della RB⁸ si parla della convocazione dei fratelli a consiglio, e anche questo è un aspetto della gestione della comunità, del modo di vivere e di declinare l'autorità nelle varie circostanze della vita comunitaria. Benedetto, infatti, prevede un consiglio di fratelli anziani, che aiutino l'abate a prendere le decisioni e la riunione di tutti i fratelli della comunità per ogni affare importante, sottolineando il ruolo dei giovani, l'atteggiamento di rispetto e umiltà da parte di ciascuno nell'esprimere il proprio punto di vista e soprattutto la ricerca comune della volontà di Dio nel rispetto della Regola e delle esigenze della Parola di Dio, come norma suprema che si pone al di sopra di ogni volontà egoistica (la volontà propria).

- Ø Anche nel monachesimo buddista esistono dei "consigli"⁹: se ci sono delle dispute su ciò che appartiene o meno al "dhamma" (cioè alla dottrina del Buddha) oppure quando deve essere decisa l'ammissione di un giovane a pronunciare i voti, viene convocata tutta la comunità, perché i problemi possano essere discussi, seguendo delle regole ben precise: ciascuno parla al suo turno e si deve mantenere un clima di rispetto, pace e ordine. La soluzione si sarà trovata quando sarà stato raggiunto un accordo di maggioranza. Se è impossibile ottenerlo nella comunità ci si deve unire in assemblea con un'altra comunità più numerosa. Oltre a questa riunione di tutta la comunità esiste anche un consiglio più ristretto nominato dalla guida suprema.
- Ø Una testimonianza di riunioni comunitarie l'abbiamo anche nel monachesimo di Qumran: durante queste riunioni doveva esserci un grande rispetto dell'ordine, ciascuno doveva parlare al suo turno, senza interrompere l'altro. Uno dei motivi per convocare queste riunioni era il passaggio di un monaco da una tappa all'altra della sua vita monastica.
- Ø Anche nel monachesimo cristiano anteriore a san Benedetto si conosceva una certa forma di condivisione dell'autorità: soprattutto nella forma di vita monastica ideata da san Basilio, mentre nella koinonia pacomiana i consiglieri, gli anziani erano più

⁸ RB 3.

⁹ Cf. M. DE DREUILLE O.S.B., *La règle de Saint Benoît et les traditions ascétiques de l'Asie à l'Occident*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, 2000, pp. 110 ss.

che altro testimoni, essendo molto forte l'autorità del fondatore e dei suoi immediati successori.

- Ø Certamente possiamo ravvisare degli elementi comuni in tutte le religioni prese in esame: l'esistenza di una forma di consiglio in aiuto all'autorità, il riferimento molto forte ad una legge oggettiva (sacra Scrittura, Regola, insegnamento del fondatore) che impedisce il prevalere della volontà egoistica o della forza persuasiva dei singoli, e il rispetto dell'unità e della concordia tra i membri della comunità. In linea di massima si può affermare che le riunioni di consigli ristretti formati da pochi anziani sono più antiche delle riunioni che coinvolgono l'intera comunità (come vediamo in RB 3). Ciò che è proprio della Regola di san Benedetto (e quindi del cristianesimo nei confronti delle altre religioni) è la sottolineatura del ruolo dei giovani e l'atteggiamento di ascolto dello Spirito Santo per scoprire il disegno di Dio sulla Comunità, per realizzare il quale è necessario l'apporto di tutti, ciascuno nel proprio ruolo. Questo è molto diverso da un'attitudine semplicemente democratica animata dal desiderio di cercare un accordo di maggioranza.

Ora ci addentriamo più in profondità nel tema dell'autorità e dell'obbedienza, prendendo in esame i capitoli della RB che più specificamente ne parlano ed entrando nella ricchezza delle altre tradizioni religiose¹⁰.

- Ø Vediamo innanzitutto la relazione tra maestro e discepolo nell'induismo: il **guru** è un maestro che insegna e trasmette un'esperienza di vita, per questo deve entrare in una relazione profonda con i suoi discepoli, li deve amare per instaurare quella comunione di vita che sola permette la trasmissione di un'esperienza e non soltanto di un sapere intellettuale. Il discepolo da parte sua gli deve obbedienza, rispetto e venerazione. Per questo negli ashram si venerano le immagini dei guru defunti, che hanno contribuito con la loro esperienza di vita a trasmettere la spiritualità indù alle nuove generazioni. Possiamo chiederci quali siano i motivi dell'obbedienza per un monaco indù, quali siano le motivazioni profonde che spingono ad accettare l'obbedienza come un valore positivo. C'è innanzitutto la consapevolezza che nella vita, specialmente per chi desidera viverla in profondità e per chi desidera fare un cammino spirituale c'è bisogno di una guida esperta, che con la sua esperienza di vita aiuti l'inesperto a non fare passi falsi o a non progredire affatto rimanendo impigliato nelle proprie cecità e nei propri vizi. Nel **guru** inoltre c'è la presenza dell'Assoluto, perché egli ne ha fatto un'esperienza personale e diretta. Come abbiamo già detto però esiste una differenza tra le varie correnti dell'induismo nella concezione dell'assoluto e questo determina anche una differenza nel modo di concepire il **guru**. La corrente che insegna l'advaita (o non-dualità) tende a identificare il guru con Dio stesso, mentre altre correnti tendono a disporre l'animo del discepolo ad ascoltare la voce del **guru** interiore, cioè Dio. Pensiamo a quanto ciò è vicino al discorso di sant'Agostino sul maestro interiore. In questo caso la voce del maestro in carne ed ossa non è che un richiamo al maestro interiore. In ogni caso nell'induismo l'obbedienza umile e rispettosa è più una premessa fondamentale e quasi scontata per ricevere l'insegnamento di un maestro, che non oggetto di una riflessione. Anche se c'è la possibilità di cambiare guru, rimane sempre la necessità di intrecciare con lui una relazione basata sull'obbedienza.

¹⁰ Cf. M. DE DREUILLE O.S.B., *La règle de Saint Benoît et les traditions ascétiques de l'Asie à l'Occident*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, 2000, pp. 141 ss.

Questa forma di obbedienza in fondo non si differenzia da quella dovuta ai genitori, e che garantisce l'ordine e la coesione sociali.

Ø Nel buddismo invece i pilastri che reggono la vita del monaco sono il *dharmā*, cioè la legge del Buddha, la sua illuminazione, il *sangha*, cioè la comunità di monaci in cui è inserito e il maestro, la guida spirituale che lo aiuta a interiorizzare l'insegnamento del Buddha, fino a scoprire che questa legge è già dentro di lui, una volta spogliato di tutte le illusioni sensibili, il monaco scopre di essere il Buddha. La comunità inoltre ha molte regole che servono al buon funzionamento della vita comunitaria. Esse sono sostanzialmente su due livelli: ci sono le regole che esprimono lo scopo fondamentale della vita del monaco e i suoi impegni primari, e poi ci sono molte regole minuziose sul comportamento per assicurare il buon ordine della comunità e anche per dare un buon esempio ai laici. Alcune di queste regole di comportamento, che il novizio deve imparare, sono, ad esempio: camminare con solennità, prendere la postura della meditazione, parlare a voce bassa e trattare ogni oggetto come si deve¹¹. Vediamo qui ad esempio delle abitudini che ci rimandano molto semplicemente e direttamente alla RB e alle usanze monastiche sul silenzio¹², sulla gravità¹³, sul rispetto degli oggetti¹⁴. La comunità quindi gioca un ruolo formativo, è già in se stessa un maestro, poiché il controllo dell'osservanza viene fatto attraverso delle riunioni, che si svolgono ogni due mesi, durante le quali i monaci si accusano delle loro colpe, delle loro mancanze nei confronti degli impegni che si sono assunti¹⁵.

Ø Nel sufismo c'è la figura dello sceicco: l'obbedienza a lui è ritenuta fondamentale. Interessante a tale proposito è la cerimonia di iniziazione del novizio¹⁶: il discepolo è seduto presso il maestro, il discepolo e il maestro si stringono la mano destra mentre il maestro detta frase per frase una preghiera che il discepolo deve ripetere. Alla fine del rito il maestro dice: "Io ti accetto come mio figlio" e il discepolo beve dalla coppa rituale, segno dell'incorporazione nell'ordine, dopo di che riceve l'abito e il libro delle preghiere. Nella concezione del sufismo lo sceicco tiene il posto di Dio, perciò a lui si deve obbedienza assoluta. Il suo ruolo è quello di aiutare il discepolo a guarire dai suoi vizi, in modo particolare dall'orgoglio che lo separa da Dio. Riportiamo un esempio di questa pedagogia con un racconto di un celebre sceicco del XIX secolo, vissuto nel Magreb, al Arabi ad-Derqawi:

"La prima cosa che ho appreso dal mio maestro (che Dio si compiaccia di lui) fu questa: mi caricò di due panieri pieni di prugne. Io li presi in mano invece di mettermeli sulla nuca come lui mi aveva indicato, ma ciononostante, la cosa mi pesava molto e mi era talmente penosa che la mia anima si contrasse; si agitò, si afflisse e turbò all'estremo, a tal punto che quasi piangevo, - e a causa di Dio dovevo ancora piangere per tutte le umiliazioni, il disprezzo, e la stizza che avrei subito in

¹¹ Cf. M. DE DREUILLE O.S.B., *La règle de Saint Benoît et les traditions ascétiques de l'Asie à l'Occident*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, 2000, pp. 148.

¹² Cf. RB 6.

¹³ Cf. RB 7, 60-61.

¹⁴ Cf. RB 31,10 .

¹⁵ Cf. M. DE DREUILLE O.S.B., *La règle de Saint Benoît et les traditions ascétiques de l'Asie à l'Occident*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, 2000, p. 149.

¹⁶ Cf. M. DE DREUILLE O.S.B., *La règle de Saint Benoît et les traditions ascétiques de l'Asie à l'Occident*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, 2000, p. 150.

tale situazione ¹⁷ poiché la mia anima non aveva ancora mai accettato una cosa simile né abbassato la testa, e fino a quel momento era stata incosciente del proprio orgoglio, della sua ribellione e corruzione... Ora, mentre mi trovavo in questa perplessità e pena, ecco che il maestro con la sua grande intuizione venne verso di me, mi prese dalle mani i due panieri e me li caricò sulla nuca dicendo: «Così dai prova di fare bene, scacciando un po' l'orgoglio». Con queste parole, egli mi aprì la porta della rettitudine".¹⁸ Vediamo una grande analogia con la tradizione cristiana monastica, che vede nell'orgoglio il nemico principale della nostra salvezza e quindi l'obbedienza come la via regale della redenzione, per rinunciare all'orgogliosa autosufficienza e tornare all'umile sottomissione alla volontà di Dio. Il modello biblico per eccellenza è il Cristo obbediente al Padre, nelle prime forme di monachesimo, quello essenzialmente anacoretico del deserto, il padre spirituale è colui che vede la volontà di Dio e aiuta a spogliarsi dell'orgoglio e della volontà propria, per questo motivo i padri possono anche chiedere cose apparentemente assurde. Tutti gli autori monastici successivi hanno con diverse sfumature sottolineato la necessità e l'importanza dell'obbedienza: Cassiano insiste sulla necessità di spezzare la volontà propria (ossia la volontà malata, viziata dal peccato e ripiegata su se stessa) e quindi di comandare apposta ciò che è contrario alla naturale inclinazione del monaco, Basilio invece sottolinea maggiormente l'obbedienza ai comandamenti di Dio, come essenza della vita di ogni cristiano e quindi anche del monaco e l'attenzione alla concordia, alla possibilità di un dialogo. La Regola del Maestro è dominata da una tendenza piuttosto verticale, che considera l'abate partecipe dell'autorità ecclesiastica e quindi sottolinea maggiormente l'aspetto gerarchico e il controllo di tutti i particolari della vita quotidiana attraverso una regola molto minuziosa. Nella RB l'obbedienza è anzitutto messa in relazione con l'amore¹⁹, viene dal desiderio di spogliarsi della propria volontà per fare spazio a quella di Dio, è contrassegnata dalla gioia e dalla sincerità²⁰, ha di mira non solo o non primariamente l'esecuzione concreta, ma la disposizione interiore. San Benedetto non ignora che in questo cammino dell'obbedienza ci siano delle prove²¹, esse conducono il monaco all'amore perfetto. L'obbedienza passa anche, come abbiamo visto per altre tradizioni religiose, attraverso l'osservanza di certe abitudini di vita, nelle quali i monaci riconoscono un aiuto a conservare la pace e la custodia della vita interiore. L'aspetto più propriamente originale della RB sta forse nella possibilità di dialogo tra superiore e suddito, nella possibilità da parte del monaco di esprimere a tempo debito e in modo opportuno la propria difficoltà²². Un dialogo animato dalla fiducia e dall'amore per Cristo. Ciò che emerge anche da questo breve

¹⁷ Per un letterato di famiglia nobile come al Arabi ad-Derqawi, era molto umiliante assumere il ruolo di portatore di merce, attraversando la città davanti ai suoi amici e conoscenti (Cf. CASSIANO, *Istituzioni*, IV, 9).

¹⁸ Lettera dello *shaykh* al Arabi ben Ahmed ad-Derqawi (+1828) ai suoi discepoli, citata da TITUS BURCKARDT in *Chaîne d'Or, Maîtres et disciples dans l'Islam Maghrebien*, Hermès IV, *Le Maître Spirituel*, pp. 134-135.

¹⁹ Cf. RB 5,2.

²⁰ Cf. RB 5, 14-19.

²¹ Cf. RB 7, 35-43.

²² "Se a un fratello venissero ingiunte cose ardue o impossibili, riceva ugualmente l'ordine che gli è dato con perfetta mansuetudine e obbedienza. Se poi vede che il peso è troppo al di là delle sue forze, presenti al superiore i motivi per cui a cosa non gli è possibile, con pazienza e opportunità, senza insuperbirsi, né impuntarsi, né contraddire. Che se, dopo le sue osservazioni, il superiore insiste ancora nel suo comando, l'inferiore sappia che così gli conviene di fare, e confidando, in spirito di carità, nell'aiuto di Dio, obbedisca" (RB 68).

capitolo è un dato interessante: l'obbedienza può portare a superare i limiti fisici, morali, psicologici personali, perché, attraverso la sottomissione alla volontà del superiore, apre la persona del monaco agli orizzonti della Volontà di Dio. Un altro aspetto dell'obbedienza proprio di san Benedetto è l'obbedienza reciproca²³, quella che i fratelli devono scambiarsi vicendevolmente, sempre rispettando l'ordine delle competenze e autorità all'interno della struttura comunitaria. Nella RB c'è anche una certa attenzione alla condivisione delle responsabilità e al fatto che ogni ufficiale è responsabile del suo settore, come pure alla tutela della pace nella Comunità, al fine di evitare qualunque giusta causa di mormorazione²⁴.

Ø Possiamo riassumere quanto siamo andati dicendo sull'obbedienza nelle varie forme di monachesimo sottolineando i punti comuni: il primo è senz'altro la relazione maestro-discepolo, considerata fondamentale e insostituibile. Il maestro è colui che guida, aiuta a guarire dai vizi, conduce a Dio ed è il legame vivente con la tradizione in cui il novizio va ad inserirsi. Secondariamente in tutte le tradizioni religiose l'obbedienza fa riferimento ad un ordine soprannaturale, oggettivo e condivisibile, da cui derivano delle esigenze concrete. Abbiamo visto che l'obbedienza risponde anche ad un'esigenza di ordine sociale, che è comune ad ogni raggruppamento di persone, aldilà della finalità religiosa, e che il codice di comportamento che l'obbedienza veicola e tutela è ritenuto un aiuto alla vita spirituale. La specificità del cristianesimo è certamente il riferimento a Cristo, uomo e Dio, quindi nello stesso tempo fonte e modello dell'obbedienza; la consapevolezza che l'obbedienza non è soltanto uno strumento ascetico, ma un bene in se stessa, in quanto atto d'amore che conforma la nostra volontà a quella di un Dio personale. Nel cristianesimo inoltre è molto chiaro il ruolo di mediatore del padre spirituale, e quindi la figura del maestro è relativizzata, rispetto all'unico vero Maestro, il Cristo e il Suo Spirito che guida interiormente i credenti. La logica dell'Incarnazione inoltre fa sì che al padre spirituale competano non solo le preoccupazioni per la vita spirituale, ma anche quelle della vita materiale, concreta e quotidiana dei suoi monaci. Infine possiamo aggiungere che nel monachesimo cristiano è fondamentale riconoscere il Cristo anche in ogni fratello, oltre che nell'abate, fratello che quindi diventa ulteriore mediazione nel rapporto di amore e obbedienza a Dio.

L'ultimo aspetto che dobbiamo prendere in considerazione è quello della formazione. Come tutte le arti, l'essere monaco va appreso, imparato da chi lo è prima di noi, inserendosi in una tradizione vivente. Questo è un dato comune a tutte le religioni. Innanzitutto c'è una iniziazione, un atto attraverso il quale il giovane entra nella sfera della vita adulta, imparando a vincere le proprie paure, a discernere i valori della vita attraverso una prova, questo è un fatto, prima ancora che specificamente religioso, anche culturale. Il cristianesimo sottolinea nel processo formativo soprattutto la libertà della scelta: un po' tutti gli autori monastici raccomandano di sottoporre a prova l'aspirante, perché è proprio attraverso la prova che viene saggiata la qualità del desiderio, facendo emergere magari anche motivazioni spurie, non consapevoli. Un aspetto comune a tutte le tradizioni è che l'iniziazione a una forma di vita monastica implica il distacco da tutti gli affetti, il cambio di luogo, di abitudini di vita. Questo esprime il desiderio di una vita nuova. Nell'induismo il processo formativo mira ad aprire il terzo occhio, cioè quella capacità di vedere l'Assoluto che è dietro l'apparenza della realtà, un processo quindi

²³ Cf. RB 71.

²⁴ Cf. RB 31, 17 e RB 53, 18.

sapientiale, di risveglio alla verità delle cose. Ciò che invece è proprio del cristianesimo è il concepire l'ingresso nella vita monastica come la risposta personale ad una chiamata altrettanto personale di Dio. La formazione implica l'ingresso in una tradizione, come abbiamo già accennato, poiché la vita monastica non si improvvisa, è frutto di un'esperienza maturata lungo numerose generazioni di uomini e donne che vi si sono dedicati, di cui il maestro è l'erede e il mediatore. Il maestro però non è l'unico veicolo di questa tradizione, infatti, nel cristianesimo come anche nell'induismo, nel buddismo e nell'Islam, rivestono una grande importanza i testi sacri, tramandati, imparati talvolta a memoria, recitati e pregati, punto di riferimento oggettivo e sicuro per ogni tradizione religiosa. Lo studio è quindi senz'altro un elemento importante del periodo formativo, al quale il novizio deve dedicare tempo e fatica, per fare suoi i contenuti della tradizione nella quale entra a far parte, ma non è senz'altro l'unica componente del suo impegno. La sua formazione, infatti, si nutre anche dell'esperienza di vita delle persone che prima di lui hanno vissuto questa esperienza. «La formazione è soprattutto la trasmissione di un'esperienza. L'insegnamento, reso vivo dall'esempio dei maestri venerati, invita a partecipare alla loro esperienza, che viene da un'intuizione superiore. Sankara diceva:

Un aspirante arriva a conoscere la vera natura delle cose (il Brahman) non per l'intermediario di un saggio, ma per illuminazione interiore, per esperienza diretta. Se io voglio sapere che cos'è la luna, bisogna che la veda con i miei occhi. Tutto quello che gli altri me ne diranno non me la farà mai conoscere.

Altrove egli loda il suo guru per averlo introdotto a questa esperienza, ma lo considera come se fosse una cosa sola col Maestro interiore:

Quel sommo splendore che conferisce l'illuminatore del Sé, l'ho ricevuto dalla maestà della tua grazia: in sostituzione a te, o glorioso istruttore, o mio guru, sei tu che, in uno slancio di compassione, mi hai svegliato dal mio torpore.²⁵

Ritroviamo qui il ruolo della tradizione, in cui i maestri di ogni ramo religioso trasmettono la propria esperienza più con l'esempio che con la parola. Sia durante la vita che dopo la morte, donde la venerazione di cui li circonda la loro discendenza spirituale.

Abbiamo visto l'esempio di Sankara e di altri maestri dell'induismo. Allo stesso modo ogni scuola buddista venera i propri maestri; in particolare i Tibetani onorano il loro «lama», anziano che incarna tutta la stirpe dei maestri precedenti e trasmette i loro doni spirituali. Vi sono anche delle stirpi di maestri zen; un discepolo non può insegnare validamente se prima non ha vissuto sotto uno di essi, e questo non lo riconosca come uno che ha partecipato alla sua esperienza spirituale e sia capace di trasmetterla. La cosa è ancor più marcata presso i sufi, dove lo sceicco è detentore di una *baraka* (santità e potere

²⁵ M. SANTOU, Y. LELOUP, «Rôle du gouru dans l'hindouisme», citando Sankara (Shri Chankarasharya) in «Du Maître spirituel au Maître interieur», *Question de*, 84 (1991), p. 42.

spirituale) che trasmette al suo successore e che influenza tutti i membri della confraternita”²⁶.

La formazione inoltre ha la caratteristica di essere un’esperienza nella durata, i saggi sia indù che buddisti sottolineano come la perseveranza nello sforzo sia condizione essenziale per affrontare il cammino monastico. Pensiamo all’importanza che per i padri del deserto aveva la custodia della cella, come icona della perseveranza. Diversamente da ciò che accade nella nostra tradizione cristiana, però, nelle altre religioni non c’è il concetto di perseveranza come adesione definitiva e personale alla chiamata, infatti, la vita monastica è per la maggior parte dei monaci un periodo formativo, dopo il quale la persona torna alla propria vita.

Ø Uno degli scopi fondamentali della formazione un po’ in tutte le religioni è la padronanza delle reazioni istintive. Pensiamo, per inciso, a quanto può questo dato di fondo delle religioni aiutarci a comprendere l’assurdità della cultura edonistica nella quale viviamo e che non di rado fa comodamente coesistere disordine morale e recupero di tecniche o aspetti di spiritualità orientali. Nelle religioni induista e buddista, ad esempio, la meditazione è il mezzo per ottenere questa padronanza sulla propria componente istintiva, per unificare la persona distaccandola dalle tendenze egoistiche e aiutarla a scegliere il bene, per giungere alla contemplazione. Altre pratiche attestate nel buddismo che ritroviamo similmente nel cristianesimo sono l’apertura del cuore al maestro, quindi il confronto con chi è più esperto nella vita spirituale, e la vigilanza sui pensieri. Certamente vi sono delle differenze nel modo di raggiungere la padronanza di sé: nel buddismo bisogna analizzare la sensazione per rivelarne l’illusorietà, quindi è un processo di consapevolezza e di sforzo che la persona può compiere con le proprie forze e con un esercizio costante, mentre nel cristianesimo la “tecnica” per combattere i pensieri cattivi, i *loghismoï*, sta più nel ricorrere all’aiuto di Dio, nello “spezzarli contro Cristo”²⁷. Anche perché l’uomo ferito a causa del peccato non può combattere contro il male con le proprie forze, ma può trionfare solo unito alla vittoria stessa di Cristo. Nel processo formativo hanno importanza come agenti della formazione anche il luogo: segno dell’allontanamento dal mondo, della vita nuova, luogo circoscritto, delimitato, il luogo di culto, con tutta la pedagogia del rispetto per gli arredi sacri, della musica e dei profumi che esprimono e aiutano la preghiera, ma soprattutto il luogo della comunità con il suo ruolo di esempio, con la sua atmosfera di benevolenza e accoglienza, che fornisce il clima e gli strumenti adeguati alla formazione del novizio. Nel buddismo la comunità è un rifugio, un punto d’appoggio, nell’induismo la comunità ha preso maggior importanza con il sorgere degli ordini moderni, mentre prima c’era una certa prevalenza della vita solitaria. Anche nel cristianesimo d’altronde il ruolo della comunità è andato via via affermandosi con la nascita del cenobitismo: Pacomio, Basilio e Benedetto. Fa parte del processo formativo anche un certo discernimento sulle reali intenzioni di chi si presenta per essere ammesso alla vita monastica: nell’induismo e nel buddismo non c’è un vero e proprio discernimento vocazionale, ma certamente vi sono alcune condizioni: la rinuncia alla propria condizione sociale e una disposizione generale di buona volontà e di ricettività obbediente. Oltre a queste qualità “naturali” il

²⁶ Cf. M. DE DREUILLE O.S.B., *La règle de Saint Benoît et les traditions ascétiques de l’Asie à l’Occident*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, 2000, pp. 342-3.

²⁷ “I pensieri di male che si affacciano al cuore, spezzarli subito contro Cristo e manifestarli al padre spirituale” (RB 4, 50).

monachesimo cristiano richiede una retta intenzione nel cercare Dio²⁸, l'apertura del cuore e l'accettazione dell'asceti e del lavoro. C'è inoltre il ruolo di quello che noi chiamiamo "maestro dei novizi", che, nella tradizione induista deve possedere sapienza, virtù, capacità di insegnamento, amore disinteressato per i giovani che gli sono affidati, capacità relazionali adatte al suo ruolo. Anche i testi buddisti indicano delle qualità simili, ma con una punta di umorismo che è loro proprio. "Assistendo un giorno, presso alcuni Tibetani, a una relazione su questo argomento, il Lama ha concluso la sua lista di qualità dicendo: «E' molto evidente che un tale maestro non esiste», e ha spiegato con un'immagine: il maestro è simile al picco di una montagna innevato e il discepolo è il sole; se esso brillerà a est, l'acqua scenderà sul versante est, se splende a sud, l'acqua scenderà a sud eccetera. La risposta del maestro dipende dalla qualità della domanda del discepolo."²⁹

Soprattutto importante nel ruolo del formatore è la capacità di ascolto, sottolineata nelle diverse tradizioni religiose:

- **Ascoltare per conoscere:** conoscere il discepolo, la sua famiglia, la sua vita passata (questo in particolare è sottolineato da san Basilio, nelle "Regole diffuse"³⁰), per comprenderlo, ma anche per aiutarlo a scoprire i doni da mettere a servizio della comunità.
- **Ascoltare per guarire:** negli ashram indù si pratica l'apertura del cuore al proprio guru o ad anziani che abbiano una lunga esperienza spirituale, presso i monasteri buddisti è prevista una accusa pubblica delle proprie mancanze nell'occasione delle riunioni mensili, ma anche un'accusa personale a un altro monaco, che sappia aiutarlo a correggersi, nella tradizione zen e tibetana durante i ritiri spirituali c'è la possibilità di confrontarsi con colui che dirige il ritiro. L'apertura del cuore del resto è da sempre patrimonio del monachesimo cristiano, considerata vero strumento di guarigione interiore, perché libera dall'orgoglio, con la consapevolezza però che la guarigione può venire solo da Dio.
- **Ascoltare per guidare:** l'immagine della guida si trova in diverse religioni, soprattutto presso i tibetani e i musulmani sufi, la guida è colui, proprio per aver fatto per primo il viaggio è in grado di indicare il cammino. La guida umana però ha i suoi limiti, il buddismo zen parla della "*Barriera dei patriarchi*", una soglia oltre la quale il monaco è guidato dal contatto diretto con l'assoluto. Nel cristianesimo c'è la consapevolezza che ogni guida deve condurre al maestro interiore, lo Spirito santo, che interiormente guida il cristiano e lo conduce nel cammino della vera formazione, che è quella di prendere la *forma* di Cristo.

Concluderei sottolineando il fatto che abbiamo trovato molti punti di contatto tra le diverse religioni, e questo ci fa riflettere su alcune dinamiche che fanno semplicemente parte della natura umana e di ogni vera esperienza di quella parte più profonda di sé che noi chiamiamo spirituale, dove si instaura il dialogo con Dio o il contatto con l'assoluto. Forse questa constatazione potrebbe diventare una provocazione a vivere con meno superficialità per poter riscoprire la nostra ricca tradizione religiosa e, con questa, anche la possibilità di un dialogo e di una feconda condivisione di vita con credenti di altre religioni.

²⁸ "Egli osservi con attenzione se il novizio veramente cerca Dio" (RB 58, 7).

²⁹ M. DE DREUILLE O.S.B., *La règle de Saint Benoît et les traditions ascétiques de l'Asie à l'Occident*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, 2000, p. 358.

³⁰ BASILIO DI CESAREA, *Le Regole*, Qiqajon, 1993, pp. 115-119.

MONASTERO S. BENEDETTO - SCUOLA DI CULTURA MONASTICA

Indice dispense – 1997/1998

17 nov 1997	P. Marcel ROONEY OSB	Prolusione al corso SCM
1 dic “	P. G. PICASSO OSB	Le origini del monachesimo
15 gen 1998		S. Basilio
19 gen “		Le origini del monachesimo occidentale
26 gen “		S. Benedetto e la nascita dell’Europa
9 feb “	P. V. CATTANA OSB	Introduzione generale alla RB
23 feb “		Chi è il monaco
2 mar “		Che cos’è il monastero
9 mar “		Antologia della RB
23 mar “	Sr. M. C. VALLI OSB ap	Il carisma di C. Mectilde de Bar
30 mar “		Temi fondamentali in C. Mectilde de Bar
4 mag “		Il Battesimo
11 mag “		La vita di fede

1998/1999

26 ott 1998	P. V. CATTANA OSB	La “questione omerica benedettina”: la RM e la RB
9 nov “		Agostino, le Regole dei Padri e Cassiano
23 nov “		Dal “Maestro” a Benedetto: continuità e cambiamenti
30 nov “	M. G. ARIOLI OSB ap	La “conversatio monastica” pienezza della spiritualità
14 dic “		battesimale nella RM e nella RB
18 gen 1999	P. G. PICASSO OSB	Cluny
25 gen “		Citeaux
1 feb “		Vallombrosa e Camaldoli
22 feb “		La Certosa
1 mar “	Mons. E. MAZZA	La liturgia nelle sue origini
8 mar “		La liturgia nel NT e nell’epoca patristica
15 mar “		La liturgia nella storia: il Medioevo
22 mar “	Prof. G. MERLI	Il canto gregoriano: origine, sviluppo, decadenza, restaurazione
12 apr “		Il canto gregoriano: spunti per un approccio consapevole
19 apr “	Sr. M. C. VALLI OSB ap	I grandi incontri di C. Mectilde de Bar
3 mag “		L’incontro con la tradizione monastica
10 mag “		Gli incontri con gli spirituali del suo tempo
24 mag “		L’incontro con le grandi figure di monache

1999/2000

25 ott 1999	P. V. CATTANA OSB	Basilio e le sue Regole
8 nov “	M. G. ARIOLI OSB ap	La memoria di Dio nella Regola di Basilio e nella RB
15 nov “	P. V. CATTANA OSB	Le Regole dei monaci di Lérins
22 nov “	Fratel Guido DOTTI	Influssi del monachesimo orientale su S. Benedetto
29 nov “	M. G. ARIOLI OSB ap	La comunione fraterna nelle Regole di Basilio e di San Benedetto
13 dic “		Parola e silenzio nella Regola di Basilio e nella RB
17 gen 2000	P. G. PICASSO OSB	La congregazione di S. Giustina: origini e sviluppi

24 gen 2000	P. G. PICASSO OSB	L'erudizione monastica nell'età moderna: J. Mabillon
31 gen “		Un papa benedettino tra rivoluzione e restaurazione: Pio VII (1800-1823)
14 feb “	Prof. G. MERLI	Storia del canto gregoriano: manoscritti sec. XI e XII e fase di decadenza
21 feb “		Storia del canto gregoriano: la restaurazione e le edi- zioni attuali
28 feb “		Analisi dei temi con esemplificazioni (audiocassetta)
13 mar “	Mons. E. MAZZA	La liturgia monastica: Cluny
20 mar “		“ “ “ Citeaux
27 mar “		La devotio moderna
10 apr “	Sr. M. C. VALLI OSB ap	Entrare nel mistero di Cristo alla scuola di M. Mectilde
8 mag “		Celebrare i misteri di Cristo: Avvento - Pentecoste
15 mag “		Celebrare la santità di Cristo nelle feste dei Santi
<u>2000/2001</u>		
23 ott 2000	M. G. ARIOLI OSB ap	Preghiera liturgica e ricerca di Dio nella RB
30 ott “		Tempo e liturgica nella RB
13 nov “	Dott.sa M. CARPINELLO	Salmodia e preghiera nella RB
20 nov “	Prof. G. MERLI	Il canto gregoriano nella liturgia delle Ore - I -
27 nov “		“ “ “ “ “ “ “ - II -
15 gen 2001	P. A. PIOVANO OSB	Icona e liturgia
22 gen “		Il monachesimo russo nel suo quadro storico
5 feb “		Lo starec
12 feb “	Sr. M. C. VALLI OSB ap	Lecture di pagine bibliche con M. Mectilde de Bar
19 feb “		Lettura del mistero della Croce con M. Mectilde
3 mar “	Dott.sa M. CARPINELLO	Seminario di studio: Macrina ed Egeria
12 mar “	P. G. PICASSO OSB	La rinascita monastica in Europa nell'Ottocento
19 mar “		“ “ “ in Italia nell'Ottocento
26 mar “	Mons. E. MAZZA	La riforma di Paolo VI sulla preghiera delle Ore
2 apr “		Il senso di Lodi e Vespro
<u>2001/2002</u>		
22 ott 2001	Sr A. CARLEVARIS OSB	Ildegarda di Bingen: orientamento introduttivo
29 ott “		La spiritualità di Ildegarda nel quadro del sec XII
5 nov “		Vita eremitica e monachesimo benedettino nel XII secolo. La preghiera liturgica secondo Ildegarda.
12 nov “		La concezione ildegardiana dell'armonia della persona
19 nov “		La frattura dell'armonia (peccato, malattia, depressione)
26 nov “		La via del ritorno all'armonia originaria
3 dic “	Mons. E. MAZZA	Riti penitenziali: riferimento agli usi monastici - I -
10 dic “		“ “ “ “ “ “ “ - II -
17 dic “		“ “ “ “ “ “ “ - III -
21 gen 2002	P. G. PICASSO OSB	Ascesi e gioia in Antonio il Grande
28 gen “	Dott.sa M. CARPINELLO	Ascesi e gioia in alcune figure femminili dei primi secoli: Melania l'Anziana e Melania la Giovane
18 feb “		Ascesi e gioia in alcune figure femminili dei primi secoli: Cesaria la Giovane e Radegonda

25 feb 2002	M. G. ARIOLI OSB ap	Ascesi e gioia nella RB: conversione, libertà e gioia
4 mar “		“ “ “ : digiuno e penitenza, “dono di Dio
11 mar “		“ “ “ RB: l’osservanza della quaresima nel gaudio dello Spirito Santo
18 mar “	Sr. M. C. VALLI OSB ap	La dimensione pasquale dell’ascesi in M. Mectilde - I -
25 mar “		“ “ “ “ “ - II -
<u>2002/2003</u>		
21 ott 2002	P. G. PICASSO OSB	Gertrude di Helfta nel suo tempo
28 ott “	Don C. STERCAL	Esperienza mistica e sapienza teologica di S. Gertrude
4 nov “	M. A. CANOPI OSB	La preghiera in S. Gertrude
11 nov “	M. G. ARIOLI OSB ap	San Benedetto: una vita per Dio, una vita per gli uomini
18 nov “		“ “ : il santo della “discrezione”, madre di ogni virtù.
25 nov “		S. Scolastica: l’onnipotenza dell’amore
2 dic “	Mons. E. MAZZA	S. Policarpo
9 dic “		S. Giustino
20 gen 2003	Don C. STERCAL	Alle origini della spiritualità cistercense:
		S. Bernardo di Chiaravalle - I -
		“ “ “ - II -
27 gen “		Il monachesimo nella tradizione russa
3 feb “	P. A. PIOVANO OSB	Il monachesimo russo: S. Teodoro e S. Sergio
10 feb “		Un modello per le donne laiche: S. Francesca Romana
17 feb “	Dott.sa M. CARPINELLO	C. Mectilde de Bar, fondatrice delle Benedettine del
24 feb “	Sr. M. C. VALLI OSB ap	Ss. Sacramento nella Francia del XVII sec. - I -
		“ “ “ “ - II -
10 mar “		Monachesimo italiano nel Settecento: M. Cecilia Baij
17 mar “		del monastero S. Pietro di Montefiascone (VT)
24 mar “	P. G. PICASSO OSB	Il beato Columbia Marmion: una guida spirituale per il nostro tempo.
<u>2003/2004</u>		
27 ott 2003	Mons. E. MAZZA	L’Eucaristia e l’adorazione - I -
3 nov “		“ “ “ - II -
10 nov “	P. L. CRIPPA OSB	Il beato A. I. Schuster, modello di santità monastica
17 nov “	Sr. M. C. VALLI OSB ap	Schuster e le Benedettine di Milano
24 nov “	P. G. PICASSO OSB	S. Giovanni Gualberto, fondatore dei Benedettini Vallombrosani
		Il beato Bernardo Tolomei, fondatore dei Benedettini Olivetani
12 gen 2004	Don C. STERCAL	Guglielmo di Saint Thierry - I -
19 gen “		“ “ “ - II -
26 gen “		“ “ “ - III -
2 feb “	Sr. M. C. VALLI OSB ap	La beata Giovanna Maria Bonomo
9 feb “	P. A. PIOVANO OSB	La preghiera di Gesù
16 feb “		Alcune esperienze concrete
1 mar “	Sr. M. C. VALLI OSB ap	Claude Martin
8 mar “	Sr. M. BARTOLI OSB ap	La beata M. Gabriella Sagheddu OCSO

15 mar 2004	M. G. ARIOLI OSB ap	Un modello di santità per i laici: Itala Mela e il suo messaggio spirituale
22 mar “		Itala Mela e la spiritualità trinitaria nella tradizione benedettina
<u>2004/2005</u>		
25 ott 2004	P. G. PICASSO OSB	- S. Gregorio Magno e la sua opera nella Chiesa del suo tempo
8 nov “		- S. Gregorio Magno e la sua opera in Italia e in Europa
15 nov “	Mons. E. MAZZA	- S. Gregorio Magno e la liturgia: verità e leggenda
22 nov “		- La dottrina dell'Eucaristia di S. Gregorio Magno
13 dic “	M. G. ARIOLI OSB ap	- trasparenze autobiografiche nel 2° Libro dei Dialoghi di S. Gregorio Magno
10 gen 2005		- La Regola Pastorale di Gregorio Magno: profezia della dottrina sociale della Chiesa
17 gen “	Don C. STERCAL	- La contemplazione cristiana in S. Gregorio Magno
24 gen “	P. A. PIOVANO OSB	- S. Giovanni Climaco
31 gen “		- La paternità spirituale nella tradizione russa
14 feb “	M. I. ANGELINI OSB	- La compassione per tutte le creature negli Apoftegmi dei Padri
21 feb “	Don C. STERCAL	- Aelredo di Rievaulx
28 feb “		- Aelredo di Rievaulx
7 mar “	Sr. M. C. VALLI OSB ap	- Studi e ricerche su Mectilde de' Bar
14 mar “		- Leggere Cecilia Baj: “I trattati sul Cuore amatissimo di Gesù Cristo Redentore nostro”
4 apr “		- Leggere Cecilia Baj: “La vita interna di Gesù Cristo”
11 apr “	Sr. M. BARTOLI OSB ap	- Il fascino della semplicità di cuore; la beata Fortunata Viti
18 apr “	Sr. M.T.BUSSINI OSB ap	“Solo Dios!”: il beato Rafael Arnaiz Baròn (trappista)
<u>2005/2006</u>		
17 ott 2005	Enrico DE CAPITANI	- L'armonia delle architetture monastiche - I -
24 ott “		“” “” - II -
7 nov “	Fulvio RAMPI	- L'armonia tra Parola di Dio e melodia nel canto gregoriano
14 nov “	Giorgio MERLI	- L'armonia tra Parola di Dio e melodia nel canto gregoriano
22 nov “	Mons. E. MAZZA	- L'armonia degli spazi liturgici - I -
28 nov „		“” “” - II -
12 dic “	P. A. PIOVANO OSB	- L'armonia tra arte e liturgia: l'icona - I -
9 gen 2006	M. G. ARIOLI OSB ap	- Rigore e dolcezza di abba Pacomio
16 gen “	Francesco BOTTURI	- Eternità e tempo nella Regola di S. Benedetto
23 gen “	P. A. PIOVANO OSB	- L'armonia tra arte e liturgia: l'icona - II -
30 gen “	Sr. M.T.BUSSINI OSB ap	- Contemplazione e lavoro nel monachesimo: alcuni momenti storici
6 feb “	P. G. PICASSO OSB	- Il monachesimo, fattore di pace e di armonia nelle tormentate vicende della storia europea nei sec V e VI

13 feb	“	Sr. M. C. VALLI OSB ap	- Unione con Dio e comunione fraterna nella vita cenobitica secondo Agostino
20 feb	“		- Fraternità ed ecclesialità nella comunità monastica agostiniana
6 mar	“	Don C. STERCAL	- Contemplazione trinitaria ed esperienza umana in Riccardo di San Vittore - I -
13 mar	“		“” “” - II -
20 mar	“	Sr. M. BARTOLI OSB ap	- La preghiera di S. Gertrude: armonia tra affetti e oggettività della Parola e del Mistero
27 mar	“	Elena LANDONI	- Lectura Dantis, il canto XXII del Paradiso: “fermar li piedi e tennero il cor saldo”: l’armonia tra STABILITAS LOCI e STABILITAS CORDIS
<u>2006/2007</u>			
23 ott 2006		Mons. E. MAZZA	- Il linguaggio mistagogico della liturgia - I -
30 ott	“		“” “” - II -
13 nov	“	Elena Lea BARTOLINI	- Alle radici del linguaggio liturgico cristiano: i linguaggi della Liturgia ebraica - I -
20 nov	“		“” “” - II -
27 nov	“	P. A. PIOVANO OSB	- Il linguaggio dell’icona: le icone delle feste - I -
4 dic	“		“” “” - II -
11 dic	“	Enrico DE CAPITANI	- Linguaggi di preghiera e d’arte: le miniature dei libri delle Ore e le vetrate delle abbazie - I -
15 gen 2007			“” “” - II -
22 gen	“	Don C. STERCAL	- Il linguaggio della preghiera di S. Anselmo d’Aosta - I -
29 gen	“		“” “” - II -
5 feb	“	Elena LANDONI	- Lectura Dantis, il canto XXIII del Paradiso: la preghiera di San Bernardo alla Vergine
12 feb	“	Sr. Elena FIORI OSB ap	- Il linguaggio della preghiera nella RB
26 feb	“	Sr. M.T.BUSSINI OSB ap	- Il linguaggio della preghiera di S. Colombano
5 mar	“	Sr. M. C. VALLI OSB ap	- Il linguaggio spirituale di S. Ildegarda di Bingen - I -
12 mar	“		“” “” - II -
19 mar	“	M. G. ARIOLI OSB ap	- Il linguaggio della preghiera di Giovanni di Fécamp
26 mar	“	Sr. M. BARTOLI OSB ap	- Il linguaggio della preghiera di Metilde di Hackeborn
<u>2007/2008</u>			
22 ott 2007		Sr. M.T.BUSSINI OSB ap	- Il lavoro e i Padri del deserto
29 ott	“		- Lavoro e relazioni umane nelle Regole di Basilio di Cesarea
5 nov	“	Sr. M. C. VALLI OSB ap	- Il lavoro dei monaci nella concezione di Agostino di Ippona
12 nov	“	Sr. Elena FIORI OSB ap	- I valori umani e spirituali del lavoro nella RB: spunti di attualità
19 nov	“	P. A. PIOVANO OSB	- Lavoro e povertà nel monachesimo russo

26 nov 2007	Don C. STERCAL	- Lavoro e vita quotidiana nella riforma monastica cisterciense
3 dic “	P. A. PIOVANO OSB	- La vita quotidiana in un monastero studita
10 dic “	Giuseppe SUCCI	- I monaci e il lavoro agricolo
14 gen 2008	Sr. M. BARTOLI OSB ap	- I monaci e il lavoro intellettuale :biblioteche e scriptoria
21 gen “		- L’amore per la cultura e la ricerca di Dio nella tradizione monastica
28 gen “	Enrico DE CAPITANI	- L’ospitalità dei monasteri ai poveri e ai pellegrini: aspetti sociali del lavoro monastico
18 feb “	M. G. ARIOLI OSB ap	- L’impegno educativo dei monasteri e le intuizioni pedagogiche della RB
25 feb “	Don Mario TORCIVIA	- Valore e prassi del lavoro nelle nuove comunità monastiche
3 mar “	M. G. ARIOLI OSB ap	- Ordinamenti giuridici, strutture di governo e relazioni umane nella RB
10 mar “	Sr. Myriam FIORI OSB ap	- Ritmi quotidiani, consuetudini monastiche e precetti di “buone maniere” nella RB
7 apr “	Enrico DE CAPITANI	- Il rapporto del monaco con la realtà materiale nella semplice quotidianità: l’alimentazione nei monasteri.
14 apr “		- Il significato dell’abito monastico e la sua evoluzione nella storia
<u>2008/2009</u>		
20 ott 2008	Mons. Enrico MAZZA	- La preghiera di intercessione nella celebrazione Eucaristica
27 ott “		- Storia della preghiera dei fedeli
3 nov “	Dott.ssa CAPPELLETTI	- Le diverse correnti del giudaismo nel I secolo: gli Esseni
10 nov “		- Aspetti e norme di vita degli Esseni: separazione dagli altri Giudei, celibato, comunione dei beni...
17 nov “		- Gli Esseni: aspetti del pensiero religioso, la loro idea messianica
24 nov “	Dott.ssa Claudia MILANI	- Rabbini e monachesimo
1 dic “		- La preghiera e l’ermeneutica dei rabbini e dei padri
12 gen 2009	P. Adalberto PIOVANO	- Il ruolo del monachesimo russo nella storia della Russia
19 gen “		- Servizio a Dio e servizio al mondo
26 gen “		- Nostalgia della contemplazione e servizio al mondo in san Gregorio Magno - I -
2 feb “	Sr. M. Carla VALLI	“ - II -

9 feb 2009	Sr. M.Teresa BUSSINI	- Spirito di solitudine e coinvolgimento nel dramma della storia: San Pier Damiani - I -
16 feb “		- “ “ - II -
2 mar “	Sr. Myriam FIORI	- La preghiera di intercessione nella vita monastica
9 mar “		- Intercessione e riparazione nella vita della serva di Dio Caterina Lavizzari
23 mar “	Sr. Maristella BARTOLI	- Solitudine e silenzio: parola di Dio agli uomini, Thomas Merton - I -
30 mar “		- “ “ - II -
20 apr “	M.Geltrude ARIOLI	- L’attualità del messaggio monastico di Jean Leclercq
27 apr “		- L’inculturazione del monachesimo e Jean Leclercq
<u>2009/2010</u>		
19 ott 2009	Mons. Enrico MAZZA	- Religioni misteriche e liturgia cristiana: la teoria di Odo Casel - I -
26 ott “		- “ “ - II -
9 nov “	Sr. Maristella BARTOLI	- I miti classici: profezia dei misteri cristiani - I -
16 nov “		- “ “ - II -
23 nov “		- “ “ - III -
30 nov “	M. Geltrude ARIOLI	- Evagrio Pontico: la cultura antica e quella del suo tempo - I -
14 dic “		- “ - II -
11 gen 2010		- “ - III -

18 gen 2010	Sr. M. Teresa BUSSINI	- San Girolamo e il monachesimo femminile a Roma e in Palestina - I -
25 gen “		- “ “ - II -
1 feb “		- “ “ - III -
8 feb “	Sr. Myriam FIORI	- Il rapporto dialettico tra le filosofie antiche e Cassiano
22 feb “		- Il rapporto dialettico tra e filosofie antiche e la <i>Regula Magistri</i>
1 mar “		- Il rapporto dialettico tra le filosofie antiche e la RB
8 mar “	P. Adalberto PIOVANO	- Le peculiarità culturali del monachesimo russo -I-
15 mar “		- “ “ - II -
12 apr “		- Il monachesimo bizantino tra cultura e spiritualità
<u>2010/2011</u>		
18 ott 2010	M. Geltrude ARIOLI	- La <i>Regula Benedicti</i> tra Oriente e Occidente
8 nov “	P. Adalberto PIOVANO	- La genesi del monachesimo nella Rus’ di Kiev e i suoi rapporti con il monachesimo bizantino
15 nov “	“	- La visione del monachesimo orientale nel mondo latino e del monachesimo occidentale nel mondo ortodosso
29 nov “	M. Geltrude ARIOLI	- La vita benedettina e la sua intrinseca apertura al dialogo ecumenico
13 dic “	Dott. Lorenzo MANCINI	- Il monachesimo e la Riforma
10 gen 2011	“	- Il monachesimo e l’Anglicanesimo
17 gen “	P. Lambert VOS	- L’orientamento dell’Ordine benedettino all’ecumenismo prima della fondazione di Chevetogne

24 gen 2011	P. Lambert VOS	- La personalità e l'opera di L. Beauduin
31 gen "	Sr. Myriam FIORI	- L'apertura all'ecumenismo del Monastero di Grottaferrata: M. Maria Pia Gullini
7 febr "	Sr. Maristella BARTOLI	- L'ecumenismo a Grottaferrata: La beata Gabriella Sgheddu
14 febr "	Fr. Matthias WIRZ	- Fr. Roger Schutz e la visione ecumenica di Taizé
21 febr "	Fr. Guido DOTTI	- Il monastero di Bose e il suo respiro ecumenico
28 febr "	Sr. M. Teresa BUSSINI	- Monachesimo ed ecumenismo nella " <i>Orientale Lumen</i> "
14 mar "	P. Adalberto PIOVANO	- Rapporti tra monachesimo cattolico e monachesimo ortodosso
<u>2011/12</u>		
24 ott 2011	Prof. Lorenzo MANCINI	- L'evoluzione del magistero della Chiesa circa il dialogo tra il cristianesimo e altre religioni -I-
7 nov "	" "	- " " -II-
14 nov	P. Benoit STANDAERT	- I presupposti scritturistici, teologici e spirituali del dialogo interreligioso
21 nov	Fr. Matteo NICOLINI ZANI	- Il dialogo interreligioso monastico: storia, principi, spiritualità
28 nov	Fr. Guido DOTTI	- I monaci di Tibhirine e il dialogo con i musulmani
5 dic	P. Pierre-Francois DE BETHUNE	- Aldilà del dialogo: l'ospitalità interreligiosa.
12 dic	" "	- L'ospitalità reciproca con i buddisti
9 genn 2012	Prof. Paolo TRIANNI	- Missione monastica e dialogo interreligioso in Henri Le Saux
16 genn	Fr. Matteo NICOLINI ZANI	- Il trappista Thonas Merton, pioniere del dialogo interreligioso monastico

23 genn	P. Adalberto PIOVANO	- Testimonianza di un viaggio in Thailandia: incontro con i monaci buddisti
30 genn	Sr. M. Francesca RIGHI	- Le monache trappiste in Siria: una presenza cristiana tra i musulmani
6 febr	Dott. Roberto CATALANO	- Chiara Lubich e il dialogo interreligioso: sintonia tra carisma dei Focolari e carisma monastico
13 febr	Don Giampiero ALBERTI	- Il dialogo interreligioso nella Chiesa particolare
27 febr	Sr.M. Ildegarde SEEGER	- L'ospitalità monastica come forma di dialogo interreligioso
5 mar	M.M. Geltrude ARIOLI	- Jean Leclercq e le sue aperture al dialogo interreligioso
12 mar	Sr. Maristella BARTOLI	- Charles de Foucauld e il dialogo con i musulmani
19 mar	Sr. M. Teresa BUSSINI	- Mayeul de Dreuille e la sua analisi comparativa tra la RB e le tradizioni ascetiche non cristiane: la preghiera
26 mar	Sr. Myriam FIORI	- Mayeul de Dreuille e la sua analisi comparativa tra la RB e le tradizioni ascetiche non cristiane: obbedienza, autorità, formazione

- Alberti don Giampiero, *Il dialogo interreligioso nella Chiesa particolare* (9 pagine) 2011-2012
- Angelini M. Ignazia, *La compassione per tutte le creature negli apoftegmi dei Padri* (19 pagine) 2004-2005
- Arioli Geltrude, *Conversione, libertà e gioia nella Regola di san Benedetto* (15 pagine) 2001-2002
- Arioli Geltrude, *Digiuno, penitenza, «Dono di Dio» nella RB* (14 pagine) 2001-2002
- Arioli Geltrude, *Evagrio Pontico, la cultura antica e quella del suo tempo* 1 (9 pagine) 2009-2010
- Arioli Geltrude, *Evagrio Pontico, la cultura antica e quella del suo tempo* 2 (10 pagine) 2009-2010
- Arioli Geltrude, *Evagrio Pontico, la cultura antica e quella del suo tempo* 3(8pagine) 2009-2010
- Arioli Geltrude, *Il linguaggio della preghiera di Giovanni da Fécamp* (15 pagine) 2006-2007
- Arioli Geltrude, *Itala Mela e la spiritualità trinitaria nella tradizione benedettina [+ allegati]* (19 pagine) 2003-2004
- Arioli Geltrude, *Jean Leclercq e le sue aperture al dialogo interreligioso* (9 pagine) 2011-2012
- Arioli Geltrude, *L'attualità del messaggio monastico di Jean Leclercq* (18 pagine) 2008-2009
- Arioli Geltrude, *L'impegno educativo dei monasteri e le intuizioni pedagogiche della Regola di san Benedetto* (13 pagine) 2007-2008
- Arioli Geltrude, *L'inculturazione del monachesimo secondo Jean Leclercq* (15 pagine) 2008-2009
- Arioli Geltrude, *L'osservanza della Quaresima nel gaudio dello Spirito Santo* (10 pagine) 2001-2002
- Arioli Geltrude, *La "memoria di Dio" nelle Regole di Basilio e Benedetto* (18 pagine) 1999-2000
- Arioli Geltrude, *La comunione fraterna nelle Regole di Basilio e Benedetto* (20 pagine) 1999-2000
- Arioli Geltrude, *La conversatio monastica: pienezza della spiritualità battesimale nella RM e nella RB* (22 pagine) 1998-1999
- Arioli Geltrude, *La vita benedettina e la sua intrinseca apertura al*

- dialogo ecumenico (6 pagine) 2010-2011
- Arioli Geltrude, La Regola pastorale di san Gregorio Magno: profezia della dottrina sociale della Chiesa (13 pagine) 2004-2005
- Arioli Geltrude, La Regola di san Benedetto tra Oriente e Occidente (9 pagine) 2010-2011
- Arioli Geltrude, Ordinamenti giuridici, strutture di governo e relazioni umane nella Regola di san Benedetto (12 pagine) 2007-2008
- Arioli Geltrude, Parola e silenzio nelle Regole di Basilio e Benedetto (19 pagine) 1999-2000
- Arioli Geltrude, Preghiera liturgica e ricerca di Dio nella Regola di san Benedetto (15 pagine) 2000-2001
- Arioli Geltrude, Rigore e dolcezza di abba Pacomio (24 pagine) 2005-2006
- Arioli Geltrude, San Benedetto, il santo della discrezione, "madre di ogni virtù" (14 pagine) 2002-2003
- Arioli Geltrude, San Benedetto: una vita per Dio, una vita per gli uomini (17 pagine) 2002-2003
- Arioli Geltrude, Scolastica: l'onnipotenza dell'amore (9 pagine) 2002-2003
- Arioli Geltrude, Tempo e liturgia nella Regola di san Benedetto (9 pagine) 2000-2001
- Arioli Geltrude, trasparenze autobiografiche nel libro II dei Dialoghi di san Gregorio Magno (29 pagine) 2004-2005
- Arioli Geltrude, Un modello di santità per i laici: Itala Mela e il suo messaggio spirituale [+ allegati] (19 pagine) 2003-2004
- Bartoli Maristella, Charles de Foucauld e il dialogo con i musulmani (10 pagine) 2011-2012
- Bartoli Maristella, I miti classici: profezia dei misteri cristiani 1 (12 pagine) 2009-2010
- Bartoli Maristella, I miti classici: profezia dei misteri cristiani 2 (12 pagine) 2009-2010
- Bartoli Maristella, I miti classici: profezia dei misteri cristiani 3 (12 pagine) 2009-2010
- Bartoli Maristella, I monaci e il lavoro intellettuale: biblioteche e scriptoria (17 pagine) 2007-2008

- Bartoli Maristella, *Il fascino della semplicità di cuore: la beata M. Fortunata Viti* (18 pagine) 2004-2005
- Bartoli Maristella, *Il linguaggio della preghiera di Metilde di Hackeborn* (19 pagine) 2006-2007
- Bartoli Maristella, *L'amore per la cultura e la ricerca di Dio nella tradizione monastica* (19 pagine) 2007-2008
- Bartoli Maristella, *L'ecumenismo s Grottaferrata: la beata Maria Gabriella Sagheddu* (14 pagine) 2010-2011
- Bartoli Maristella, *La beata M. Gabriella Sagheddu* (21 pagine) 2003-2004
- Bartoli Maristella, *La preghiera di santa Gertrude: armonia tra affetti e oggettività della parola e del mistero* (19 pagine) 2005-2006
- Bartoli Maristella, *Solitudine e silenzio: Parola di Dio agli uomini: Thomas Merton (I)* (15 pagine) 2008-2009
- Bartoli Maristella, *Solitudine e silenzio: Parola di Dio agli uomini: Thomas Merton (II)* (13 pagine) 2008-2009
- Bartolini Elena Lea, *Alle radici del linguaggio liturgico cristiano: i linguaggi della liturgia ebraica* (51 pagine) 2006-2007
- Botturi Francesco, *Eternità e tempo nella regola di san Benedetto* (14 pagine) 2005-2006
- Bussini M. Teresa, *Contemplazione e lavoro nel monachesimo: alcuni momenti storici (Colombano e Trappisti)* (21 pagine) 2005-2006
- Bussini M. Teresa, *Il lavoro e i Padri del deserto* (22 pagine) 2007-2008
- Bussini M. Teresa, *Il linguaggio della preghiera in san Colombano* (17 pagine) 2006-2007
- Bussini M. Teresa, *Lavoro e relazioni umane nelle regole di Basilio di Cesarea* (29 pagine) 2007-2008
- Bussini M. Teresa, *Mayeul de Dreuille e la sua analisi comparativa tra la RB e le tradizioni ascetiche non cristiane: la preghiera* (17 pagine) 2011-2012
- Bussini M. Teresa, *Monachesimo ed ecumenismo nell' "Orientale Lumen"* (15 pagine) 2010-2011
- Bussini M. Teresa, *San Girolamo e il monachesimo femminile a Roma e in Palestina* (57 pagine) 2009-2010
- Bussini M. Teresa, *«Solo Dios». Il beato Rafael Arnaiz Baron, trappista*

(24 pagine) 2004-2005

Bussini M. Teresa, Spirito di solitudine e coinvolgimento nel dramma della storia: san Pier Damiani (57 pagine) 2008-2009

Canopi Annamaria, La preghiera in santa Gertrude (18 pagine) 2002-2003

Cappelletti Silvia, Aspetti e norme di vita degli esseni: separazione dagli altri giudei, celibato, comunione dei beni (14 pagine) 2008-2009

Cappelletti Silvia, Gli esseni: aspetti del pensiero religioso; la loro idea messianica (12 pagine) 2008-2009

Cappelletti Silvia, Le diverse correnti del giudaismo nel I secolo: gli esseni (11 pagine) 2008-2009

Carlevaris Angela, Il ritorno all'armonia originaria in Ildegarda di Bingen (9 pagine) 2001-2002

Carlevaris Angela, Ildegarda di Bingen: orientamento introduttivo (17 pagine) 2001-2002

Carlevaris Angela, La concezione ildegardiana dell'armonia della persona (15 pagine) 2001-2002

Carlevaris Angela, La frattura dell'armonia: peccato, malattia, depressione in Ildegarda di Bingen (15 pagine) 2001-2002

Carlevaris Angela, La spiritualità di santa Ildegarda nel quadro del XII secolo (14 pagine) 2001-2002

Carlevaris Angela, Vita eremitica e monachesimo benedettino nel XII secolo: la preghiera liturgica secondo santa Ildegarda (13 pagine) 2001-2002

Carpinello Mariella, Cesaria la Giovane: Radeconda (9 pagine) 2001-2002

Carpinello Mariella, Macrina ed Egeria (24 pagine) 2000-2001

Carpinello Mariella, Melania l'anziana e Melania la giovane (12 pagine) 2001-2002

Carpinello Mariella, Salmodia e preghiera nella Regola di san Benedetto (10 pagine) 2000-2001

Carpinello Mariella, Un modello per le donne laiche: santa Francesca Romana (21 pagine) 2002-2003

Catalano Roberto, Chiara Lubich e il dialogo interreligioso: sintonia tra

- carisma dei Focolari e carisma monastico (14 pagine) 2011-2012
- Cattana Valerio, Agostino, le Regole dei Padri e Cassiano (9 pagine)
1998-1999
- Cattana Valerio, Antologia dalla Regola di san Benedetto. Temi scelti (9
pagine) 1997-1998
- Cattana Valerio, Basilio e le sue Regole (13 pagine) 1999-2000
- Cattana Valerio, Chi è il monaco (9 pagine) 1997-1998
- Cattana Valerio, Cos'è il monastero (8 pagine) 1997-1998
- Cattana Valerio, Dal Maestro a Benedetto, continuità e cambiamenti
(15 pagine) 1998-1999
- Cattana Valerio, Introduzione generale alla Regola di san Benedetto (9
pagine) 1997-1998
- Cattana Valerio, La «questione omerica benedettina» (12 pagine)
1998-1999
- Cattana Valerio, Le Regole dei monaci di Lerins (9 pagine) 1999-2000
- Crippa Luigi, Il beato A. I. Schuster: modello di santità monastica (12
pagine) 2003-2004
- De Bethune Pierre François, Aldilà del dialogo: l'ospitalità interreligiosa
(6 pagine) 2011-2012
- De Bethune Pierre François, L'ospitalità reciproca con i buddisti (8
pagine) 2011-2012
- De Capitani Enrico, Il rapporto del monaco con la realtà materiale della
semplice quotidianità: l'alimentazione nei monasteri (12 pagine)
2007-2008
- De Capitani Enrico, Il significato dell'abito monastico e la sua
evoluzione nella storia (16 pagine) 2007-2008
- De Capitani Enrico, L'armonia delle architetture monastiche (13 pagine)
2005-2006
- De Capitani Enrico, L'armonia delle architetture monastiche (17 pagine)
2005-2006
- De Capitani Enrico, L'ospitalità dei monasteri ai poveri e ai pellegrini:
aspetti sociali del lavoro monastico (14 pagine) 2007-2008
- De Capitani Enrico, Linguaggi di preghiera e di arte: le miniature dei
libri delle ore delle abbazie (14 pagine) 2006-2007

- De Capitani Enrico, Linguaggi di preghiera e di arte: le vetrate delle abbazie (16 pagine) 2006-2007
- Dotti Guido, I monaci di Tibhirine e il dialogo con i musulmani (7 pagine) 2011-2012
- Dotti Guido, Il monastero di Bose e il suo respiro ecumenico (8 pagine) 2010-2011
- Dotti Guido, Influssi del monachesimo orientale su san Benedetto (17 pagine) 1999-2000
- Fiori Myriam, Mayeul de Dreuille e la sua analisi comparativa tra la RB e le tradizioni ascetiche non cristiane: obbedienza, autorità, formazione (11 pagine) 2011-2012
- Fiori Myriam, Il linguaggio della preghiera nella Regola di San Benedetto (16 pagine) 2006-2007
- Fiori Myriam, Il rapporto dialettico tra filosofie antiche e monachesimo in Cassiano (9 pagine) 2009-2010
- Fiori Myriam, Il rapporto dialettico tra filosofie antiche e monachesimo nella RM (9 pagine) 2009-2010
- Fiori Myriam, Il rapporto dialettico tra filosofie e monachesimo nella RB (9 pagine) 2009-2010
- Fiori Myriam, I valori umani e spirituali del lavoro nella Regola di san Benedetto: spunti di attualità (21 pagine) 2007-2008
- Fiori Myriam, Intercessione e riparazione nella vita della serva di Dio Caterina Lavizzari (14 pagine) 2008-2009
- Fiori Myriam, L'apertura all'ecumenismo del Monastero di Grottaferrata: M. Maria Pia Gullini (9 pagine) 2010-11
- Fiori Myriam, La preghiera di intercessione nella vita monastica (15 pagine) 2008-2009
- Fiori Myriam, Ritmi quotidiani, consuetudini di vita e precetti di buone maniere nella Regola di san Benedetto (14 pagine) 2007-2008
- Landoni Elena, «Fermar li piedi e tenero il cor saldo»: l'armonia tra stabilitas loci e stabilitas cordi in Dante (14 pagine) 2005-2006
- Landoni Elena, Lectura Dantis: canto XXXIII del Paradiso: la preghiera di san Bernardo alla Vergine (13 pagine) 2006-2007
- Mancini Lorenzo, Il monachesimo e la Riforma – Il monachesimo e l'Anglicanesimo (8 pagine) 2010-2011

Mancini Lorenzo, L'evoluzione del Magistero della Chiesa circa il dialogo tra il cristianesimo e le altre religioni (12 pagine) 2011-2012

Mazza Enrico, Gregorio Magno e la liturgia: verità e leggenda (12 pagine) 2004-2005

Mazza Enrico, Il linguaggio mistagogico della liturgia 1 (20 pagine) 2006-2007

Mazza Enrico, Il linguaggio mistagogico della liturgia 2 (18 pagine) 2006-2007

Mazza Enrico, Il senso di Lodi e Vespro (15 pagine) 2000-2001

Mazza Enrico, L'armonia degli spazi liturgici 1 (11 pagine) 2005-2006

Mazza Enrico, L'armonia degli spazi liturgici 2 (13 pagine) 2005-2006

Mazza Enrico, La concezione della Liturgia nel Nuovo Testamento e nell'epoca patristica (9 pagine) 1998-1999

Mazza Enrico, La devotio moderna (13 pagine) 1999-2000

Mazza Enrico, La dottrina dell'Eucaristia di san Gregorio Magno (12 pagine) 2004-2005

Mazza Enrico, La liturgia monastica: Cîteaux (14 pagine) 1999-2000

Mazza Enrico, La liturgia monastica: Cluny (16 pagine) 1999-2000

Mazza Enrico, La liturgia nelle sue origini (14 pagine) 1998-1999

Mazza Enrico, La preghiera di intercessione nella preghiera eucaristica (12 pagine) 2008-2009

Mazza Enrico, La riforma di Paolo VI sulla preghiera delle ore (13 pagine) 2000-2001

Mazza Enrico, La santa Messa e l'adorazione 1 (12 pagine) 2003-2004

Mazza Enrico, La santa Messa e l'adorazione 2 (9 pagine) 2003-2004

Mazza Enrico, Lo sviluppo della Liturgia nella storia: il Medioevo (13 pagine) 1998-1999

Mazza Enrico, Religioni misteriche e liturgia cristiana: la teoria di Odo Casel 1 (6 pagine) 2009-2010

Mazza Enrico, Religioni misteriche e liturgia cristiana: la teoria di Odo Casel 2 (7 pagine) 2009-2010

Mazza Enrico, Riti penitenziali con speciale riferimento agli usi

- monastici I (12 pagine) 2001-2002
- Mazza Enrico, Riti penitenziali con speciale riferimento agli usi monastici II (16 pagine) 2001-2002
- Mazza Enrico, Riti penitenziali con speciale riferimento agli usi monastici III (13 pagine) 2001-2002
- Mazza Enrico, San Giustino (12 pagine) 2002-2003
- Mazza Enrico, San Policarpo (14 pagine) 2002-2003
- Mazza Enrico, Storia della preghiera dei fedeli (8 pagine) 2008-2009
- Merli Giorgio, Il canto gregoriano nella Liturgia delle Ore (9 pagine) 2000-2001
- Merli Giorgio, Il canto gregoriano. Spunti per un approccio consapevole (6 pagine) 1998-1999
- Merli Giorgio, Il canto gregoriano: origine, sviluppo, decadenza, restaurazione (7 pagine) 1998-1999
- Merli Giorgio, L'armonia tra parola di Dio e melodia nel canto gregoriano (15 pagine) 2005-2006
- Merli Giorgio, Storia del canto gregoriano: la restaurazione e le edizioni attuali (6 pagine) 1999-2000
- Merli Giorgio, Storia del canto gregoriano: manoscritti dei secoli X e XI e fase di decadenza (12 pagine) 1999-2000
- Milani Claudia, La preghiera e l'ermeneutica dei Rabbini e dei Padri (16 pagine) 2008-2009
- Milani Claudia, Rabbini e monachesimo (7 pagine) 2008-2009
- Nicolini Zani Matteo, Il dialogo interreligioso monastico: storia, principi, spiritualità (14 pagine) 2011-2012
- Nicolini Zani Matteo, Il trappista Thomas Merton, pioniere del dialogo interreligioso monastico (17 pagine) 2011-2012
- Picasso Giorgio, Ascesi e gioia in Antonio il Grande (11 pagine) 2001-2002
- Picasso Giorgio, Cîteaux (14 pagine) 1998-1999
- Picasso Giorgio, Cluny (14 pagine) 1998-1999
- Picasso Giorgio, Gertrude di Helfta nel suo tempo (11 pagine) 2002-2003

Picasso Giorgio, Il beato Bernardo Tolomei: fondatore dei Benedettini Olivetani (12 pagine) 2003-2004

Picasso Giorgio, Il beato Columba Marmion: una guida spirituale per il nostro tempo (11 pagine) 2002-2003

Picasso Giorgio, Il cenobitismo: Pacomio e Basilio (11 pagine) 1997-1998

Picasso Giorgio, L'erudizione monastica nell'età moderna: Jean Mabillon (11 pagine) 1999-2000

Picasso Giorgio, La Certosa (14 pagine) 1998-1999

Picasso Giorgio, La congregazione di S. Giustina: origine e sviluppi (13 pagine) 1999-2000

Picasso Giorgio, La rinascita monastica in Europa nell'Ottocento (12 pagine) 2000-2001

Picasso Giorgio, La rinascita monastica in Italia nell'Ottocento (9 pagine) 2000-2001

Picasso Giorgio, Le origini del monachesimo in occidente (7 pagine) 1997-1998

Picasso Giorgio, Le origini del monachesimo: dall'eremo al cenobio (11 pagine) 1997-1998

Picasso Giorgio, S. Giovanni Gualberto: fondatore dei Benedettini Vallombrosani (10 pagine) 2003-2004

Picasso Giorgio, San Benedetto e la nascita dell'Europa (13 pagine) 1997-1998

Picasso Giorgio, San Gregorio Magno e la sua opera in Italia e in Europa (12 pagine) 2004-2005

Picasso Giorgio, San Gregorio Magno e la sua opera nella Chiesa del suo tempo (12 pagine) 2004-2005

Picasso Giorgio, Un papa benedettino tra rivoluzione e restaurazione: Pio VII (1800-1823) (9 pagine) 1999-2000

Picasso Giorgio, Vallombrosa e Camaldoli (13 pagine) 1998-1999

Piovano Adalberto, Icona e liturgia (20 pagine) 2000-2001

Piovano Adalberto, Il linguaggio dell'Icona. L'icona della discesa agli inferi o Anastasis (12 pagine) 2006-2007

Piovano Adalberto, Il monachesimo nella tradizione della santità russa

- (19 pagine) 2002-2003
- Piovano Adalberto, Il monachesimo bizantino tra cultura e spiritualità (16 pagine) 2009-2010
- Piovano Adalberto, Il monachesimo russo nel suo quadro storico (18 pagine) 2000-2001
- Piovano Adalberto, Il monachesimo russo: san Teodosio di Kiev e san Sergio di Radonez (16 pagine) 2002-2003
- Piovano Adalberto, Il ruolo del monachesimo russo nella storia della Russia (19 pagine) 2008-2009
- Piovano Adalberto, L'armonia tra arte e liturgia: l'Icona 1 (22 pagine) 2005-2006
- Piovano Adalberto, L'armonia tra arte e liturgia: l'Icona 2 (17 pagine) 2005-2006
- Piovano Adalberto, La genesi del monachesimo nella Rus' di Kiev e i suoi rapporti con il monachesimo bizantino (10 pagine) 2010-2011
- Piovano Adalberto, La visione del monachesimo orientale nel mondo latino e del monachesimo occidentale nel mondo ortodosso (11 pagine) 2010-2011
- Piovano Adalberto, Rapporti tra monachesimo cattolico e monachesimo ortodosso (10 pagine)
- Piovano Adalberto, La paternità spirituale nella tradizione russa (21 pagine) 2004-2005
- Piovano Adalberto, La preghiera di Gesù 1 (14 pagine) 2003-2004
- Piovano Adalberto, La preghiera di Gesù: alcune esperienze concrete (15 pagine) 2003-2004
- Piovano Adalberto, La vita quotidiana in un monastero studita (18 pagine) 2007-2008
- Piovano Adalberto, Le peculiarità culturali del monachesimo russo 1 (10 pagine) 2009-2010
- Piovano Adalberto, Le peculiarità culturali del monachesimo russo 2 (11 pagine) 2009-2010
- Piovano Adalberto, Lavoro e povertà nel monachesimo russo (22 pagine) 2007-2008
- Piovano Adalberto, Le icone delle feste (16 pagine) 2006-2007

Piovano Adalberto, *Lo stareč* (19 pagine) 2000-2001

Piovano Adalberto, *San Giovanni Climaco* (35 pagine) 2004-2005

Piovano Adalberto, *Servizio a Dio e servizio al mondo: un dibattito sul ruolo del monachesimo* (19 pagine) 2008-2009

Rampi Fulvio, *L'armonia tra parola di Dio e melodia nel canto gregoriano* (16 pagine) 2005-2006

Righi M. Francesca, *Le monache trappiste in Siria: una presenza cristiana tra i musulmani* (23 pagine) 2011-2012

Seeger M. Ildegarde, *L'ospitalità monastica come forma di dialogo interreligioso* (19 pagine) 2011-2012

Standaert Benoit, *I presupposti scritturistici, teologici e spirituali del dialogo interreligioso* (15 pagine) 2011-2012

Stercal Claudio, *Aelredo di Rievaulx* (10 pagine) 2004-2005

Stercal Claudio, *Aelredo di Rievaulx* (8 pagine) 2004-2005

Stercal Claudio, *Alle origini della spiritualità cisterciense: san Bernardo di Chiaravalle 1 [+ eventuali allegati]* (18 pagine) 2002-2003

Stercal Claudio, *Alle origini della spiritualità cisterciense: san Bernardo di Chiaravalle 2 [+ eventuali allegati]* (15 pagine) 2002-2003

Stercal Claudio, *Contemplazione trinitaria ed esperienza umana in Riccardo di San Vittore 1 [+ allegati]* (12 pagine) 2005-2006

Stercal Claudio, *Contemplazione trinitaria ed esperienza umana in Riccardo di San Vittore 2 [+ allegati]* (14 pagine) 2005-2006

Stercal Claudio, *Esperienza mistica e sapienza teologica in santa Gertrude* (19 pagine) 2002-2003

Stercal Claudio, *Guglielmo di Saint-Thierry 1* (14 pagine) 2003-2004

Stercal Claudio, *Guglielmo di Saint-Thierry 2* (15 pagine) 2003-2004

Stercal Claudio, *Guglielmo di Saint-Thierry 3 [+ allegati]* (15 pagine) 2003-2004

Stercal Claudio, *Il linguaggio della preghiera di sant'Anselmo d'Aosta 1* (12 pagine) 2006-2007

Stercal Claudio, *Il linguaggio della preghiera di sant'Anselmo d'Aosta 2* (14 pagine) 2006-2007

Stercal Claudio, *La contemplazione cristiana in san Gregorio Magno* (14

- pagine) 2004-2005
- Stercal Claudio, Lavoro e vita quotidiana nella riforma monastica cisterciense (12 pagine) 2007-2008
- Succi Giuseppe, I monaci e il lavoro agricolo (14 pagine) 2007-2008
- Torcivia Mario, Lavoro e prassi del lavoro nelle nuove comunità monastiche (14 pagine) 2007-2008
- Trianni Paolo, Missione monastica e dialogo interreligioso in Henri Le Saux (14 pagine) 2011-2012
- Valli Carla M., C. Mectilde de Bar fondatrice delle Benedettine del SS. Sacramento nella Francia del XVII secolo 1 (23 pagine) 2002-2003
- Valli Carla M., C. Mectilde de Bar fondatrice delle Benedettine del SS. Sacramento nella Francia del XVII secolo 2 (20 pagine) 2002-2003
- Valli Carla M., Celebrare i misteri di Cristo. Avvento e Natale, Quaresima e Pasqua (27 pagine) 1999-2000
- Valli Carla M., Celebrare la santità di Cristo nelle feste dei santi (23 pagine) 1999-2000
- Valli Carla M., Claude Martin osb (30 pagine) 2003-2004
- Valli Carla M., Entrare nel mistero di Cristo alla scuola di madre Mectilde (19 pagine) 1999-2000
- Valli Carla M., Fraternità ed ecclesialità nella comunità agostiniana (17 pagine) 2005-2006
- Valli Carla M., Gli incontri spirituali di madre Mectilde de Bar (29 pagine) 1998-1999
- Valli Carla M., I grandi incontri di madre Mectilde de Bar (30 pagine) 1998-1999
- Valli Carla M., Il battesimo nell'insegnamento di madre Mectilde de Bar (22 pagine) 1997-1998
- Valli Carla M., Il beato A. I. Schuster e le Benedettine del SS. Sacramento di Milano (30 pagine) 2003-2004
- Valli Carla M., Il lavoro dei monaci nella concezione di Agostino di Ippona (30 pagine) 2007-2008
- Valli Carla M., Il linguaggio spirituale di sant'Ildegarda di Bingen 1 (29 pagine) 2006-2007
- Valli Carla M., Il linguaggio spirituale di sant'Ildegarda di Bingen 2 (25

pagine) 2006-2007

Valli Carla M., L'incontro con la tradizione monastica di madre Mectilde de Bar (22 pagine) 1998-1999

Valli Carla M., L'incontro di madre Mectilde de Bar con le grandi figure di monache (25 pagine) 1998-1999

Valli Carla M., La beata Giovanna Maria Bonomo (37 pagine) 2003-2004

Valli Carla M., La dimensione pasquale dell'asceti in Mectilde de Bar 1 (30 pagine) 2001-2002

Valli Carla M., La dimensione pasquale dell'asceti in Mectilde de Bar 2 (21 pagine) 2001-2002

Valli Carla M., La lectio divina alla scuola di Gregorio Magno (22 pagine) 2008-2009

Valli Carla M., La vita di fede in madre Mectilde de Bar (21 pagine) 1997-1998

Valli Carla M., Leggere Cecilia Baij: i Trattati sopra il cuore amantissimo di Gesù Cristo Redentor Nostro (24 pagine) 2004-2005

Valli Carla M., Leggere Cecilia Baij: La vita interna di Gesù Cristo (18 pagine) 2004-2005

Valli Carla M., Lettura del mistero della croce con madre Mectilde de Bar e i suoi contemporanei (27 pagine) 2000-2001

Valli Carla M., Lettura di pagine bibliche con madre Mectilde de Bar (27 pagine) 2000-2001

Valli Carla M., Monachesimo del Settecento: madre M. Cecilia Baij del monastero di S. Pietro di Montefiascone (Vt) (30 pagine) 2002-2003

Valli Carla M., Nostalgia della contemplazione e servizio al mondo (19 pagine) 2008-2009

Valli Carla M., Studi e ricerche su Madre Mectilde de Bar (24 pagine) 2004-2005

Valli Carla M., Temi fondamentali in madre Mectilde de Bar (20 pagine) 1997-1998

Valli Carla M., Una forma originale e tuttora attuale di vita monastica: il carisma di madre Mectilde de Bar (21 pagine) 1997-1998

Valli Carla M., Unione con Dio e comunione fraterna nella vita

cenobitica secondo Agostino (21 pagine) 2005-2006

Vos Lambert, L'orientamento dell'Ordine benedettino all'ecumenismo
prima della fondazione di Chevetogne (19 pagine) 2010-2011

Vos Lambert, La personalità e l'opera di L. Beauduin (16 pagine) 2010-
2011

Wirz Matthias, Fr. Roger Schutz e la visione ecumenica di Taizé (20
pagine) 2010-2011

RELATORI DEI CORSI DI CULTURA MONASTICA

P. LUIGI CRIPPA OSB	Abate di S. Maria del Monte - Cesena
P. GIORGIO PICASSO OSB	Monaco dell'Abbazia S. Benedetto - Seregno. Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Cattolica di Milano
P. VALERIO CATTANA OSB	Abate dell'Abbazia S. Benedetto - Seregno
Sr. MARIA CARLA VALLI OSB ap	Monaca del Monastero S. Benedetto - Milano
M. GELTRUDE ARIOLI OSB ap	Priora del Monastero S. Benedetto - Milano
Mons. ENRICO MAZZA	Docente di Liturgia all'Università Cattolica di Milano e al Pontificio Ateneo St. Anselmo di Roma
Prof. GIORGIO MERLI	Maestro di canto gregoriano. Docente corsi "Cantori Gregoriani" a Cremona (direttore Fulvio Rampi)
Fratel GUIDO DOTTI	Monaco del Monastero di Bose
Dott.sa MARIELLA CARPINELLO	Scrittrice, studiosa di spiritualità monastica
P. ADALBERTO PIOVANO OSB	Priore dell'Abbazia SS. Trinità - Dumenza (VA)
Sr. ANGELA CARLEVARIS OSB	Monaca dell'Abbazia St. Hildegard - Eibingen (Germania)
M. ANNAMARIA CANOPI OSB	Abbadessa del Monastero "Mater Ecclesiae" - Isola S. Giulio (Orta)
Don CLAUDIO STERCAL	Direttore del Centro Studi di Spiritualità e docente della Facoltà Teologica di Milano
Sr. MARISTELLA BARTOLI OSB ap	Monaca del Monastero S. Benedetto - Milano
Sr. M. TERESA BUSSINI OSB ap	Monaca del Monastero S. Benedetto - Milano
M. IGNAZIA ANGELINI OSB	Abbadessa dell'Abbazia "SS Pietro e Paolo" di Viboldone - S. Giuliano Milanese (MI)

Prof. FULVIO RAMPI	Direttore dei Cantori Gregoriani
Prof. ENRICO DE CAPITANI	Cantore Gregoriano
Prof. FRANCESCO BOTTURI	Docente di antropologia filosofica all'Università Cattolica di Milano
Prof. ELENA LANDONI	Docente dell'Istituto italianistica all'Università Cattolica di Milano
Prof. ELENA LEA BARTOLINI	Docente presso il Centro studi del Vicino Oriente di Milano
Sr. MYRIAM FIORI OSB ap	Monaca del Monastero S. Benedetto - Milano
Prof. GIUSEPPE SUCCI	Docente di zootecnia speciale all'Università di Agraria di Milano
Don MARIO TORCIVIA	Autore di saggi sulle nuove comunità monastiche
Dott.ssa SILVIA CAPPELLETTI	Ricercatrice di Epigrafia greca e latina presso l'Università Statale di Milano
Dott.ssa CLAUDIA MILANI	Ricercatrice in filosofia della religione presso l'Università Statale di Milano. Membro comitato diocesano ecumenismo ed ebraismo.
Dott. LORENZO MANCINI	Oblato del Monastero S. Benedetto.
P. LAMBERT VOS OSB	Monaco del Monastero di Chevetogne
Fratel MATHIAS WIRZ	Monaco del Monastero di Bose
Fratel Matteo NICOLINI ZANI	Monaco del Monastero di Bose
P. Benoit STANDAERT OSB	Monaco all'Abbazia Saint-André di Bruges (Belgio)
P. Pierre-François DE BETHUNE OSB	Monaco dell'Abbazia di Clerlande (Belgio)

Prof. Paolo TRIANNI

Docente Pontificia Università Gregoriana di Roma

Sr. M. Francesca RIGHI OCSO

Monaca del Monastero Trappista di Valserena

Dott. Roberto CATALANO

Corresponsabile del Centro per il dialogo interreligioso – Rocca di Papa (Roma)

Don Giampiero ALBERTI

Ecumenismo e dialogo, diocesi di Milano

Sr. Maria Ildegarde SEEGER OSB

Monaca dell'Abbazia Mater Ecclesiae, Isola San Giulio (Novara)