

ARCHIVIO TEOLOGICO TORINESE



2024/2

luglio-dicembre 2024 • Anno XXX • Numero 2

Rivista della FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE

SEZIONE DI TORINO

Nerbini

ARCHIVIO TEOLOGICO TORINESE

A cura della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – sezione di Torino
Anno XXX – 2024, n. 2

Proprietà:

Fondazione Polo Teologico Torinese

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – sezione di Torino

Via XX Settembre, 83 – 10122 Torino

tel. 011 4360249 – fax 011 4319338

istituzionale@teologiatorino.it

e-mail Segreteria: donandrea.pacini@gmail.com

Registrazione n. 1 presso il Tribunale di Torino del 27 gennaio 2015

Direttore responsabile: Mauro Grosso

Redazione: Andrea Pacini (direttore), Gian Luca Carrega e Antonio Sacco (segretari), Oreste Aime, Dino Barberis, Roberto Carelli, Ferruccio Ceragioli, Carla Corbella, Mauro Grosso, Pier Davide Guenzi, Luca Margaria, Paolo Mirabella, Alberto Nigra, Alberto Piola

Editore:

Edizioni Nerbini - Prohemio Editoriale srl

via G.B. Vico 11 - 50136 Firenze - ROC n. 34429 (10.6.2020)

e-mail: edizioni@nerbini.it

www.nerbini.it

Realizzazione editoriale e stampa: Prohemio Editoriale srl - via G.B. Vico 11 - 50136 Firenze

Amministrazione e ufficio abbonamenti:

abbonamenti@nerbini.it

ABBONAMENTO 2024

Italia € 44,50 – Europa € 64,50 – Resto del mondo € 74,50

Una copia: € 27,00

Per gli abbonamenti e l'acquisto di singoli fascicoli dal 2022 in poi:

Versamento sul c.c.p. 1015092776

intestato a Prohemio Editoriale srl, Firenze

ISBN 9788864348056

ISSN 1591-2957

Sommario

Scenari della condizione giovanile in Italia
nel «Rapporto Giovani» dell'Istituto Toniolo
del decennio 2013-2023

Dino Barberis » 279

La lenta miccia del possibile. Teologia e immaginazione

Maria Nisii » 305

Segni dei luoghi. L'esperienza monastica dello spazio abitato,
una grammatica per l'umano

Emanuele Borsotti » 325

RELAZIONI DEL CONVEGNO DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE SEZIONE DI TORINO (19 febbraio 2020): TEOLOGIA E SPIRITUALITÀ IN DIALOGO

Perché l'intelligenza scenda nel cuore:
considerazioni per un rapporto virtuoso
tra teologia e spiritualità

Andrea Pacini » 347

L'esperienza spirituale della liturgia:
tensioni e istanze emergenti

Paolo Tomatis » 365

Un monastero di donne ai margini della grande città:
oasi felice o *diversorium* (Lc 10,34)?

Maria Ignazia Angelini » 379

Ana-teismo. Spiritualità senza Dio?

Luigi Berzano » 409

Il fascino dell'Oriente

Ermis Segatti » 427

NOTE BIBLIOGRAFICHE

A mani vuote. Il prete, personaggio letterario

(M. Nisii)..... » 455

Protagoniste marginali. Scrittrici di Scrittura

(M. Nisii)..... » 475

RECENSIONI

M. SCANDROGLIO, *Una parola dura, ma feconda.*

Il linguaggio difficile della profezia e la sua portata «evangelica»

(G. Galvagno)..... » 489

G. MANZONE, *Il volto umano delle organizzazioni.*

La responsabilità nei processi decisionali

(F. Ciravegna) » 492

R. LUCAS LUCAS, *Temporale Eterno*

(G. Zeppegno)..... » 494

C. CORBELL, *Identità sessuale. È possibile un io felice?*

(P. Mirabella) » 497

D. DIMODUGNO, *Gli edifici di culto come beni culturali in Italia.*

Nuovi scenari per la gestione e il riuso delle chiese cattoliche

tra diritto canonico e diritto statale

(G. Manfredi) » 500

C. TORCIVIA, *La fede popolare*

(P. Tomatis) » 504

SCHEDE

F. CASAZZA, *La luce di un Altro.*

Commento pastorale alle letture festive dell'anno liturgico A

Id., *Vivendo secondo la domenica.*

Commento pastorale alle letture festive dell'anno liturgico B

(G. Zeppigno)..... » 507

J. ISAAC, *Gesù e Israele*

(M. Bergamaschi) » 508

Segni dei luoghi. L'esperienza monastica dello spazio abitato, una grammatica per l'umano

Emanuele Borsotti

Ogni pietra rappresentava il singolare conglomerato d'una volontà, d'una memoria, a volte d'una sfida. Ogni edificio sorgeva sulla pianta d'un sogno.¹

Dal deserto alla città, dalla strada alla casa, dalla tenda al tempio, dalla porta alla tomba, l'uomo è incessantemente chiamato a interpretare i «segni dei tempi» e, insieme, i «segni dei luoghi»: gli spazi, infatti, non costituiscono un mero «scenario» dell'esistere e dell'agire, ma sono un segno eloquente e una scuola per imparare «a vivere in questo mondo» (Tt 2,12). Il cristianesimo porta con sé una sapienza spirituale e una pratica umana dell'*abitare la vita* e del *vivere i luoghi* per fare esperienza dell'uomo e di Dio.²

I monaci,³ in particolare, hanno sviluppato una peculiare attenzione nel dare forma ai luoghi e nell'abitarli, per renderli *loci caritatis*, spazi di carità vissuta: l'organizzazione degli spazi monastici, dalla chiesa al refettorio, dalle celle al chiostro, dal giardino alla biblioteca, dall'infermeria agli opifici, struttura un microcosmo che unisce utilità pratica e rimando simbolico, senso umano del vivere e traduzione spaziale di una teologia dell'incarnazione.⁴

¹ M. YOURCENAR, *Memorie di Adriano*, in EAD., *Opere*, 1: *Romanzi e racconti*, Bompiani, Milano ³1988, 406.

² Il presente contributo riprende e sviluppa l'intervento tenuto dall'autore in occasione dell'International Congress of the European Society for Catholic Theology «Europe: Spiritual Resources for the Future» (Episcopal Theological College di Pécs, Ungheria, 30 agosto-2 settembre 2023).

³ Per una raccolta di regole monastiche occidentali, cf. C. FALCHINI (a cura di), *Abitare come fratelli insieme. Regole monastiche d'occidente*, Qiqajon, Magnano 2016, che contiene fra le altre la *Regola di Benedetto* (= RB) e la *Regola del Maestro* (= RM).

⁴ Cf. F. MARAZZI, *Le città dei monaci. Storia degli spazi che avvicinano a Dio*, Jaca Book, Milano 2015.

L'architettura monastica e la sua intelligenza dello spazio possono allora costituire una risorsa ancora eloquente per l'uomo contemporaneo, nella misura in cui le risorse «non valgono se non per quanto ciascuno – ciascuna generazione – si impegna volta a volta per attivarle daccapo, sia per esplorarle che per sfruttarle».⁵ Al di qua o al di là dell'esperienza della fede, infatti, il monachesimo si mostra latore di un'antropologia che si declina come grammatica dell'umano, a partire dai suoi sostantivi e verbi fondamentali (comunità, parola, riunirsi, camminare, mangiare, dormire, lavorare, accogliere, leggere, curare...).

Il monachesimo cristiano⁶ ha elaborato un'ermeneutica propria di tale stato di vita che può essere articolata secondo quattro linee guida:

- 1) una prospettiva dell'uomo come soggetto unificato o in via di unificazione (*monachós* come *mónos*, «uno», cioè «unificato»), in cui corpo e anima, spirito, ragione, intelletto, volontà e affetti si ricompongono in unità;
- 2) una prospettiva di vita integrata in cui l'«io» si dà in relazione al «noi», in un'apertura all'alterità accolta nello spazio della *communio*;
- 3) un dinamismo permanente di crescita, cambiamento, trasformazione e trasfigurazione (*conversio*), che implica una costante tensione al superamento di sé, come rimedio al narcisismo dell'io e all'idolatria del possesso, in una tensione di apertura all'«altro» e all'«oltre»;
- 4) un fondamento cristocentrico in un orizzonte escatologico (*nihil amoris Christi praeponere*: RB 4,21), che implica una postura di *contemplatio*, cioè di assunzione dello sguardo di Dio sulla realtà, abbracciata dal punto di vista di Dio.

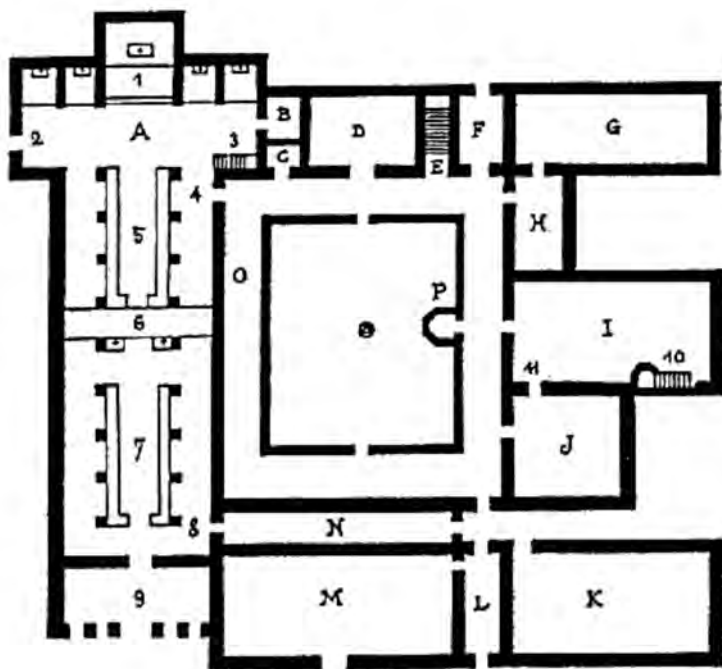
Questa *Weltanschauung* si traduce anche spazialmente nell'organizzazione fisica dei luoghi del monastero. In qualche modo, infatti, con Pontalis, si potrebbe dire che «ci vogliono parecchi luoghi dentro di sé per avere qualche speranza di essere sé stessi»;⁷ ma si può dire che quei luoghi occorrono anche «all'esterno di sé», nella misura in cui contribuiscono a in-formare la vita, a darle una forma situata dello spazio.

⁵ F. JULLIEN, *Risorse del cristianesimo, ma senza passare per la via della fede*, Ponte alle Grazie, Milano 2019, 29.

⁶ Cf. J.M. LABOA (a cura di), *Atlante storico del monachesimo orientale e occidentale*, Jaca Book, Milano 2002; R. OURSEL – L. MOULIN, *I monasteri fecero l'Europa*, Jaca Book, Milano 2019.

⁷ J.B. PONTALIS, *L'amore degli inizi*, a cura di C. MENGHI, Borla, Roma 1990, 57 (trad. modificata).

Ora, ogni monastero è un microcosmo originale e irripetibile, ma nella tradizione occidentale l'organizzazione architettonica dei monasteri ha finito per osservare alcune costanti, come emerge dagli studi di Anselme Dimier,⁸ e dalla pianta tipica da lui tracciata:



- | | |
|----------------------------|-------------------------------------|
| A. chiesa | 1. presbiterio |
| B. sagrestia | 2. porta dei morti |
| C. armarium | 3. scala del dormitorio |
| D. sala del capitolo | 4. porta dei monaci |
| E. scala del dormitorio | 5. coro dei monaci |
| F. auditorium | 6. banchi degli infermi |
| G. sala dei monaci | 7. coro dei conversi |
| H. calefactorium | 8. porta dei conversi |
| I. refettorio dei monaci | 9. nartece |
| J. cucina | 10. pulpito per il lettore di mensa |
| K. refettorio dei conversi | 11. passa-vivande |
| L. passaggio | |
| M. dispensarium | |
| N. passaggio dei conversi | |
| O. chiostro del mandatum | |
| P. lavabo | |

⁸ Cf. A. DIMIER, *L'architecture des églises des moniales cisterciennes. Essai de classement des différents types de plans*, in *Cîteaux* 25 (1974), 8-23. Si veda anche T.N. KINDER, *I Cisterciensi. Vita quotidiana, cultura e arte*, Jaca Book, Milano 1998; T.N. KINDER – R. CASSANELLI (a cura di), *Le arti cisterciensi*, Jaca Book, Milano 2014.

1. Chiesa: lo spazio del «noi»

Al cristocentrismo della vita battesimale e monastica corrisponde la centralità della chiesa, una centralità che – se non è esattamente una centralità planimetrica – è comunque una centralità assiologica, nella sua precedenza assoluta.

L'edificio-chiesa è – soprattutto in ambito parrocchiale e cattedrale – uno spazio iniziatico: dalla porta al fonte battesimale fino alla mensa dell'altare, la chiesa costituisce un itinerario, scandito da «gradini» di accesso, da soglie progressive da varcare (fisiche e simboliche) per ascoltare la Parola, vedere la Gloria e sperimentare il Mistero.⁹ Luogo di inizi e di re-inizi, il battesimo – sul quale si radica l'esperienza monastica – è spazio-tempo di spoliamento dell'uomo vecchio per rivestire l'uomo nuovo, è esperienza di una «muta» spirituale, di un ri-cominciamento possibile, di una ri-creazione che passa attraverso una morte, una sepoltura, per risorgere a novità di vita.

La chiesa è poi spazio di ascolto della Parola, nella proclamazione delle Scritture: è uno spazio auditivo, in cui l'*homo liturgicus*, come d'altronde ogni umano autenticamente tale, si riconosce quale *homo audiens* e quindi come *homo oboediens*. Nel «sito auricolare» della «Chiesa dell'ascolto e di coloro che ascoltano» i credenti esperiscono che «la fede è costitutivamente fondata su di un sentito dire»,¹⁰ e più in profondità che l'uomo – come la comunità ecclesiale – è creatura di parole e della p(P)arola (*creatura Verbi*), intessuto di parole dette e ascoltate, cantate e taciute, sussurrate e ripetute. E dall'ascolto fiorisce l'obbedienza, che è la qualità dell'ascolto che raggiunge il profondo, per imparare ad ascoltare sé stessi, l'alterità degli altri, la trascendenza del Dio vicino e intimo, l'ulteriorità del cosmo.

La chiesa è spazio celebrativo, in cui si impara e si pratica la grammatica fondamentale della *lex orandi*, intessuta di (1) anamnesi memoriale di tutto quello che Dio ha detto e fatto nella storia della salvezza, dalla creazione al mistero pasquale del Figlio (cf. At 1,1-2); questa memoria attiva che rende la Chiesa contemporanea ai misteri della salvezza fiorisce nella (2) epiclesi, nell'invocazione dello Spirito, nella supplica orante della preghiera che sale al cielo dalla precarietà umana che implora ascolto, aiuto, vita e benedizione; questo dinamismo si consuma poi nella (3) dossologia, nella confessione della gloria di Dio, del suo «peso», della sua presenza

⁹ Cf. A. GRILLO – C. VALENZIANO, *L'uomo della liturgia*, Cittadella, Assisi 2007; G. DROUIN (a cura di), *L'espace liturgique, un espace d'initiation. Actes du Colloque de l'Institut supérieur de liturgie, 23-24-25 janvier 2019*, Cerf, Paris 2019.

¹⁰ J.-Y. HAMELINE, *L'accordo rituale. Pratiche e poetiche della liturgia*, Glossa, Milano 2009, 18.

vivificante, che il credente riconosce nell'azione di grazie, facendo continuamente eucaristia per ogni cosa (cf. Ef 5,20).

La chiesa-edificio è spazio ecclesiale: l'assemblea liturgica che vi si raduna è un corpo di corpi, nello spessore antropologico dei corpi di carne, fragile capanna e tempio dello Spirito (cf. 1Cor 6,19), che insieme costituiscono un edificio spirituale che è il Popolo di Dio in forza del Corpo (eucaristico) di Cristo (cf. 1Pt 2,5.10; 1Cor 12,27; Ef 4,12). Nella chiesa monastica si raduna una comunità, che non è la somma di singole unità individuali, ma un corpo di persone, di relazioni, di interazioni, gerarchicamente armonizzato, ordinato alla carità fraterna, compaginato in quell'unità che, mentre rimane sempre come tensione spirituale e ideale verso la sua pienezza, è significata dall'abito liturgico corale – memoria della veste battesimale –, segno di un tutto corporativamente interconnesso, quale corpo vivente «ben compaginato e connesso, con la collaborazione di ogni giuntura, secondo l'energia propria di ogni membro» (Ef 4,16).

Lo spazio fisico rimanda a un corpo reale, fisico, situato nel tempo e nella storia, e, insieme, simbolico-spirituale, un insieme di inter-connes-sioni in cui l'«io» impara a coniugare e a declinare la vita al «noi». Non a caso nell'*Hanc igitur* del Canone romano, il sacerdote afferma che, a presentare a Dio l'offerta *servitutis nostrae sed et cunctae familiae tuae*, siamo «noi tuoi servitori e anche tutta la tua famiglia». Ciò significa che

i ministri e il popolo santo costituiscono un solo *Noi*, un solo soggetto celebrante. *Noi*, la Chiesa. [...] Nel Canone romano – vero modello di ecclesiologia – la distinzione viene commemorata per essere superata da questo splendido *Noi*, che indica il soggetto unitario dell'intera celebrazione vista in tutte le sue parti: far memoria, offrire, supplicare, ricordarsi, rendere grazie e dare onore e gloria. Non una delle azioni descritte nel rito anaforico viene attribuita, in proprio, al *sacerdos* celebrante. Tutta la celebrazione ha un soggetto unico: *Nos*.¹¹

La chiesa è, inoltre, spazio escatologico: è uno spazio orientato (spesso verso est, verso il punto cardinale del sole che sorge, cioè verso la direzione del sorgere del Dio che viene incontro all'uomo). La trifora o la monofora absidale dicono che c'è un'ulteriorità verso la quale la Chiesa peregrinante nel tempo e nella storia è incamminata: l'abside, con le sue decorazioni, i suoi affreschi e/o mosaici, le sue tessere d'oro, le sue aperture di luce, suggerisce e dispone uno «spazio di gloria», quasi un'apertura verso la Gerusalemme celeste, verso l'abbraccio del Dio che sarà «tutto in tutti» (1Cor 15,28).

¹¹ E. MAZZA, *Le odierne preghiere eucaristiche. Nuova edizione*, EDB, Bologna 2014, 62-63.

2. Chiostro e celle: custodire il cuore

Al centro spaziale della pianta del monastero sta in genere il chiostro,¹² cioè quello spazio a corte che risulta delimitato, e quindi chiuso, fra il luogo di culto principale, la chiesa, e gli ambienti residenziali per la vita della comunità. In genere quadrangolare, con gallerie aperte che costeggiano l'intero perimetro, è uno spazio fisicamente isolato rispetto all'esterno e traduce spazialmente l'idea della clausura, che diviene luogo di meditazione, silenzio, preghiera in deambulazione.

Questo luogo sembra tradurre nello spazio fisico l'esigenza di uno spazio interiore in cui l'uomo possa *habitare secum* e trovare un punto di unificazione del sé, del proprio pensare e operare, agire e riposare, in un movimento centripeto del *cor inquietum* agostiniano, che cerca il luogo del suo riposo (cf. Sal 132,14).

Tale dinamismo interiore trova la sua consumazione nello spazio della cella,¹³ quale luogo del raccoglimento, della custodia del cuore, della preghiera personale, della vigilanza sul proprio intimo, del riposo del corpo, del silenzio nella *taciturnitas*. Si legge in un apoftegma: «Un fratello venne in visita a Scete presso abba Mosè per chiedergli una parola. L'anziano gli disse: "Va', siediti nella tua cella e la tua cella ti insegnerà ogni cosa (cf. Gv 14,26)"». ¹⁴

Come sta scritto, «tu, quando preghi, entra nella tua camera e, chiusa la porta, prega il Padre tuo nel segreto; e il Padre tuo, che vede nel segreto, ti ricompenserà» (Mt 6,6). Il testo matteo indica un luogo preciso («entra nella tua camera»), che non è uno spazio vuoto né una sottrazione

¹² Cf. P.F. PISTILLI – R. LEGLER – W. JACOBSEN, *Chiostro*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1993, vol. 4, 694-718; P.K. KLEIN (a cura di), *Der mittelalterliche Kreuzgang – The medieval Cloister – Le cloître au Moyen Âge. Architektur, Funktion und Programm*, Schnell & Steiner, Regensburg 2004; C. CARLONI, *Il chiostro come punto di passaggio*, in L. ERMINI PANI (a cura di), *Gli spazi della vita comunitaria. Atti del Convegno internazionale di studio (Roma-Subiaco, 8-10 giugno 2015)*, Fondazione Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2016, 207-238; R. CERONE, *Hic studet atque legit monachorum cetus et orat. Forma e funzione del chiostro nello spazio del monastero dalle origini a Cluny*, in *Hortus Artium Medievalium* 23/1 (2017), 186-198; F. MARAZZI, *In claustrum: costruzioni (reali e immaginarie) dello spazio monastico nell'alto medioevo*, in *Monachesimi d'Oriente e d'Occidente nell'alto Medioevo (Spoleto, 31 marzo-6 aprile 2016)*, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2017, 631-666; C. VALENZIANO, *Il «chiostro» giardino biblico-liturgico*, in *Ecclesia Orans* 1 (1984), 175-192.

¹³ Cf. J. LECLERCQ, *Pour une spiritualité de la cellule*, in *Collectanea Cisterciensia* 31 (1969), 74-82; G. ANELLI, *Solitudine e celle monastiche. Spazio e tempo di un incontro di Grazia*, in *Ora et labora* 55/1 (2000), 23-35; 55/2 (2000), 74-80.

¹⁴ I PADRI DEL DESERTO, *Detti. Collezione sistematica II*, 19, a cura di L. D'AYALA VALVA, Qiqajon, Magnano 2013, 99.

rispetto agli spazi comunitari o un contenitore per il proprio estraniamento rispetto agli altri e allo scorrere della vita al di fuori della cella, né un rifugio per coltivare la propria *akēdía*, quando il solitario – incapace di vincerla – se ne lascia vincere. Vi è poi un'azione precisa, custodita dalle mura della cella: la preghiera, che è insieme memoria di Dio e delle sue opere, confessione della propria precarietà, epiclesi dello Spirito, lotta spirituale contro la dispersione dei pensieri, e tessitura di un legame personale con Dio (inteso non come interlocutore generico, ma come alterità di «tu» cui si è uniti per reciproca appartenenza; non a caso si dice «prega il Padre tuo»). La cella è poi tenda dell'incontro con il mistero di Dio che viene ad abitare nel cuore dell'uomo e, ad un tempo, con la propria dimensione di segreto («tu [...] prega [...] nel segreto; e il Padre tuo, che vede nel segreto [...])»); nella cella si fa l'esperienza del *secretum meum mihi*, di quel recesso personale e inviolabile che è il proprio cuore, in quel lavoro incessante di trasfigurazione per il quale Dio vuole impiantare nell'uomo un cuore di carne, al posto di un cuore pietrificato che ha cessato di battere (cf. Ez 11,19; 36,26).

3. Giardino: un microcosmo pasquale

Al centro del centro, al cuore del chiostro, quasi come pupilla dell'occhio, sta poi lo spazio del giardino, microcosmo della creazione, memoria del terzo giorno dell'esamerone quando Dio chiamò la terra a produrre germogli, erbe e alberi da frutto (cf. Gen 1,11-13), i cui rami si scambiano le danze degli uccelli, che vi abitano nutriti dalla mano dell'Altissimo, senza seminare né mietere né ammassare nei granai (cf. Mc 4,32; Mt 6,26), e dove crescono i gigli del campo, senza faticare né filare, ma rivaleggiando con Salomone, che con tutta la sua gloria non vestiva come nessuno di loro (cf. Mt 6,28-29).

Lo spazio del giardino, aperto al cielo e delimitato dal chiostro, è come un vuoto scavato al centro dell'architettura del monastero.¹⁵ Al centro di quell'«universo» – cioè di quella realtà in cui tutto vorrebbe convergere verso l'uno, verso l'Uno che è Dio, verso l'unificazione del cuore che è la lotta infinita dell'ascesi monastica e la grazia sempre desiderata di chi non vorrebbe avere un cuore doppio (cf. Sal 12,3) – vi è come un *vacuum* che ricorda quello spazio vuoto, respiratorio, recettivo e accogliente che si apre fra le ali distese dei cherubini sul propiziatorio dell'arca (cf. Es 25,17-22): è come un trono vuoto sul quale discende la presenza del Dio che siede

¹⁵ Cf. L. KIRFEL, *I giardini monastici nel medioevo*, in *I Quaderni del M.Æ.S. – Journal of Mediæ Ætatis Sodalitium* 3/1 (2000), 133-142.

sui cherubini (cf. Is 37,16).¹⁶ Quello spazio vuoto rispetto alle architetture circostanti – uno spazio di natura addomesticata, nel giardino coltivato dall'uomo, soggetto del *colère* nel culto, nella cultura, nella cura – insegna all'uomo contemporaneo, cercatore di senso, l'importanza di custodire quel vuoto in cui poter *vacāre Deo*, cioè lasciare in sé uno spazio-tempo libero per Dio, e quindi per la cura del proprio intimo. Il chiostro, con i suoi porticati e i suoi deambulatori, è lo spazio degli *otia monastica*,¹⁷ cioè di quella libertà dai *negotia*, dall'attivismo, dai commerci di affari, parole, traffici, distrazioni e dispersioni che frammentano l'uomo e lo decompongono nella sua unità interiore.

Anche la Bibbia è punteggiata di giardini: già l'«In-principio» del mondo avviene in un giardino o, meglio, l'«In-principio» del mondo è un giardino, «figura biblica dell'incontro fra l'umano e Dio: raduna e coordina l'insieme delle creature».¹⁸ Dal Creatore che pianta un giardino in Eden e che ne affida all'uomo la cura (cf. Gen 2,8), al giardino del Cantico dei Cantici, luogo degli incontri d'amore dei due giovani, i cui corpi sono a loro volta descritti come giardini (cf. Ct 4,12-5,1), fino al giardino della tomba vuota, in cui il Risorto sarà scambiato per il giardiniere (cf. Gv 19,41-42; 20,15-16), e a quel *parádeisos*, che ritornerà sulle labbra di Gesù come promessa al ladrone: «Oggi sarai con me nel paradiso» (cf. Lc 23,43), come se intendesse promettergli: «sarai con me, cioè nel paradiso» e «sarai nel paradiso, perché sarai con me». Chi altri è, infatti, il Cristo se non il «restauratore del giardino di Dio»,¹⁹ del paradiso perduto che in lui è ritrovato e riaperto?

E nel giardino si impara a coniugare i verbi coltivare e custodire (cf. Gen 2,15). Il giardino precede l'uomo, è già là, è un'eredità che si riceve, ma non è un'unità auto-sussistente, perché ha bisogno del lavoro e della custodia dell'umano: esercitando queste

due funzioni indicate da questi due sinonimi quasi sovrapponibili, [...] l'uomo interagisce creativamente con il giardino, facendone qualcosa di nuovo e umano. «Lavorare» richiede previsione estetica e immaginazione, mentre «mantenere» o «custodire» (*l'ešomrāh*) denota osservazione, giudizio e consapevolezza dei limiti.²⁰

¹⁶ Cf. T. RADCLIFFE, *Il trono di Dio. Ai monaci*, in Id., *Testimoni del vangelo*, Qiqajon, Magnano 2004, 237-259.

¹⁷ Cf. J. LECLERCQ, *Otia monastica. Études sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen âge*, Pontificium Institutum S. Anselmi-Herder, Romae 1963.

¹⁸ C. BOUREUX, *Dio è anche giardiniere. La creazione come ecologia compiuta*, Queriniana, Brescia 2016, 63.

¹⁹ J. JEREMIAS, *παράδεισος*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 9, Paideia, Brescia 1974, 577-600: 598.

²⁰ F. LANDY, *Paradoxes of Paradise. Identity and Difference in the Song of Songs*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2011, 189.

Ora, un giardino, per essere tale, dev'essere uno spazio delimitato, chiuso all'interno di un confine tracciato, di un recinto, di un muro. Questa sua conformazione reca già in sé l'immagine della custodia, della difesa; così il giardino porta in sé la traccia di un limite e, in tal modo, «ha limiti proporzionati alle forze del giardiniere: si fa quello che si può con quello che si ha a disposizione. C'è una sera e una mattina che sono i limiti del tempo, e un lavoro dalla mattina alla sera secondo i limiti delle proprie forze».²¹

In quest'alleanza fra uomo e cosmo, coltivare e custodire sono, dunque, figure della responsabilità. Il Creatore ha creato l'uomo come co-creatore: Dio ha affidato ad Adamo il compito di dare un nome agli esseri viventi (cf. Gen 2,19), e poi «cessò nel settimo giorno da ogni suo lavoro che aveva fatto» (2,2); vi è come un ritirarsi di Dio dall'opera creatrice, perfettamente imperfetta, che ora toccherà all'uomo portare a termine con la propria creatività, con le proprie mani, con la propria cura. È «come se la perfezione dell'atto divino consistesse proprio nell'averci dato un mondo in cui ci fosse ancora da fare».²² Creato a immagine e somiglianza di un Padre creatore e giardiniere, ri-creato nel Cristo risorto, l'*Hortulanus* irriconoscibile, l'uomo scopre così la propria vocazione di co-creatore e di giardiniere: in quanto tale – posto dinanzi all'alterità del creato e del Creatore nel faccia a faccia della libertà –, è responsabile del giardino della creazione e, insieme, è responsabile della propria umanità, deve cioè rispondere di sé e della creazione, davanti a Dio, davanti agli altri e davanti al creato. La cura di sé e la cura del giardino sono uno specchio reciproco: «L'uomo riflette il giardino».²³

Il giardino, poi, come spazio della cura, educa l'uomo ad accordare la propria temporalità e il proprio *timing* frenetico a un altro ritmo, al ritmo altro dell'erba, degli arbusti, delle piante che crescono e vivono secondo altre velocità rispetto alle nostre, in un'immobilità solo apparente, ma che di primo acchito sfugge all'occhio umano. «Il tempo della natura è memoria come attesa, attesa come memoria».²⁴ La cura implica, dunque, la fatica dell'attenzione e la necessità di assumere e di portare il peso della lentezza, non come perdita di tempo, ma come sua pienezza. Questa è anche la grammatica della fedeltà e della pazienza, che impariamo dalle radici degli alberi (la lezione del «rimanere»), dalle foglie autunnali che

²¹ BOUREUX, *Dio è anche giardiniere*, 26.

²² A. GESCHÉ, *L'uomo creato creatore*, in Id., *Dio per pensare*, 2: *L'uomo*, San Paolo, Ciniello Balsamo 1996, 59-99: 81.

²³ E. JABÈS, *Yaël*, in Id., *Il libro delle interrogazioni*, a cura di A. FOLIN, Bompiani, Milano 2015, 869.

²⁴ M. VENTURI FERRIOLO, *Oltre il giardino. Filosofia di paesaggio*, Einaudi, Torino 2019, 104.

si consegnano al vento e alla terra (la lezione del «lasciar andare»), dal ributtare nuovo delle gemme a primavera (la lezione del «ricominciare»), dai frutti donati «a suo tempo» (Sal 1,3) che incurvano i rami (la lezione del «donare»), dal ricordo dei raccolti del passato, dall'obbedienza alle stagioni e alla litania del tempo, scandita fin dall'inizio dall'«E fu sera e fu mattina» (Gen 1,5 *et passim*).

Il giardino diviene così scuola di umanizzazione attraverso il buono e il bello, l'utile e il piacevole: «esso è il frutto di millenarie esperienze di domesticazione e coltivazione volte ad assicurare approvvigionamenti e piaceri estetico-contemplativi».²⁵ C'è una gloria nascosta in un giardino che forse può scorgere solo chi è capace di chinarsi su quanto è piccolo e apparentemente irrilevante. «Il giardino è quindi poetica vissuta tramite la contemplazione»,²⁶ quale unico antidoto al suo sfruttamento e vera partecipazione all'intenzione del Creatore, che ogni sera posava il suo sguardo carico di compiacimento sull'opera delle sue mani: «Dio vide che era cosa buona-e-bella» (Gen 1 *passim*).

4. Refettorio: la comunione della tavola

Il chiostro è dunque un quadrilatero di irraggiamento e di convergenza, dato che è su questo spazio che si dischiudono gli altri principali luoghi della vita comune del monastero. Fra questi merita speciale menzione il refettorio,²⁷ nella sua connessione antropologico-spirituale con la chiesa, in quel passaggio dalla mensa della Parola e dell'Eucaristia, nell'aula liturgica, alla mensa dei fratelli e delle sorelle. «Sta scritto: Non di solo pane vivrà l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio» (Mt 4,4), affermava il Cristo tentato nel deserto; l'uno e l'altra, il nutrimento del corpo e quello dello spirito si danno insieme, in una mutua implicazione e in un costante richiamo,²⁸ dato che «è nel più "corporeo" che avviene il più "spi-

²⁵ M. VERCELLONI, *Il paradiso terrestre. Viaggio tra i manufatti del giardino dell'uomo*, Jaca Book, Milano 2019, 7.

²⁶ VENTURI FERRIOLO, *Oltre il giardino*, 90.

²⁷ Cf. F. MARAZZI, *Refettori e refezione nei monasteri alto-medievali: uno sguardo attraverso l'archeologia e le fonti scritte*, in ERMINI PANI, *Gli spazi della vita comunitaria*, 329-370.

²⁸ Cf. A. MCGOWAN, *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Clarendon Press, Oxford 1999; D.E. SMITH, *From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 2003; D. HELLHOLM – D. SÄNGER (a cura di), *The Eucharist – Its Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, Mohr Siebeck, Tübingen 2017, 3 voll.; G. LAFONT, *Eucaristia: il pasto e la parola. Grandezza e forza dei simboli*, Elledici, Leumann 2002, in part. 18-49.

rituale"; e che è nell'antropologico che ha "luogo" il teologico». ²⁹ È interessante notare come nei monasteri ortodossi i monaci che hanno appena celebrato la Divina Liturgia si rechino processionalmente alla *trápeza*, con indosso gli abiti liturgici e ricevendo l'incensazione anche all'interno del refettorio, dove quindi il momento del pasto avviene senza soluzione di continuità rispetto all'azione liturgica appena conclusa negli spazi della chiesa. D'altronde il Dio biblico è un Dio che imbandisce banchetti (cf. Is 25,6), che invita commensali (cf. Pr 9,1-2.5; Lc 14,12-15; Ap 19,9), che chiama alla festa intorno alla tavola (cf. Lc 15,22-24).

Prendere cibo è un atto profondamente umano e umanizzante, che richiede attenzione a sé, al proprio corpo, ai propri gesti, all'alterità dei commensali, al cibo preparato, cucinato, servito, offerto, condiviso, mangiato e assimilato, in un atto di introiezione di un frammento del creato, che diviene parte del nostro organismo: la vita ci viene da altri, da altro, da altrove. L'umano ne fa sintesi, ne fa *metabolé*, trasformazione metabolica di cibi e bevande, che include anche una trasformazione dei commensali che, mentre assimilano il cibo, mangiano e bevono parole altrui, ascoltate e scambiate, si assimilano fra di loro, mentre approfondiscono relazioni, esprimono affetti, attraversano tensioni, consumano piccoli o grandi drammi. ³⁰ E questo avviene nell'intreccio di gesti e parole, quasi come rifrazione luminosa dei gesti e delle parole della liturgia che operano quella *metabolé*, quella *transfiguratio* ³¹ – che molti nomi ha assunto nella tradizione – del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo, che poi trasformano i credenti, chiamati a essere ciò che vedono sull'altare, a ricevere ciò che sono, cioè il Corpo di Cristo: egli infatti «ha voluto indicare con un segno ciò che noi siamo, ha voluto che noi facessimo parte di lui, ha consacrato sulla sua mensa il mistero della nostra pace e della nostra unità». ³²

Ogni volta che condividiamo un pasto, seduti intorno alla stessa tavola, lo scambio delle vivande è, contemporaneamente, anche uno scambio di parole, di sguardi, di significati trasmessi attraverso il codice verbale e i codici non-verbali: «Nulla – e soprattutto il pane – viene scambiato senza la parola, nulla viene donato senza la parola, neppure il latte materno, e occorre che gli uomini si nutrano innanzitutto di parole, e che se le distribuiscano gli uni agli altri». ³³ Questa verità antropologica diviene anche

²⁹ L.-M. CHAUVET, *L'avenir du sacramentel*, in *Recherches de Science Religieuse* 75/2 (1987), 241-266: 245.

³⁰ Cf. R.A. ALVES, *Parole da mangiare*, Qiqajon, Magnano 1998, 23-24.

³¹ Cf. A. WILMART, *Transfigurare*, in *Bulletin d'Ancienne Litterature et d'Archeologie Chretiennes* 1 (1911), 282-292.

³² AGOSTINO DI IPPONA, *Sermones* 272,1 (NBA 32/2, 1044).

³³ J.-L. CHRÉTIEN, *Manger, boire*, in Id., *Saint Augustin et les actes de parole*, PUF, Paris 2002, 37-49: 37.

una verità teologica quando la Chiesa si raduna per proclamare e ascoltare la Parola di Dio, cioè per nutrirsi di quella Parola di vita:

Essenziale è questa dimensione comunitaria, ecclesiale, della manducazione della parola: se la necessità di nutrirsi del pane che è la parola mette in evidenza l'impossibilità di una vita autarchica, le voci e le vie per mezzo delle quali questo pane ci viene offerto manifestano che non si mangia mai da *solì*, quand'anche ci trovassimo nell'isolamento più totale a leggere o a ruminare quanto abbiamo udito. La parola nutre soltanto in un banchetto o in una cena, di cui noi siamo, gli uni e gli altri, semplicemente i convitati. Lo è colui che trasmette la parola, tanto quanto colui che la riceve. È distribuendo la parola che noi anche ce ne nutriamo.³⁴

In tal senso, il refettorio (monastico) come la tavola domestica stanno in stretta relazione con la cucina. Ogni invito a tavola presuppone innanzitutto le fasi della preparazione, gioiosamente indaffarata, in un tempo di felicità affaccendata. Tutto è in movimento: il canto dell'acqua sul fuoco, il sobbollire delle pentole, lo sferragliare degli utensili, il tintinnio dei bicchieri, i drappaggi della tavola, i colori dei cibi e i loro profumi. Con profondità di sguardo, Rubem Alves ha saputo leggere la cucina come parabola:

La cucina è un luogo di trasformazione, nulla deve restare uguale. Il fuoco e i suoi alleati sono all'opera [...]. Le cose vi arrivano crude, come la natura le ha prodotte, e ne escono diverse, secondo le esigenze del piacere. Ciò che è duro deve essere intenerito; gli odori e i sapori che vi sono imprigionati devono rivelarsi: cucinare è come dare il bacio magico che ridesta il piacere addormentato. Alchimia, metamorfosi, la cucina riunisce ciò che la natura aveva separato. Lo spazio è abolito. Sale, aglio, pepe, zucchero, timo, chiodi di garofano, prezzemolo, cipolla, cannella, paprika, cumino, sedano, salvia, estragone, rafano, curry sono tutti invitati, dai paesi lontani nei quali sono cresciuti, a unirsi al festival della cucina. Il dolce, l'acido, l'amaro e il salato vengono in combinazioni mai esistite. Tutto è creatura nuova, tutto è rimesso a nuovo.³⁵

5. Biblioteca: «parole da mangiare»

Vi è poi un altro luogo, tipicamente monastico, in cui il singolo e la comunità possono trovare ancora «parole da mangiare» (R.A. Alves): la biblioteca.

³⁴ *Ivi*, 44-45.

³⁵ ALVES, *Parole da mangiare*, 109-110.

Quando i monaci scelgono di abitare un luogo, di ancorarsi in esso per vivervi la propria vita e vivere quel luogo, sono chiamati anche a costruire e/o ricostruire spazi, come suggeriva Marguerite Yourcenar per bocca dell'ormai anziano imperatore Adriano:

Costruire, significa collaborare con la terra, imprimere il segno dell'uomo su un paesaggio che ne resterà modificato per sempre; contribuire inoltre a quella lenta trasformazione che è la vita stessa delle città. [...] Costruire un porto, significa fecondare la bellezza d'un golfo. Fondare biblioteche, è come costruire ancora granai pubblici, ammassare riserve contro un inverno dello spirito che da molti indizi, mio malgrado, vedo venire.

Ho ricostruito molto; e ricostruire significa collaborare con il tempo nel suo aspetto di «passato», coglierne lo spirito o modificarlo, protenderlo, quasi, verso un più lungo avvenire; significa scoprire sotto le pietre il segreto delle sorgenti.³⁶

Nel monachesimo occidentale, la biblioteca è stata indicata innanzitutto come *armarium*. In latino con questo nome si indicava il ripostiglio o la nicchia ricavata all'interno di una parete utilizzati per custodirvi armi, strumenti vari e anche libri; nel lessico altomedioevale questo termine è passato a indicare la biblioteca, come mostra un celebre adagio, assai diffuso nel XII secolo: *Clastrum sine armario est quasi castrum sine armamentario*, per indicare che un monastero senza l'armadio, cioè senza la biblioteca, è simile a un accampamento militare privo di armeria.³⁷ Questo armadio che, agli inizi, custodiva quindi i pochi libri essenziali per la comunità (dati anche i costi e la complessità di riproduzione dei manoscritti), lascerà progressivamente il posto a locali più ampi, quando non ad un intero edificio, utilizzato quale «teca dei libri», custodia del sapere, della scienza, del pensiero, della cultura at-testata, fatta testo.

La biblioteca,³⁸ quale spazio della lettura, ci riconsegna l'atto del leggere quale risorsa. D'altronde anche la Bibbia – la raccolta per antonomasia dei «Libri» (*tà biblía*) – si chiude con un macarismo che inaugura l'ultimo suo libro: «Beato chi legge» (Ap 1,3).

La lettura è spazio/tempo dell'attesa, dell'attenzione rivolta a..., della concentrazione e della contemplazione; nel contempo è anche un viaggio interiore, nel quale – senza muoverci – possiamo esplorare terre prima sco-

³⁶ YOURCENAR, *Memorie di Adriano*, 404-405.

³⁷ Cf. L. SPECIALE, *Armarium*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, vol. 2, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1991, 476-478; D.N. BELL, *Dal deposito allo studio: origini e sviluppo delle biblioteche cisterciensi*, in KINDER – CASSANELLI, *Le arti cisterciensi*, 239-244.

³⁸ Cf. B. FORTE, *La biblioteca monastica e la custodia dell'altro*, in ID., *La bellezza di Dio. Scritti e discorsi 2004-2005*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006, 93-99.

nosciute, incontrare storie, volti, vite, vicende che prima ignoravamo e non ci appartenevano, e che poi diventano parte di noi.

Così la lettura si rivela «un abboccamento, un bocca-a-bocca, uno scambio respiratorio»,³⁹ che ci introduce alla presenza di un altro e che rende un'alterità presente a noi: la lettura è evento di un incontro, in cui parole altre, pensieri altri, idee altre, figure altre, vite altre giungono fino a noi, in un'esperienza di visitazione che sempre si rinnova, come in un abbraccio tra gestanti, che fa sussultare il cuore e che fa danzare la vita che è in noi (cf. Lc 1,39-49).

L'esperienza autentica della lettura è sempre un'esperienza di nudità necessaria. Lo avverte, più o meno consapevolmente, ogni lettore, ma soprattutto il credente che sosta sulle pagine delle Scritture sante: «Accostare uno scritto ispirato richiede una prova di nudità».⁴⁰ Il lettore sta di fronte alla Parola con tutta la propria nudità, accettando di lasciarsi mettere a nudo e, insieme, scoprendosi nudo (cf. Gen 3,10-11). La lettura ci accompagna, tenendoci per mano, a scoprire noi stessi, ad appropriarci in qualche modo di noi stessi, della nostra storia, delle nostre ferite: è una lenta e paziente opera di addomesticamento di noi stessi, che va di pari passo con un contemporaneo espropriarci; infatti, nella misura in cui (ri)scopriamo noi stessi, appropriandoci, siamo anche chiamati a espropriarci di noi stessi, a consegnarci allo sguardo dell'a(A)ltro che ci legge, scoprendoci, cioè sciogliendo i lacci di quell'armatura che – mentre ci protegge – limita la libertà dei nostri movimenti. Per questo, «di fronte alla Bibbia ogni appropriazione deve essere nel contempo un'espropriazione»;⁴¹ e non potrebbe essere diversamente.

Non a caso la tradizione patristica ha descritto questa duplice esperienza di lettura del testo biblico mediante la metafora di uno specchio. Si leggono le Scritture, lasciandosi leggere dalla Parola di Dio che esse contengono: il lettore vede sé stesso riflesso nelle pagine del libro, si rispecchia in esse, perché «la Scrittura, specchio dell'anima, è un luogo di conoscenza di sé; sfuggirla è anche sfuggire sé stessi e cercare di ignorarsi».⁴²

La lettura genera legami. Non a caso il verbo greco *léghein*, «parlare», «discorrere», e il latino *legĕre*, «leggere», hanno come primo significato «raccolgere», «radunare». L'atto di parlare, di descrivere, di narrare e di leggere sono infatti accomunati dall'esperienza di «raccolgere» suoni, sil-

³⁹ J.-L. CHRÉTIEN, *La respiration cosmique de Paul Claudel*, in *Id.*, *La joie spacieuse. Essai sur la dilatation*, Les Éditions de Minuit, Paris 2007, 227-255: 229.

⁴⁰ *Id.*, *Lasciarsi leggere con autorità dalle sante Scritture*, in *Id.*, *Sotto lo sguardo della Bibbia*, Qiqajon, Magnano 2017, 15-40: 21.

⁴¹ *Ivi.*

⁴² *Ivi.*, 30.

labe, parole, e quindi eventi, storie, pensieri, intessendo legami via via più estesi e complessi, nel reticolo della comunicazione.

Fra questi legami, vi è quello che unisce il presente del lettore al passato dell'autore e della storia raccontata. La lettura genera poi legami di possibilità: in questo specchio vediamo il riflesso del nostro volto, di ciò che siamo, ma nel contempo intra-vediamo anche ciò che ancora non siamo, ciò che potremmo e/o vorremo diventare. Nella lettura, l'immedesimazione del lettore con i personaggi della narrazione dischiude questo potenziale dell'essere e del divenire: «Per vedere noi stessi altrimenti da come ci credevamo, occorre che vediamo gli altri come noi stessi, come coloro che incarnano anche delle possibilità di noi stessi». ⁴³

Se l'atto del leggere è anche sempre atto di creare legami e se è vero che l'amore è il legame per eccellenza, allora si può guardare alla lettura come a un'avventura amorosa. E come imparare a leggere (e a lasciarsi leggere) è una tappa fondamentale della nostra umanizzazione, così diventare uomini implica la gioiosa fatica di imparare ad amare (e ad essere amati). ⁴⁴

6. Opifici: il lavoro, visibilità dell'amore

Del monachesimo fa parte, insieme con la cultura della parola, una cultura del lavoro, senza la quale lo sviluppo dell'Europa, il suo ethos e la sua formazione del mondo sono impensabili. Questo ethos dovrebbe però includere la volontà di far sì che il lavoro e la determinazione della storia da parte dell'uomo siano

⁴³ *Ivi*, 48.

⁴⁴ «Amare qualcuno significa leggerlo. Significa saper leggere tutte le frasi che ci sono nel cuore dell'altro, e leggendolo liberarlo. Significa dispiegare il proprio cuore come una pergamena e leggerlo ad alta voce, come se ciascuno fosse lui stesso un libro scritto in una lingua straniera. [...] Leggere così l'altro significa favorirne il respiro, ossia farlo esistere. [...] Si legge in una persona come in un libro, e questo libro si illumina quando viene letto e ci illumina a sua volta, come fa per un lettore una bellissima pagina di un libro raro. Quando un libro non viene letto, è come se non fosse mai esistito. La cosa più terribile che possa accadere fra due persone che si amano è che una delle due pensi di avere letto tutto dell'altra e se ne allontani, tanto più che leggendo si scrive, ma in modo molto misterioso, e il cuore dell'altro è un libro che viene scritto poco per volta e le cui frasi possono arricchirsi con il tempo. [...] La nostra lettura dell'altro non può essere completa finché l'altro è in vita. Dio sarebbe l'unico lettore perfetto, colui che conferisce a questa lettura tutto il suo senso. Ma la maggior parte del tempo, la lettura dell'altro resta molto superficiale e non ci si parla veramente. Forse ciascuno di noi è come una casa con molte finestre. È possibile chiamare dall'esterno e si illumineranno una o due finestre, ma non tutte. E talvolta, in via eccezionale, si bussa ovunque e si illumina ovunque, ma questo accade estremamente di rado. Quando la verità illumina ovunque, è amore» (C. BOBIN, *La luce del mondo. Parole risvegliate e raccolte da Lydie Dattas*, Gribaudi, Milano 2006, 58-60).

un collaborare con il Creatore, prendendo da Lui la misura. Dove questa misura viene a mancare e l'uomo eleva sé stesso a creatore deiforme, la formazione del mondo può facilmente trasformarsi nella sua distruzione.⁴⁵

Secondo san Benedetto, infatti, «i monaci sono veramente tali, quando vivono del lavoro delle proprie mani» (RB 48,8). È il lavoro⁴⁶ – non la liturgia, l'ascesi o qualche altro aspetto della vita – che, in questo passo, viene a connotare i monaci come tali, agli occhi del Padre dei monaci d'Occidente, in un contesto sociale in cui il lavoro era l'onere degli schiavi, mentre i padroni non lavoravano, ma al massimo vegliavano sul lavoro altrui e sull'amministrazione del proprio patrimonio.

Così il monastero è anche uno spazio di spazi (i laboratori e i campi) in cui ogni monaco esercita un'attività, un lavoro: *opus, opera, ars* (RB 48,23-24). L'architettura monastica tende, quindi, a concentrare il lavoro all'interno delle mura claustrali («Tutto il necessario deve trovarsi all'interno, al di qua delle porte, vale a dire il forno, gli edifici, i bagni, l'orto e tutte le cose necessarie»: RM 95,17) e, nel caso delle attività agricolo-pastorali, queste si svolgono in prossimità del monastero, in vasti spazi solitari, immersi nella natura.

Questa «introversione» del lavoro – i cui frutti garantiscono la sussistenza *ad intra* della comunità, non senza una loro estensione *ad extra* (si pensi alla vendita di prodotti alimentari, artigianato, manufatti artistici, libri, musica) – vuole permettere ai monaci di custodire quella concentrazione che è, letteralmente, quel dinamismo di unificazione della persona che converge verso un solo centro, la vita del solitario inabitata dal Solo, animata dallo Spirito e nascosta con Cristo in Dio (cf. Col 3,3).

Il lavoro monastico, manuale o intellettuale, vissuto in seno a una comunità, è essenzialmente un'espressione concreta e visibile di servizio reciproco: in tal senso vorrebbe sfidare (almeno nell'intenzione spirituale di fondo) le leggi mondane della concorrenza, del confronto, della competizione, dell'arrivismo, della prevaricazione, dell'invidia. All'interno della ricerca di un equilibrio armonico per la persona, nell'alternanza di preghiera, lavoro, studio, servizio e letture, il lavoro monastico vuol essere vissuto come esperienza di aiuto vicendevole, per assicurare a ciascuno ciò di cui ha bisogno: in tal modo, a confronto con la mentalità dominante

⁴⁵ BENEDETTO XVI, *Le origini della teologia occidentale e le radici della cultura europea* (Incontro con i rappresentanti della cultura, Collège des Bernardins, Parigi, 12 settembre 2008), in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, 4/2: 2008 (luglio-dicembre), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, 270-280: 277-278.

⁴⁶ Cf. L. ERMINI PANI (a cura di), *Teoria e pratica del lavoro nel monachesimo altomedievale. Atti del Convegno internazionale di studio (Roma-Subiaco, 7-9 giugno 2013)*, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2015.

in una determinata epoca e cultura, suonerà forse come profezia, utopia o contro-cultura.

All'interno di questo dinamismo di *diakonía*, in cui «il lavoro è amore che si fa visibile» (Khalil Gibran), il lavoro può diventare esperienza umana e umanizzante, e insieme esperienza spirituale di una partecipazione all'opera creazionale di Dio: l'uomo – come già si è detto – è stato creato co-creatore, chiamato a coltivare, custodire, trasformare il creato, *col-laborando* con Dio, cioè divenendo partecipe dell'opera e, insieme, della fatica del creare (che richiede appunto una pausa, il «respiro» dello *šabbat*, innestato già nella prima settimana del mondo, per rendere vivibile e respirabile lo sforzo dell'uomo).

7. Infermeria: memoria della finitudine

Infine, pur consapevoli che molti altri spazi monastici potrebbero venir presi in esame (si pensi alla foresteria per l'accoglienza degli ospiti⁴⁷ o al noviziato per i giovani in formazione), ci soffermiamo ancora sull'infermeria.

Secondo la visione benedettina, i fratelli infermi sono un sacramento della presenza di Cristo (cf. *RB* 36,1-3) e sono i destinatari di ogni cura e premura da parte dell'abate e della comunità. Per loro dev'essere previsto un ambiente dedicato ad ospitarli (*fratribus infirmis sit cella super se deputata*: *RB* 36,7).

Il corpo malato dell'altro è un luogo teandrico per il cristianesimo e per il monachesimo, contro qualsiasi cultura dello scarto, che vorrebbe mettere da parte chi è percepito ormai come un peso, un impedimento, una non-risorsa. Il corpo del monaco – ma, in fondo, il corpo di ogni uomo – è un corpo consegnato, innanzitutto ai fratelli della comunità, un corpo di cui non si dispone più, non solo a motivo dell'obbedienza che relativizza la volontà propria (cf. *RB* 33,4), ma anche perché viene il tempo in cui non possiamo più disporre del nostro corpo a motivo dell'età, della malattia, della debolezza. Il decadimento delle forze e delle energie e il limite della mortalità, che la malattia e la vecchiaia manifestano quali precursori, implicano – da parte del malato – la disponibilità all'affidamento, all'abbandono fiducioso a un dinamismo di rinuncia al controllo anche su di sé, e – da parte della comunità – la responsabilità della cura, della sollecitudine

⁴⁷ Cf. L. D'AYALA VALVA – L. CREMASCHI – A. MAINARDI (a cura di), *Il dono dell'ospitalità. Atti del XXV Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, Bose, 6-9 settembre 2017*, Qiqajon, Magnano 2018; R. COZZA, *Servitori della cultura dell'incontro*, EDB, Bologna 2016; D. HERVIEU-LÉGER, *Un monachisme hospitalier*, in EAD., *Le temps des moines. Clôture et hospitalité*, PUF, Paris 2017, 615-680.

per la radicale povertà e fragilità di ogni vita. Nell'amore del fratello, che diviene oggettivamente un peso, si specchia l'amore di Cristo e la verità di qualsiasi *opus Dei*:

«Portate gli uni i pesi degli altri e così adempirete perfettamente la legge del Cristo» (Gal 6,2). Quindi la legge di Cristo è una legge del «portare». Portare è sopportare. Il fratello è un peso per il cristiano [...]; solo in quanto è percepito come un peso, l'altro è veramente un fratello e non un oggetto da dominare.⁴⁸

Gli spazi fisici dell'infermeria diventano così una memoria inscritta nei luoghi della condizione umana, quella dell'*infirmis*, in senso fisico, corporeo, interiore e spirituale. Non a caso san Benedetto ricorda all'abate che questi, a motivo del suo servizio alla comunità, *infirmarum curam suscepisse animarum*, «ha assunto il compito di curare anime inferme» (RB 27,6). La comunità monastica, come ogni altro luogo autenticamente umano in cui si voglia vivere la fraternità, è uno spazio-tempo in cui i fratelli e le sorelle vengono accolti per quello che sono, con tutto quello che sono, con le loro infermità fisiche (forse latenti al momento del loro ingresso in monastero, ed emerse dopo) e con le loro infermità morali (che si manifestano in modi e forme diverse in ogni stagione della vita, prima e dopo aver abbracciato la vita monastica).

Il monastero, secondo la visione di san Benedetto, dovrebbe costituire una *dominici schola servitii* (RB Prol. 45), una scuola del servizio del Signore, che – a ben guardare – si rivela essere al contempo una scuola dell'umano e del divino servizio, dato che l'uno trova il suo invero nell'altro, in una reciprocità pericoretica.

La comunità è una *schola* divino-umana, ma lo è anche il monastero inteso come architettura degli spazi. Così i luoghi monastici, che costituiscono una sorta di microcosmo – nella misura in cui operano un «allargamento del visibile», quasi fossero porte e finestre aperte su un «oltre», e operano quel «dispiegamento di una lontananza nel cuore stesso del sensibile»,⁴⁹ quasi fossero varchi che si affacciano su un «altrove» –, raccontano la vita: non solo la vita degli spazi, ma anche le vite di quanti li abitano. I monasteri non sono un modello esportabile, né una miniatura di un'utopica micro-società perfetta, ma il loro semplice esserci interroga e dà ancora da pensare al nostro oggi, attraversato da interconnessioni istantanee, smarrimenti di punti di riferimento e accelerazioni del transumanesimo. In tale

⁴⁸ D. BONHOEFFER, *Vita comune*, in *Opere di Dietrich Bonhoeffer*, 5: *Vita comune, Il libro di preghiera della Bibbia*, Queriniana, Brescia 2001, 77.

⁴⁹ F. JULLIEN, *Vivere di paesaggio, o L'impensato della ragione*, Mimesis, Milano-Udine 2017, 126.

contesto e in un tempo di disorientamento e di perdita delle coordinate spaziali com'è il nostro, nell'epoca dei non-luoghi, la rivisitazione dell'organizzazione sapiente e sapienziale dello spazio monastico può costituire – per l'uomo contemporaneo, per i *seekers* di spiritualità e di senso – una risorsa, «laddove una risorsa è produttiva perché prospettica»,⁵⁰ nella misura in cui invita l'uomo a (ri)scoprire alcune evidenze – a volte dimenticate o divenute opache – della vita e del «mestiere di vivere».

Non vi è luogo che non sia il riflesso di un altro luogo; l'importante è scoprire questo luogo riflesso. È luogo nel luogo.⁵¹

Emanuele Borsotti
Pontificio Ateneo Sant'Anselmo
Piazza Cavalieri di Malta 5
00153 Roma
emanuele.borsotti@anselmianum.com

Sommario

L'organizzazione degli spazi all'interno di un monastero ha rappresentato fin dall'antichità e rappresenta tutt'ora un microcosmo, in cui si stratifica un senso architettonico, antropologico, spirituale, teologico ed ecclesiologico. L'articolo, presentando i principali luoghi comunitari della vita monastica, vuole suggerire come il cristianesimo porti con sé una sapienza spirituale e una pratica umana dell'abitare la vita e del vivere i luoghi, che permettono di fare esperienza dell'uomo e di Dio. L'architettura degli spazi monastici può quindi offrire una grammatica dell'umano, che resta eloquente anche al di fuori delle mura claustrali.

Summary – Signes of the places. The monastic experience of the dwelled space, as a grammar for the human being

The organisation of spaces within a monastery has represented since antiquity and still represents a microcosm, in which architectural, anthropological, spiritual, theological and ecclesiological meanings are stratified. By presenting the main communal places of monastic life, the article aims to suggest how Christianity brings with it a spiritual wisdom and a human practice of inhabiting life and living in places, which allow us to experience man and God. The architecture of monastic spaces can thus offer a grammar of the human being, which remains eloquent even outside the cloistered walls.

⁵⁰ ID., *Risorse del cristianesimo, ma senza passare per la via della fede*, 30.

⁵¹ E. JABÈS, *Le livre des ressemblances*, 2: *Le Soupçon, Le Désert*, Gallimard, Paris 1978, 71.