



CAMALDVLI. MAIORIS. EREMVS. ET. MONASTERIVM.



Passi del silenzio



Passi del silenzio

**DA SANT'APOLLINARE IN CLASSE
ALL'EREMO DI CAMALDOLI
SULLE ORME DI SAN ROMUALDO**



€ 12,00

ISBN 9788898120154



Danilo Montanari Editore

Passi del silenzio

DA SANT'APOLLINARE IN CLASSE
ALL'EREMO DI CAMALDOLI
SULLE ORME DI SAN ROMUALDO

Testi di

Alessandro Barban

Enzo Bianchi

Ugo Facchini

Gabriella Caramore

Piero Stefani

Alberto Melloni



Danilo Montanari Editore



Trail Romagna *in collaborazione con* CAI sez. di Ravenna
Sotto l'egida della Congregazione dei Monaci Camaldolesi e di Ravenna Festival

In occasione delle celebrazioni del millenario della fondazione dell'Eremo di Camaldoli
19 (San Romualdo) - 25 Giugno 2012

Passi del silenzio

da Sant'Apollinare in Classe all'Eremo di Camaldoli sulle orme di San Romualdo

A cura di

Elisabetta Baldrati / Francesca Masi / Mauro Casadei Turroni Monti /
Daniele Morelli / Giovanni Trabalza

Con il contributo di



Con il sostegno di



Si ringraziano: il Gruppo Regionale Emilia Romagna del CAI ed in particolare il Presidente Paolo Borciani per il sostegno e l'incoraggiamento prestati alla realizzazione del Cammino. Elena Baldelli, Gianni Bagnara e Arturo Mazzoni per il prezioso contributo fornito alla individuazione del percorso.

Stampa Grafiche Morandi, Fusignano (Ra)
luglio 2013

ISBN 9788898120154

© 2013 Danilo Montanari Editore



Introduzione

Per celebrare i mille anni dalla fondazione dell'Eremo di Camaldoli, originale esempio di commistione tra l'ideale eremitico e cenobitico che ha rappresentato per l'intera Europa una delle più profonde innovazioni monastiche, Trail Romagna ha aperto una via di pellegrinaggio sulle orme di San Romualdo, da Sant'Apollinare in Classe (monastero dove fu ordinato), all'Eremo. Con la consulenza di Don Facchini, appassionato studioso di San Pier Damiani, e di Padre Fossa, superiore del Monastero di Camaldoli e storico dell'ordine, insieme al Cai di Ravenna è stata fatta un'ipotesi ricostruttiva dell'itinerario del santo monaco che ha portato all'individuazione di un percorso che tiene insieme le indicazioni storiche ed agiografiche con l'esperienza tecnica nell'ambito dei percorsi in natura di Trail Romagna e del Cai. Il cammino, caratterizzato da attendibilità filologica e precisa configurazione e descrizione tecnica, è stato inaugurato nell'ambito di Ravenna Festival il 19 giugno 2012, festa di San Romualdo e dopo sette tappe (in sette giorni ad emblema dei sette anni di silenzio romualdino) sette pellegrini sono giunti all'Eremo di Camaldoli, proprio il 25 giugno, giorno di dedizione, accolti dal priore generale Alessandro Barban. Il cammino, momento di celebrazione e valorizzazione di un importante momento della storia del monachesimo, ha congiunto idealmente due grandi aree verdi, ora protette: l'antica Pineta di Classe e la Foresta Casentinese della quale è stato recentemente pubblicato il *Codice Forestale Camaldolese*, un testo che raccoglie le 'regole' di gestione del verde, frutto della sapienza dei monaci con cui è stato custodito amorevolmente e tramandato fino a noi questo patrimonio, importante palinsesto di una riflessione, anche normativa, di sostenibilità e conservazione ambientale. Il cammino, illustrato in questa pubblicazione, forte richiamo a mettersi in cammino con il corpo e con il cuore, ha inizio da Sant'Apollinare in Classe, monastero in cui, nonostante il priorato concesso da Ottone III, Romualdo non riuscì

a tener li piedi fermi, come cantò Dante in Paradiso XXII, verso Faenza, da dove la predicazione e gli scritti di San Pier Damiani incardinarono la testimonianza e l'opera romualdina nel corpo vivo della tradizione ecclesiastica. L'eremo di Gamogna, l'antica chiesa di San Valentino e le antiche testimonianze di San Benedetto in Alpe costituiscono poi momenti di devozione e ricordo, in *sovrumani silenzi* di una natura ricca e di antica fondazione, testimonianza essa stessa di una relazione profondissima di preghiera e di bellezza entro cui si è dipanata la ricerca dei padri camaldolesi che da mille anni offrono la propria vita per indicarci il cammino a cui anela l'anima nostra.

Nei sentieri che da Ravenna conducono a Camaldoli, "Passi del silenzio" ha incontrato la rassegna "Vie Sancti Romualdi", un cammino culturale-spirituale, di conferenze, letture e concerti. Gli incontri hanno visto importanti personalità della cultura – Enzo Bianchi, Alberto Melloni, Ugo Facchini, Notker Wolf, Alessandro Barban, Gabriella Caramore e Piero Stefani – intervenire sul rapporto tra cultura laica e religiosa, con particolare attenzione a quella "creatività monastica di San Benedetto" così contemporanea e all'enucleazione dei temi forti che la cultura monastica può immettere nella riflessione sul futuro.

Esito importante del cammino di San Romualdo è la connessione nel sistema europeo dei pellegrinaggi, aspetto fondamentale della creazione dell'idea di Europa, che Trail Romagna in collaborazione con il Cai di Ravenna stanno costruendo, tale progetto avrà un ruolo assai importante nel dossier di candidatura di Ravenna a Capitale Europea della Cultura per l'anno 2019 in corso di definizione. Il progetto infatti intende rimarcare la centralità politica e culturale della Ravenna dell'anno Mille dove centrale è la figura di San Romualdo, grande innovatore della Chiesa e personalità capace di costruire saldi legami con l'imperatore Ottone III e con grandi personalità come Adalberto, il monaco vescovo di Praga, Giovanni Gradenigo e Bruno di Querfurt.

Trail Romagna

SANT'APOLLINARE IN CLASSE - EREMO DI CAMALDOLI IL CAMMINO DI SAN ROMUALDO

a cura di Elisabetta Baldrati

con la collaborazione di Barbara Bartoli, Roberto Piva

Nella ricerca continua, inquieta e mai completamente appagata di pace, silenzio, di una vita di preghiera, San Romualdo andò attraverso l'Italia e l'Europa.

Da Ravenna, sua città natale, dall'Abbazia di Sant'Apollinare in Classe dove a 20 anni si fece monaco e dove fu abate, dalle valli a Nord della città, spesso si mosse in direzione dei valichi dell'Appennino.

Fu più volte a Biforcio, oggi San Benedetto in Alpe, dove ancora oggi sono tanti i segni di presenze eremitiche; anni dopo si fermò in una radura presso una sorgente circondata da una fitta foresta dove, secondo la tradizione, nel 1012 eresse alcune semplici celle, il primo nucleo dell'Eremo di Camaldoli. Il Santo cercava una solitudine semplice, lontana dal mondo. Nelle regioni dell'Appennino trovò una risposta alla sua esigenza di ascesi e contemplazione.

È impossibile conoscere le tappe precise del suo cammino dopo mille anni perché la topografia dei luoghi è cambiata e troppo è stato distrutto. Tuttavia, insieme a Trail Romagna, abbiamo costruito un itinerario che non dovrebbe discostarsi troppo dai percorsi che può avere seguito il Santo.

Lo abbiamo fatto basandoci su alcuni criteri fondamentali: tenendo presenti i luoghi camaldolesi che si trovano ancora sul territorio, anche se di fondazione successiva a San Romualdo; facendo tesoro dei pochi punti fermi indicati da San Pier Damiani che di San Romualdo ha scritto la biografia e degli scritti di Giovanni da Lodi, a sua volta biografo di San Pier Damiani; tenendo conto delle caratteristiche della viabilità nel medioevo che nella nostra pianura bassa e spesso allagata correva alta sugli argini dei fiumi e in montagna prediligeva i percorsi di crinale per evitare i fondovalle acquitrinosi e più insicuri.

Sappiamo che San Romualdo intorno al 1001, lasciando il ravennate che fino ad allora era stato il centro della sua attività, non più appagato dalle solitudini delle valli, andò cercando il suo personale “deserto” dove ritrovare altri silenzi nei boschi delle montagne.

Noi, per raggiungere Camaldoli, percorreremo mulattiere a volte anche lastricate calcate da sempre da pellegrini, pastori e boscaioli e sentieri appena visibili sotto il letto di foglie in cui i passi affondano.

Con frequenti saliscendi, supereremo torrenti, risaliremo i fianchi delle montagne, percorreremo crinali; ascolteremo i suoni e i silenzi della natura.

Cinque di queste tappe si snoderanno all'interno del Parco delle Foreste Casentinesi in un territorio straordinario per la vastità e l'imponenza delle foreste che lo ricoprono (querce, castagni, abeti, larici, per ricordare solo i più maestosi), ricco di antiche testimonianze religiose; luoghi solenni nella loro semplicità.

Un viaggio della mente, del cuore, dei sensi, di tutti i sensi, un percorso che privilegia la sacralità dei luoghi e degli ambienti. Le prime tappe in pianura saranno le più dure, ma poi ci accoglieranno le prime colline, nuovi spazi, e i nostri occhi scopriranno aperture ad ogni curva.

Il nostro cammino sarà un'ascesa e non solo in senso fisico: ognuno ne dovrà scoprire il senso dentro di sé.

Viene in mente l'affresco del soffitto del refettorio della Classense in cui alcuni monaci salgono una scala che porta in Paradiso ciascuno con le proprie modalità, qualcuno con entusiasmo, altri con incertezze.

Anche noi saliremo, ognuno avrà la propria motivazione, ma ci sarà una comune esigenza spirituale: il bisogno di ritrovare se stessi in un lungo contatto con la natura in luoghi carichi di spiritualità.

Elisabetta Baldrati

Presidente Sezione di Ravenna
Club Alpino Italiano

da Sant'Apollinare in Classe a Faenza

Percorso lungo gli argini del fiume Montone, su stradelli parzialmente sterrati e su strade comunali asfaltate.

DISTANZA: 37,80 km
DISLIVELLI: insignificanti
TEMPO DI PERCORRENZA: 10 ore

In assenza di dati certi sul passaggio di San Romualdo, nel tragitto da Ravenna verso l'Appennino, in un ambiente da secoli modificato dall'uomo, fino a Faenza seguiremo argini e stradelli. Il biografo di San Pier Damiani, Giovanni da Lodi ci dice che per coprire questa distanza occorreva un giorno di cammino. Anche noi dedichiamo la prima giornata a questo percorso che è il più lungo dell'intero cammino.

La partenza si svolge dal sagrato della Basilica di Sant'Apollinare in Classe, imboccando la pista ciclabile a destra, in direzione di Ravenna. Si attraversa il fiume Montone su passerella ciclabile, poi si percorre l'argine sx (orografico) - in direzione monte - passando sotto il ponte della Via Ravegnana.

Si percorre lungamente l'argine sx del Montone, fino alla Chiusa di San Marco (progressivo 1 h 15' - possibilità di breve sosta); poi, attraversata la chiusa, ci si porta sull'argine dx (orografico), sempre in direzione verso monte. Al ponte - nei pressi dell'abitato di San Marco - si riattraversa il fiume Montone (progressivo 2 ore), e ci si riporta nuovamente sull'argine sx su stradello prima asfaltato poi sterrato.

Dopo circa 3 ore di cammino si lambisce l'abitato di San Pancrazio dove, subito sotto l'argine, si trovano un forno ed un bar.

Arrivati al ponte sulla Via Ragone, si prosegue sull'argine sx toccando poco dopo poco il nucleo abitato di Chiesuola (progressivo 3 h 45'), dove, nella piazzetta, è possibile rifornirsi d'acqua. Si prosegue fino al ponte successivo, sulla Via Roncalceci (progressivo 4 h 30'), poi si prende a destra per circa 500 m., e sulla sinistra si imbecca la Via Corleto di Mezzo; successivamente si prosegue per Via Podestà.

Alla fine della strada (progressivo 6 ore), si prende a destra per la Via Camilli quindi, proseguendo, dopo 700 m. si gira a sinistra, in direzione di Reda. Il campanile del nucleo abitato, a sud-ovest, indica il percorso (progressivo 6 h 30'). Presso l'abitato si trova un bar.

Da Reda seguiamo l'antica via Saldino fino a raggiungere presso l'argine del fiume Lamone la chiesetta di S. Lorenzo in Saldino, affiancata da un

piccolo cimitero, un angolo di serena pace immerso nella campagna (progressivo 6 h 50').

La chiesa fu costruita nelle forme attuali nel XVI secolo, ma furono i Canonici della Cattedrale di Faenza a volerla erigere nel XII secolo presso il fiume. Lasciato il piccolo nucleo, costeggiamo il fiume in direzione sud per circa 800 metri, passiamo sotto alla autostrada poi svoltiamo a destra, superiamo il fiume e seguiamo via Ronco per circa 700 metri fino a raggiungere via Formellino che percorriamo fino ad un bivio; qui teniamo la sinistra imboccando via S. Giovanni in Formellino che affianca l'argine sinistro del Lamone.

A 6 km da San Lorenzo (progressivo 7h 30') incontriamo il cartello stradale dell'abitato di Faenza. Entriamo in città seguendo via Filanda Vecchia; allo stop svoltare a sinistra in via Chiarini che passa sotto alla ferrovia; alla rotonda si svolta in via Della Valle che arriva al semaforo sulla circonvallazione della città (progressivo 9h).





SAN ROMUALDO A SANT'APOLLINARE IN CLASSE

San Romualdo ebbe un rapporto tormentato, sofferto, ma molto stretto con l'abbazia benedettina di Sant'Apollinare in Classe, un rapporto in cui alla ricerca di purezza interiore si unisce l'insofferenza per la vita del monastero ed il rifiuto di qualsivoglia compromesso con il mondo.

In San Apollinare intorno al 973 fu accolto come penitente e si fece monaco contro la volontà del padre, il duca Sergio. San Pier Damiani ci dice che a Classe trascorse tre anni e che nel 976 lasciò il monastero perché trovava quell'ambiente troppo rilassato; di conseguenza i monaci, refrattari ai suoi intenti di riforma, gli erano ostili.

Mentre si perfezionava nell'eremitismo e diventava il maestro in questo genere di vita, fu nella laguna veneta, sui Pirenei, in Istria.

Tornò a Classe, forse per restare vicino al padre che nel frattempo si era ritirato in monastero, ma visse da eremita in una capanna nelle paludi circostanti.

Dopo essersi recato nelle regioni appenniniche dell'Italia centrale, tornò nel ravennate fra il 988 ed il 991 e nell'isola del Pereo - a nord di Ravenna - fondò un eremo ed un monastero. Erano anni prossimi allo scadere del primo millennio, quelli in cui il timore di una fine apocalittica del mondo si univa a turbamenti di coscienza, ad ansie spirituali, alla ricerca diffusa di rigore morale e Ravenna era centro di intenso fervore religioso e di incontro di grandi maestri di vita eremitica. In particolare, intorno a San Romualdo ed al suo esempio, andavano costituendosi gruppi eremitici molto onorati.

Nel 998, quando era al Pereo, i monaci di Classe elessero Romualdo abate; e lo stesso imperatore, per timore di un rifiuto, si recò personalmente da lui.

A Classe tentò di restaurare l'osservanza rigorosa della Regola, ma, di fronte alla resistenza dei monaci e di alcuni laici, si dimise; anzi, approfittando della presenza di Ottone III a Ravenna, rimise il mandato, gettando la verga abbatiale ai piedi dell'imperatore.

Tornò ancora a Classe nel 1011 perché aveva sentito che un abate aveva ottenuto l'abbazia per simonia, ma questi gli si oppose e tentò di ucciderlo. Da allora San Romualdo non mise più piede a Ravenna.



Strutture ricettive

È possibile cenare e pernottare a Reda, abbreviando così la prima lunga tappa di circa 2 ore, all'Agriturismo "Il contadino Talamone" in via Sacramora 12, Reda. tel. 339 72422643

A Faenza si può trovare immediato ristoro alla Frutteria il Baffo che si trova sulla circonvallazione, all'angolo con via Garibaldi.

FAENZA Ufficio Informazione e accoglienza turistica - Pro Loco - IAT
Voltone Molinella, 2 - 0546 25231
info@prolocofaenza.it - www.prolocofaenza.it



da Faenza a Modigliana

Percorso per sentieri, stradelli parzialmente sterrati e strade asfaltate.

DISTANZA: 22 km

DISLIVELLI: +650 / -600 m

TEMPO DI PERCORRENZA: 6 ore

È consigliabile rifornirsi di acqua alla partenza.

L'itinerario è descritto in modo minuzioso perchè non è segnato in loco, occorre perciò attenersi ai riferimenti indicati.

In questa seconda giornata di cammino lasciamo la pianura per risalire i primi rilievi appenninici in gran parte antropizzati, ma non privi di ambienti selvaggi dove la natura ha il sopravvento e dove persistono tracce di un'antica presenza dell'uomo.

Attraversata Faenza in direzione sud, si supera il fiume Lamone al Ponte Rosso e si procede lungo la strada provinciale per Modigliana.

Dopo circa 15 minuti si stacca sulla destra la strada per Borgo Tuliero; raggiunto l'abitato, svoltiamo a sinistra in via Cornacchia che ci conduce attraverso coltivi in lieve salita ad una Maestà (progressivo 50'), poi prosegue sulla destra lungo un dolce crinale fiancheggiato da vigneti e uliveti.

Ad una fattoria (progressivo 1 h 15'), termina la strada asfaltata. Si prosegue su sterrata tenendo la sinistra e, dopo quattro grandi querce, si svolta a sinistra per una carrareccia in salita. Raggiunta la sommità della collina, si procede sulla destra lungo il crinale fra arbusti di ginestra e di rosa canina. Davanti a noi sulla destra si allunga la valle del Lamone.

Dopo circa un'ora e tre quarti dalla partenza (7 km circa) si raggiunge una carrareccia semi asfaltata; si svolta a destra e si procede in lieve discesa fino ad incrociare la strada provinciale che collega le località di Brisighella e Marzeno (Via Carla) che si segue in direzione Marzeno in ripida discesa. Raggiunta la strada Faenza-Modigliana (progressivo 2 h 20', km. 9,82), svoltiamo a sinistra (direzione Faenza) e procediamo per circa 400 metri fino a via Ceparano sulla quale svoltiamo a destra.

Superato il ponte sul torrente Marzeno in una gola boscosa, si risale il versante destro della valle in direzione di S. Giorgio in Ceparano.

Ad una curva si incontra il segnavia Cai 503 che seguiremo a destra per raggiungere sulla cima del colle una Maestà, poi l'Azienda Agricola Ghetti (progressivo 3 h).

Lungo lo stradello saliamo gradualmente per crinale, poi ad una curva dove comincia a scendere lo abbandoniamo per seguire il sentiero Cai 503 che si stacca sulla sinistra fiancheggiato da arbusti di rosa canina e prugno selvatico, inoltrandosi in una zona selvaggia dove ci troviamo improvvisamente di fronte ai ruderi della torre di Ceparano che da una rupe di "spungone" domina la valle del Marzeno. (progressivo 4 h).

Dalla torre il sentiero Cai 503 scende ripido per circa 15 minuti fino al ripiano su cui si trova Casa Collina (m. 265); lo lasceremo a sinistra poco dopo la casa per proseguire a destra per stradello.

Dopo circa 10 minuti, ad un quadrivio, si svolta a gomito a destra lungo una carraia agricola che passa in una conca tra una vigna e la ripa della collina; la si abbandona al margine opposto della conca dove noi seguiremo una traccia che scende ripida a sinistra nella direzione di due imponenti querce e di un gruppo di case (Case Ovie). Qui ci si può rifornire di acqua. Svoltati a sinistra, si procede per Via Ovie per circa 20 minuti, poi, al bivio, a destra per via S. Cassiano fino alla provinciale Faenza-Modigliana (progressivo 5 h 30', km. 19).

Di qui in circa 30 minuti si raggiunge Modigliana lungo la strada provinciale.



Monasterium S. Mariae Angolorum de Florentia.



Faenza è città camaldolese per eccellenza, dove più volte sostò **S. Pier Damiani** e dove nel medioevo furono fondati numerosi monasteri dell'Ordine, sia maschili che femminili. Nel febbraio 1072 San Pier Damiani, ormai anziano e malato, lasciò Ravenna diretto all'amato Eremo di Gamogna per trascorrervi ancora una volta la quaresima, come aveva fatto per tanti anni. Pensava di raggiungerlo in tre giorni.

Arrivato a Faenza la sera del primo giorno con la febbre alta, chiese ospitalità per la notte nell'hospitium del monastero di San Maria Foris Portam (oggi conosciuta come Santa Maria Vecchia) dove amava fermarsi, ma le sue condizioni di salute si aggravarono, impedendogli di proseguire.

Morì dopo 10 giorni. Le sue spoglie oggi riposano nella Cattedrale di Faenza.

Santa Maria “Foris Portam” o “ad Nives”, risalente al VI-VII secolo, fu probabilmente la prima cattedrale di Faenza; fu poi affidata ad una comunità benedettina e per questo fu frequentata da S. Pier Damiani.

Del periodo medievale oggi conserva solo due colonne con bei capitelli all'interno, la parte superiore delle fiancate ed un campanile ottagonale dell'VIII secolo.

Affioramenti rocciosi e presenza dell'uomo. Sul crinale selvaggio che separa la valle del Lamone da quella del Marzeno affiora lo “spungone”, una roccia calcarea ricca di depositi fossili che diventa scura a contatto con acqua e aria. Oggi l'area è abbandonata, ma fu abitata fin dall'antichità come provano le numerose cavità scavate dall'uomo nella scarpata rocciosa, di difficile accesso e nascoste dalla vegetazione, dove sono state trovate monete del IV secolo.

Nel Medioevo questi furono luoghi strategicamente importanti per il controllo delle vallate appenniniche. Della torre di Ceparano si ha notizia dal 970; fu distrutta nel XVI secolo per ordine della Santa Sede perchè ritenuta rifugio di briganti.



Strutture ricettive

MODIGLIANA

Albergo Ristorante Tre Valli - Via Nicolò Ronconi, 0546 941156

Agriturismo “Malbrola”

Via S. Martino in Monte 5 - 0546 941585 - 3382382990
www.agriturismomalbrola.com

Agriturismo “Cento Tigli”

Via Tredoziese 7 - 0546 942100
www.centotigli.it



da Modigliana a Tredozio

Percorso su sentieri di crinale, stradelli sterrati e strade comunali asfaltate

DISTANZA: 18,90 km
DISLIVELLI: +540 / -380 m
TEMPI DI PERCORRENZA: 7 ore

Finalmente risaliamo l'Appennino in un ambiente via via più selvaggio. Anche se la quota è ancora modesta, raggiungiamo luoghi dove è possibile godere di un silenzio assoluto e la vista si apre fra torrenti, prati e boschi. Nelle giornate calde è consigliabile partire di buon mattino perché si ha sempre il sole di fronte e la vegetazione bassa offre scarsa ombra.

Da piazza Pretorio, nella parte alta di Modigliana (m. 185), si sale lungo il sentiero Cai 573 passando sotto alla rocca dei Conti Guidi e si guadagna lo spartiacque che divide il torrente Ibola dal Tramazzo.

Si procede quindi per sentiero sempre segnato in direzione sud, in salita su terreno a tratti scivoloso se bagnato, fra prati e vegetazione arbustiva.

Superata la località Pianazza (m. 548), raggiungiamo la chiesa di S. Valentino m. 620 (progressivo 2 h 30').

Si tratta di un **percorso di crinale** esistente fin dalla preistoria come via di passaggio fra la pianura ravennate e la Toscana, come attestano i reperti rinvenuti presso Santa Maria in Castello, risalenti all'Età del Bronzo.

Alcuni studiosi affermano che anche Annibale passò di qui quando nel 218 a.C. attraversò l'Appennino per scendere verso Roma.

Frequente è la presenza di luoghi sacri edificati nei secoli.

Da S. Valentino si prosegue in direzione sud lungo il sentiero segnato Cai che procede offrendo ampie vedute su entrambi le valli e i crinali più lontani, per boschi misti e prati dove è frequente l'avvistamento di fauna selvatica, specie caprioli. Dopo circa un'ora e trenta il percorso di crinale, sempre segnato, prosegue su strada asfaltata, sempre in direzione sud tra dolci colline e coltivi poi scende un poco fino a incontrare sulla sinistra lo stradello che conduce all'Agriturismo Marzanella e a una fontana. Continua poi in lieve salita, incontra quindi ed aggira un cocuzzolo boscoso oltre il quale si trova la località S. Maria in Castello m. 677.

Superate le case ed una chiesetta, dopo circa un chilometro, al primo tornante si lascia la strada che scende e ancora per crinale in direzione sud

si raggiunge il Monte Sacco m. 731 da dove si gode un'ampia vista in tutte le direzioni. Dalla cima il sentiero Cai 571, ci conduce con discesa a tratti ripida a Tredozio (m. 334, totale 7 ore).

Volendo si può abbreviare il percorso scendendo a Tredozio lungo la strada asfaltata.

Presso questo borgo sul torrente Tramazzo, sviluppatosi intorno ad un castello del X secolo in una valle appartata, secondo la tradizione, S. Pier Damiani sostò più volte.



S. Valentino è una delle pievi più antiche di quest'area appenninica, citata già nel 562 in un documento ufficiale della Diocesi di Ravenna: la sua amplissima giurisdizione nell'alto medioevo si estendeva su tutte le vallate circostanti fino a comprendere i territori di Gamogna.

L'edificio attuale non conserva nulla di quell'epoca.

Durante l'ultimo conflitto mondiale il luogo è stato teatro della lotta e del sacrificio dei partigiani.



Strutture ricettive

Volendo abbreviare ci si può fermare sul crinale ad un'ora e trenta circa di cammino prima di Tredozio all'Agriturismo Marzanella.

TREDOZIO

Ostello-camping "Le Volte"

Via Salvo D'Acquisto 2 - 0546 943161 - www.le-volte.it

Agriturismo LA COLLINA

Loc. Case di Là 59 - 0546 943636 - f 0546 943636 - 335 393255

www.agrvillelacollina.com

Agriturismo MARZANELLA

Via Marzanella 18 (Santa Maria in Castello) - 0546 943153 - 339 2272291

www.marzanella.it/camere (telefonare per assicurarsi che sia aperto)

B&B Torre Fantini

Via S. Michele 47 - 0546 943403 - 335 1807636

www.palazzofantini.net

B&B Locanda Guelfo

Via XX Settembre 13 - 0546 943943 - 349 3773958

www.locandaguelfo.com

da Trezio all'Eremo di S. Barnaba a Gamogna

Percorso su sentieri di crinale, mulattiere e strade comunali asfaltate

DISTANZA: 13,74 km
DISLIVELLI: +720 / -300 m
TEMPI DI PERCORRENZA: 6 ore

Oggi ci incamminiamo in luoghi carichi di suggestione dove i segni della presenza camaldolese sono significativi.

Superato il centro dell'abitato di Trezio (m. 334), sulla destra si incontra la strada locale asfaltata che conduce a Lutirano che si percorre in salita finchè si raggiunge il crinale che divide la valle del Tramazzo da quella dell'Acereta al Passo della Collina (m. 591) (3 km, 1 ora).

Prendiamo sulla sinistra il sentiero Cai 553 che sale in un bosco di pini. Al bivio che si trova poco prima del cocuzzolo del Monte Caibano si procede sulla destra lungo il sentiero Cai 549 per Trebbana. Il sentiero continua in costa sotto le cime del monte Caibano e del Monte Cerro, prosegue con lieve pendenza finchè si ha di fronte una casa semidiroccata alla quale è addossata una quercia secolare dalle dimensioni imponenti che merita una sosta.

Il sentiero compie qui una curva a gomito e in breve raggiunge un ampio prato su cui sorge il complesso dell'Eremo di Trebbana (m. 736, progressivo 3 ore). Dall'Eremo di Trebbana il sentiero Cai 549 scende ripido alla località Ponte della Valle (m. 514) dove termina la carrozzabile della valle dell'Acereta (progressivo 4 ore).

Da Ponte della Valle si procede verso sud risalendo il corso dell'Acereta per circa 15 minuti fino alla località Val di Noce. Superata la strada ghiaia di recente costruzione, prima delle ultime case, sulla destra inizia la mulattiera segnata Cai che risale il vallone del rio Mesola in un bosco misto di carpino, orniello e roverella fino a raggiungere il muretto perimetrale del cimitero di Gamogna, poi una fontana che, secondo la tradizione, è quella di cui parla Giovanni da Lodi quando racconta che S. Pier Damiani vi fece scaturire ottimo vino invece dell'acqua. Subito dopo di fronte a noi si apre la spianata silenziosa su cui sorge il piccolo complesso monastico di S. Barnaba, sotto il Monte Gamogna (m. 803) (Totale 5 ore).

Da Ponte della Valle, volendo, si scende per circa tre chilometri a Badia della Valle. La località prende il nome dall'Abbazia di S. Giovanni Battista in Acereto (1 ora).



San Michele di Trebbana è un'antica abbazia posta sopra ad un poggio in un pianoro silenzioso ed isolato. La sua fondazione risale al 1063 quando il luogo fu donato a S. Pier Damiani per gli eremiti di Gamogna. È affiancata da una canonica di recente restaurata attrezzata con letti, focolare e cucina.

Eremo di S. Barnaba di Gamogna

Nel 1053 i conti Guidi di Modigliana donarono a S. Pier Damiani un terreno sul crinale che separa la valle dell'Acereta da quella del Lamone dove furono costruite probabilmente solo poche capanne in sasso.

Qui S. Pier Damiani si ritirò spesso, in particolare a trascorrere la quaresima per cercare "nella meditazione solitaria il riposo dello spirito", anche se si lamentava che quegli eremiti non sapessero né leggere né scrivere correttamente, come racconta il suo biografo. Nei secoli l'eremo crebbe: sorsero una chiesa e un chiostro, tanto che dal 1195 nei documenti è citato come "monasterium". Probabilmente l'eremo fu trasferito in un luogo isolato presso l'attuale Passo dell'Eremo, come risulterebbe da alcuni toponimi, ma non si conoscono tracce certe. Del monastero medievale di S. Barnaba oggi resta poco. La parte più antica è l'abside, saldamente radicata nel sasso, in conci squadrati di arenaria, dalla forma semicircolare coperta da un tetto conico, risalente, secondo gli studi recenti, al XIII secolo. Si ritiene che nulla resti del tempo di S. Pier Damiani. Sul fianco della chiesa si trova una raccolta struttura comprendente un piccolo chiostro, le cellette, il forno, gli essiccatoi, le stalle e quanto serviva alla piccola comunità.

Abbazia di S. Giovanni Battista in Acereto è stata fondata da S. Pier Damiani nel 1053. Dell'XI secolo restano solo parte dell'abside e la cripta semplicissima, in sassi appena sbazzati. (oggi è inglobata in una cantina ed è visitabile su richiesta).

L'abbazia di S. Giovanni fu strettamente collegata all'Eremo di S. Barnaba a Gamogna; è tipico infatti dell'ordine camaldolese l'abbinamento della vita cenobitica con l'esperienza eremitica. Fu San Romualdo per primo 1000 anni fa ad affiancare la tradizione benedettina della vita comune con l'esperienza della vita eremitica, vita attiva e di dialogo con vita contemplativa di solitudine. L'Abbazia di S. Giovanni, che S. Pier Damiani dotò di una ricca biblioteca e dove si recò molte volte, si trovava circa a metà strada fra Ravenna e Firenze, due centri cui il Santo era molto legato.



Strutture ricettive

Presso l'Eremo di Gamogna è possibile dormire, ma occorre assicurarsi in anticipo se è aperto telefonando alle Suore della Comunità Monastica di Gerusalemme, 055 804866 - 2345211 - 211006

In alternativa si può contattare il sig. Camurani che dispone di 8 posti letto a Ponte della Valle, 45 minuti di cammino prima dell'Eremo, 055 804820.

Oppure è possibile avere cena e pernottamento presso l'Agriturismo Vossemole a Badia della Valle (un'ora a valle dell'Eremo), Via Valle Acerreta 34, Vossemole-Lutirano - 055 804824 - 328 8127597

dall'Eremo di Gamogna a S. Benedetto in Alpe

Percorso su sentieri

DISTANZA: 15 km
 DISLIVELLI: +380 / -660 m
 TEMPI DI PERCORRENZA: 6 ore

Il cammino di oggi si inoltra in alcuni dei luoghi più belli e carichi di storia di tutto il nostro Appennino.

Lasciato l'Eremo di Gamogna alle spalle, lungo il sentiero Cai 521 si procede verso sud in lieve saliscendi intorno a quota 800/900 superando alcuni valloncelli fra roverelle, castagni e prati, si scende nei pressi della località Canove e si raggiunge la strada asfaltata che collega Marradi a S. Benedetto nei pressi del Passo dell'Eremo (m. 898), sullo spartiacque fra la valle del Lamone e quella del Montone (progressivo 1 ora).

Si attraversa la strada e si procede in direzione S. Benedetto e poco dopo si incontra sulla destra il sentiero Cai 521 che con media pendenza raggiunge la strada bianca (MB 555) che costeggia il metanodotto proveniente dal crinale; la si percorre fino ad una sbarra. Qui si imbecca sulla destra il sentiero Cai 429 che porta al Poggio dell'Inferno (m. 1029), quindi traversa a lungo in quota offrendo ampie vedute sui crinali a sud ed il Monte Lavane, scende passando per Pian Baruzzoli dove, presso alcune case sommariamente restaurate, è possibile rifornirsi d'acqua, poi alla valle del torrente Acquacheta.

Si raggiunge il torrente proprio in corrispondenza di un ripiano che si affaccia sulla cascata principale, la cosiddetta "Caduta" che precipita da una settantina di metri frantumandosi sui caratteristici "scalacci" di arenaria (m. 680, progressivo 3 ore).

Famosissimi i versi di Dante (Inf. XVI, vv. 94-102) che nel suo viaggio di esule da Firenze a Ravenna passò da questi luoghi selvaggi e fu colpito dal rumore assordante della cascata.

Dalla Caduta si può scendere direttamente a S. Benedetto in Alpe lungo il sentiero Cai 407 in circa due ore, con una piacevole camminata sulla sinistra idrografica del torrente che forma pozze e balzi sulle lastre di arenaria e incontrando gli edifici di vecchi mulini.

È consigliabile però svoltare a destra e raggiungere la cascatella, dove il Fosso del Lavane precipita in una ampia marmitta azzurra e profonda, e il soprastante pianoro dei "Romiti" (m. 700).

Qui fra prati, aceri ed arbusti di biancospino sono visibili i resti di antichi insediamenti che, secondo una tradizione non documentata, sorgerebbero sopra preesistenti strutture eremitiche. Si ritorna quindi sui propri passi

e si scende a S. Benedetto lungo il torrente seguendo il sentiero 407 (la deviazione richiede complessivamente circa 45 minuti).

È suggestivo pensare che lungo questi sentieri che si trovavano sulla via di collegamento fra le vallate e con Firenze si muovessero monaci ed eremiti. Prima di giungere in paese è consigliabile visitare Il Poggio, piccolo agglomerato sorto intorno all'antica chiesa dell'Abbazia voluta da San Romualdo, luogo che, per quanto modificato nel tempo, conserva ancora una grande suggestione.

Poco oltre la metà della discesa, dal sentiero 407 si stacca sulla sinistra il sentiero 415 che sale ripido nel bosco fino a raggiungere la strada asfaltata Marradi - S. Benedetto che si segue in discesa fino a raggiungere la località Il Poggio, posta in posizione dominante 100 metri sopra l'abitato di San Benedetto in Alpe.





Abbazia di S. Benedetto in Biforco

Anche se non si hanno notizie certe, numerosi sono i toponimi che in quest'area compresa fra l'alta valle del Lamone e quella del Montone, oggi nota come "Alpe di S. Benedetto", richiamano presenze eremitiche: Eremo dei Toschi (che la tradizione vuole fondato da S. Romualdo), Passo dell'Eremo, Grotta del Romito, I Romiti.

S. Benedetto è oggi un paese posto a 500 metri sul fondovalle del Montone. Sopra un pianoro soleggiato 100 metri più in alto è "Il Poggio", l'antico agglomerato sorto intorno all'abbazia di S. Benedetto un migliaio di anni fa.

La località si chiamava allora Biforco con riferimento alla confluenza dei ruscelli Troncalosso e Rio Destro nell'Acquacheta che da qui cambia il nome in Montone. In questa zona dal IX secolo alcuni eremiti facevano vita solitaria senza avere nulla in comune, mantenuti da signori per i quali in cambio pregavano.

Nei primi anni dopo il 1000 chiamarono S. Romualdo perché mettesse ordine nelle loro vite, ma il Santo fu deluso per la scarsa disciplina e l'eccesso di comodità in cui vivevano per cui li ammonì ad una maggiore spiritualità e ad una vita in comune. La sua intransigenza nei confronti di un certo ambiente sociale lo portò a lasciarli, ma tornò più volte portando discepoli, vi creò un eremo e un cenobio. Per essi nel 1021 l'imperatore Enrico II emise un diploma col quale metteva formalmente l'eremo nella sua protezione, lo sottoponeva alla disciplina di S. Romualdo e degli abati suoi successori e dotava il monastero di vaste terre nelle vallate circostanti.

S. Pier Damiani ci dice che S. Romualdo, nella sua ricerca di una vita di contemplazione e di ascesi trovava in questo luogo l'interpretazione del "deserto" più conforme alle normali condizioni del territorio italiano.

Con questo modello si recò in altre parti dell'Appennino centrale alla ricerca di luoghi in cui creare nuovi eremi .

Alla prima metà dell'XI secolo risale la costruzione della chiesa, edificata in blocchi di arenaria delle vicine cave. Di quel periodo iniziale resta ben conservata la parte destra della cripta, in origine trilobata, che lascia intuire le proporzioni originali. La muratura è povera, a sassi di fiume, le colonnine sbazzate rozzamente sostengono volte a crociera, l'insieme invita ad un austero raccoglimento.



Strutture ricettive

Maneggio Rio Destro

Via Monte Gemelli, S. Benedetto - 053 965291 - 340 4912876

Altre strutture ricettive nel paese di S. Benedetto.



INGRESSO
VIETATO

SILENZIO
GRAZIE

da S. Benedetto in Alpe a Fiumicello

Percorso su sentieri di crinale e strade asfaltate

DISTANZA: 13,34 km
DISLIVELLI: +660 / -600
TEMPO DI PERCORRENZA: 5 ore

Scarsi lungo il cammino odierno i segni dell'uomo; si cammina assaporando i rumori del vento e del bosco, il canto degli uccelli in un ambiente selvaggio.

Si lascia il paese verso est lungo il sentiero Cai 417, una bella mulattiera che risale il fianco della montagna dapprima in mezzo ad arbusti di ginestra e ginepro, poi in un bosco misto di aceri, cerri e castagni infine raggiunge nella faggeta una fonte con l'abbeveratoio e la grande casa di Pian delle Tavole (m. 920, progressivo 2 h).

Sotto alla casa, oltre un cencelletto, si trova un bell'abbeveratoio con sorgente dove ci si può rifornire d'acqua.

Si prosegue svoltando a sinistra prima della stalla, salendo per prati e boschi fino ad un bivio a quota 1020; qui il sentiero sulla destra in ripida salita in un bosco ceduo di faggi guadagna l'anticima del Monte Gemelli.

Raggiunta poco dopo una selletta (progressivo 2 h 45'), si svolta a sinistra sul sentiero Cai 321 che scende attraverso un bosco di pini fino ad una brulla scarpata affacciata sulla valle del Rabbi e il contrafforte del Monte Falterona; un ambiente aspro, senza traccia di presenza umana. Rientrati nella boscaglia, con alcuni tornanti si raggiunge lo stradello che conduce a Poggio Cavallaro (m. 898) e al rifugio della Forestale (progressivo 3 h 30'). Di qui la mulattiera Cai 319 prosegue in costante discesa nel bosco di pini poi in una splendida abetaia fino al fondovalle ed alla strada della valle del Rabbi, una delle tante vie storiche che scavalcano la dorsale appenninica (progressivo 4 h).

Svoltati a destra, si procede lungo la strada asfaltata che risale la stretta valle del Rabbi in direzione sud; dopo circa un chilometro, raggiunta la confluenza del Rio Fiumicello, si attraversa sul ponte il Rabbi e si risale la valletta del ruscello per circa due chilometri fino a Fiumicello, piccolo agglomerato di case con al centro una chiesetta (progressivo 5 h). Qui si può visitare lo storico mulino Mengozzi che in passato macinava i cereali e le castagne della comunità della vallata ed oggi è stato perfettamente restaurato. Posto in un angolo riparato della valletta fra il verde e le acque del ruscello, offre un suggestivo tuffo nel passato.



Strutture ricettive

Residenza turistica Fiumicello - 0543 956836



da Fiumicello a Campigna

(località Burraia di Campigna - Rif. Città di Forlì)

Percorso su sentieri e stradelli

DISTANZA: 13,44 km
DISLIVELLI: +920 / -80
TEMPO DI PERCORRENZA: 6 ore

L'itinerario odierno si svolge in uno dei luoghi più selvaggi dell'Appennino Tosco-Romagnolo.

La presenza di dorsali ripide profondamente incise da ruscelli ed interamente ricoperte dai boschi e la quota piuttosto elevata hanno conservato queste contrade praticamente intatte; qualche casolare semidistrutto e sentieri a tratti selciati che dovevano collegare case e versanti sono i segni di una presenza dell'uomo antica, ma ormai scomparsa.

Si lascia il piccolo nucleo di case di Fiumicello prendendo il sentiero CAI 307 che affianca il Rio Fiumicello e guadagna progressivamente quota in una bella faggeta fino a raggiungere dopo circa un'ora e trenta Pian di Mezzana (m. 950), un ampio pianoro erboso punteggiato di arbusti di biancospino ed alberi di ciliegio. Di fronte si staglia il Monte Falco che coi suoi 1657 metri è la cima più alta dell'Appennino Tosco-Romagnolo.

Si prosegue per un'ampia mulattiera fra faggi e ciliegi fino a raggiungere in circa 30 minuti la Colla di Mezzana (m. 1070).

Poco oltre, ad un quadrivio, si prosegue in direzione sud-ovest per comoda sterrata, seguendo il segnavia 301. Si procede per circa 15 minuti finché il sentiero 301 si stacca sulla destra dalla carreggiata. Attenzione alle indicazioni in bianco/rosso ed alla freccia segnaletica che indica la direzione "Pian delle Fontanelle" (progressivo 3 h).

Di qui il sentiero seguendo il crinale con modesta salita in mezzo a vegetazione arbustiva raggiunge Poggio Bini (m. 1113) da dove la vista spazia ad ovest fino al Monte Cimone e ad est sulle vallate ed i contrafforti dell'Appennino forlivese e cesenate; di fronte incombono il Monte Falco e la dorsale di Poggio Scali avvolti dal verde cupo dei boschi.

Si cammina sul crinale fino allo stradello della forestale poi in direzione sud, sempre seguendo il segnavia 301.

Uno splendido percorso in graduale salita lungo la Costa di Poggio Corsoio prima nell'abetina poi nella faggeta, infine in un fitto bosco misto di abeti e faggi ci porta ad incrociare il sentiero 00.

Qui, a poche decine di metri sulla destra, si trova il Rif. Fontanelle (m. 1390) che invita ad una piacevole sosta nel fitto della faggeta. La struttura dispone di una stanza sempre aperta (per informazioni 055-8354016) (progressivo 4 h). Qui ci si può rifornire d'acqua.

Da questo luogo incantevole sono possibili due percorsi per raggiungere la meta del rif. Città di Forlì.

A – Uno comporta il superamento di un maggiore dislivello in salita (+ 135 metri), ma consente di raggiungere la panoramica vetta del Monte Falco. Il sentiero 00 percorre Pian delle Fontanelle poi si inerpicia in ripida salita nel fitto della faggeta lungo la traccia nota col nome di “Pista del lupo” fino ai prati della vetta da cui si gode una vista grandiosa (1 h).

Si scende poi lungo il sentiero GEA 00 in direzione est attraverso Poggio Sodo dei Conti e Poggio Lastraiolo fino a raggiungere in un'ora la vasta prateria della Burraia al cui margine sorge il rifugio (m. 1460, progressivo 6 h).

B – Un altro richiede minore salita, ma è un poco più lungo.

Si procede lungo la strada forestale fino agli impianti sciistici della località Fangacci (1 h); appena giunti sul pianoro, si imbecca lo stradello militare che sale sulla destra e in breve raggiunge il sentiero 00 che si percorre in direzione sud-est, tocca Poggio Lastraiolo m. 1483, raggiunge in circa 20 minuti i prati della località La Burraia al cui margine sorge il rifugio.



Strutture ricettive

Rifugio (Sezione CAI Forlì), Burraia di Campigna - 335 8195234.



dal Rifugio Città di Forlì al Sacro Eremo di Camaldoli

Percorso su sentieri di crinale

DISTANZA: 13 km

DISLIVELLI: +280 / -640 m

TEMPO DI PERCORRENZA: 5 ore

Il cammino ci conduce oggi lungo un fantastico percorso a saliscendi attraverso boschi di faggio e qualche radura erbosa sul crinale denominato "Giogana" che separa la Toscana dalla Romagna fino a guadagnare il Sacro Eremo di Camaldoli circondato dalle colonne di un'antica foresta.

Dal Rifugio Città di Forlì (m. 1401) il sentiero GEA 00 taglia a mezza costa sotto il Monte Gabrendo, perde progressivamente quota nel bosco e raggiunge il Passo della Calla (m. 1295, 1 h).

Attraversata la strada provinciale del Bidente, la mulattiera prosegue lungo lo spartiacque in direzione est in progressiva salita nella faggeta, raggiunge Il Poggione (m. 1424), poi Poggio Pian Tombesi (m. 1465), nei cui pressi si notano una profonda dolina e grandi bancate di marna e arenaria.

Si procede ora nel fitto del bosco che degrada ripido in profonde fosse incise da ruscelletti, avendo sulla destra la Riserva Naturale della Pietra e sulla sinistra la Riserva Naturale Integrale di Sasso Fratino che difendono una delle foreste più belle del nostro Appennino.

Dopo circa due ore di cammino dal Passo della Calla, il bosco si si apre in una radura nei pressi di una Maestà dedicata alla Madonna del Fuoco perché protegga la foresta dagli incendi. Qui è raccomandabile una breve deviazione di 10 minuti fino alla cima di Poggio Scali (m. 1520) che offre un'amplessima vista sulle montagne circostanti e, nelle giornate limpide, fino al mare Adriatico. Il sentiero 00 scende quindi ad una torbiera, raggiunge la fonte del Porcareccio (m. 1453), dove ci si può rifornire di acqua potabile, tocca Giogo Seccheta (m. 1383) e, attraversate alcune radure erbose dove spesso i cinghiali lasciano tracce ed è possibile incontrare cervi, daini e caprioli, giunge poi al punto in cui si stacca sulla destra il sentiero n° 068.

Lungo questo sentiero con una ripida discesa in un secolare bosco di abeti bianchi, arriveremo in vista del Sacro Eremo di Camaldoli (m. 1330, progressivo 5 h) che ci apparirà con le file ordinate delle casette bianche dei monaci dai tetti in pietra e gli orticelli curati circondate dal silenzio della natura. Un'immagine di toccante, grandiosa semplicità.

Incontreremo i monaci camaldolesi avvolti nella veste bianca; in origine fu

realizzata col panno di lana grezza di colore bianco dei pastori del Casentino, in ottemperanza alla regola benedettina che imponeva ai monaci di vestire i panni del luogo, poi il colore del saio è rimasto caratteristico dell'Ordine. Non è possibile dormire all'Eremo, ma in meno di un'ora si può raggiungere la foresteria del Monastero di Camaldoli (m. 813).

Dal piazzale antistante l'Eremo il sentiero n° 068 scende, a tratti affiancando la strada asfaltata a tratti tagliandone le curve, passa nei pressi di un laghetto artificiale dove un tempo venivano allevate trote per la mensa dei monaci, raggiunge una radura ombreggiata da abeti secolari dove sono tre croci che fino al 1865 indicavano il limite della clausura, oltre al quale le donne non potevano salire. Prosegue toccando alcune cappelle fra boschi misti e castagneti lungo il corso di uno dei fossi affluenti nel torrente Archiano fino al grande Monastero.



S. Romualdo a Camaldoli

Mentre era in cammino dalla Romagna alla Toscana in mezzo ai boschi del crinale appenninico, Romualdo, ormai anziano, ma instancabile, si trovò a transitare in un luogo indicato da fonti antiche col toponimo di "campus amabilis", un campo in bella posizione e ricco di acque che gli fu donato da un nobile di nome Maldolo. Qui "in mediis alpihus", in perfetta solitudine, il Santo edificò cinque piccole celle per sé e per i suoi compagni distinte e separate, raccolte intorno ad una chiesetta. Era, secondo la tradizione, il 1012.

Nel 1027 il vescovo di Arezzo Teodaldo di Canossa, per garantire la persistenza di una comunità di eremiti dediti unicamente alla preghiera, donò ai suoi confratelli delle terre in un luogo poco distante chiamato "Fontebuono".

Qui fu costruito un ospizio per accogliere i pellegrini in transito per quelle contrade impervie. Presto l'ospizio divenne cenobio, poi la Casa Madre della Congregazione dei Monaci Camaldolesi. Si concretizzava così a Camaldoli, in due luoghi fra loro prossimi, la ricerca suggerita da San Romualdo di un equilibrio fra vita aperta all'incontro e vita di meditazione. Isolato fra i monti, protetto dai vescovi di Arezzo, Camaldoli è passato attraverso i secoli per il valore della sua supremazia morale. Da Lorenzo il Magnifico che nel XV secolo saliva quassù con Leon Battista Alberti, Marsilio Ficino, Cristoforo Landino per confrontare coi monaci le nuove teorie umanistiche, ai filosofi ed ai politici del XX e XXI secolo, credenti e non, Camaldoli è stato ed è centro di riferimento per chi cerca nel silenzio della natura e nel dialogo momenti di riflessione e di pace. Molto è stato scritto su San Romualdo e su Camaldoli, perciò sia per la storia che per la descrizione dei luoghi si rimanda alla bibliografia ed alle citazioni presenti in quei testi.



Strutture ricettive

Foresteria dei Monaci Camaldolesi - 0575 556013

SUGGERIMENTI • CARTOTECNICA E ALTIMETRIA

Il cammino non presenta difficoltà tecniche, ma la lunghezza del percorso ed i dislivelli presenti in alcune tappe richiedono un buon allenamento.

Si consiglia di portare con sé una quantità d'acqua sufficiente per l'intera giornata in quanto non sarà sempre garantita la presenza di fontane ed uno zaino della capienza di 35/40 litri con un peso complessivo non superiore agli 8/10 kg.

Periodo consigliato: da maggio a settembre.

DATI PRINCIPALI

PERCORRENZA TOTALE 149 km

DISLIVELLO TOTALE IN SALITA + 4.000

DISLIVELLO TOTALE IN DISCESA - 3.040

TEMPO DI PERCORRENZA MEDIO (escluso soste): 8 giorni

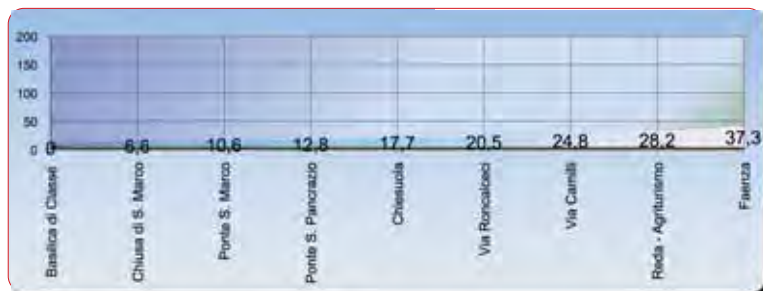
1° GIORNO

da Sant'Apollinare in Classe a Faenza

Percorso lungo gli argini del fiume Montone, su stradelli parzialmente sterrati e su strade comunali asfaltate.

DISTANZA: 37,80 km • DISLIVELLI: insignificanti

TEMPO DI PERCORRENZA: 10 ore



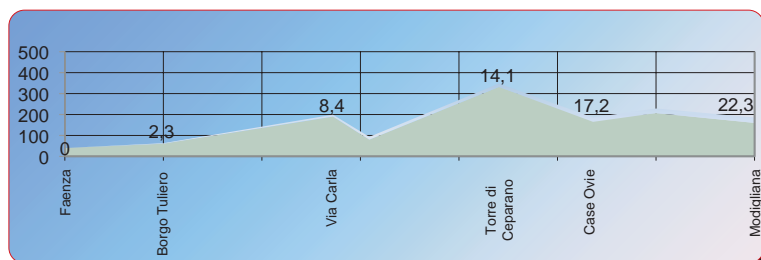
2° GIORNO

da Faenza a Modigliana

Percorso per sentieri, stradelli parzialmente sterrati e strade asfaltate.

DISTANZA: 25 km • DISLIVELLI: +580 / -460 m

TEMPO DI PERCORRENZA: 9 ore



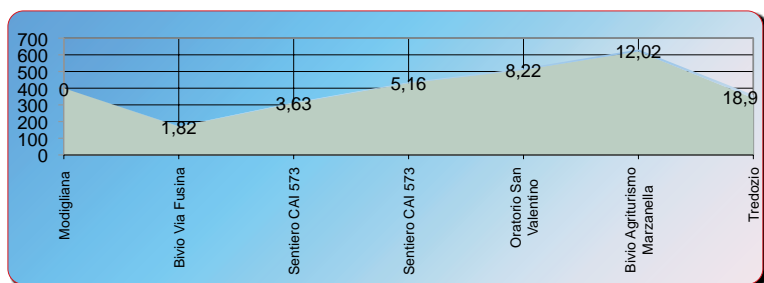
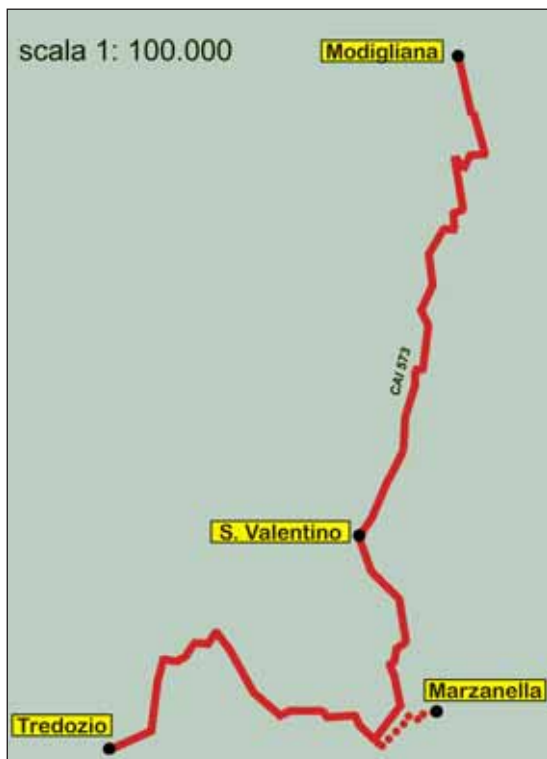
3° GIORNO

da Modigliana a Tredozio

Percorso su sentieri di crinale, stradelli sterrati e strade comunali asfaltate

DISTANZA: 18,90 km • DISLIVELLI: +540 / -380 m

TEMPI DI PERCORRENZA: 7 ore



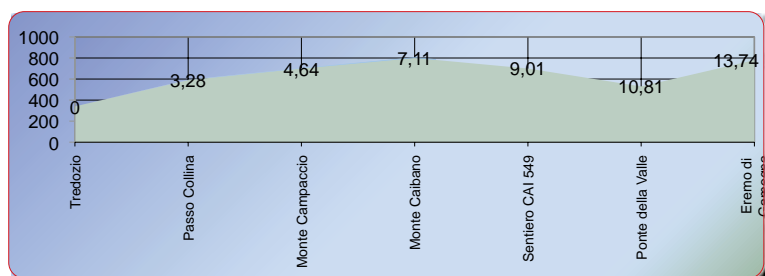
4° GIORNO

da Tredozio all'Eremo di S. Barnaba a Gamogna

Percorso su sentieri di crinale, mulattiere e strade comunali asfaltate

DISTANZA: 13,74 km • DISLIVELLI: +720 / -300 m

TEMPI DI PERCORRENZA: 6 ore



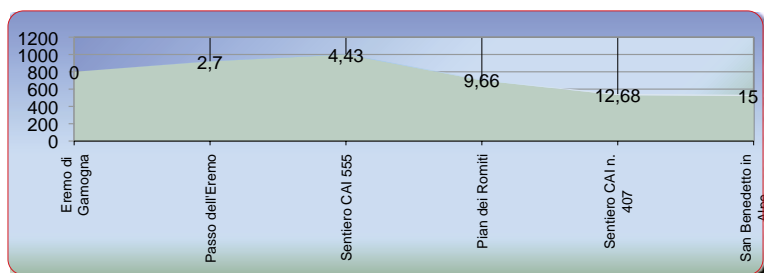
5° GIORNO

dall'Eremo di Gamogna a S. Benedetto in Alpe

Percorso su sentieri

DISTANZA: 15 km • DISLIVELLI: +380 / -660 m

TEMPI DI PERCORRENZA: 6 ore



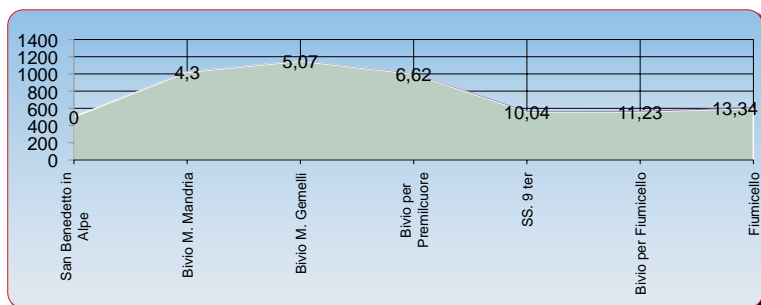
6° GIORNO

da S. Benedetto in Alpe a Fiumicello

Percorso su sentieri di crinale e strade asfaltate

DISTANZA: 13,34 km • DISLIVELLI: +660 / -600

TEMPO DI PERCORRENZA: 5 ore



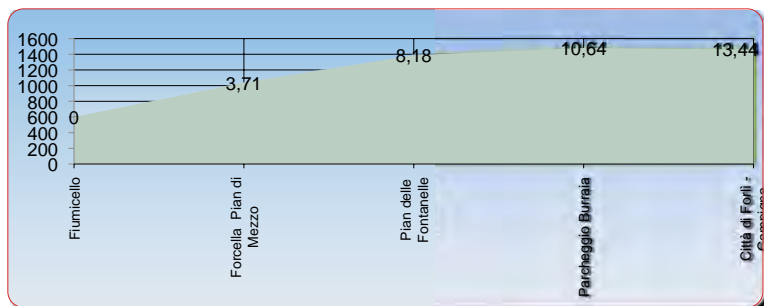
7° GIORNO

da Fiumicello a Campigna (località Burraia di Campigna - Rif. Città di Forlì)

Percorso su sentieri e stradelli

DISTANZA: 13,44 km • DISLIVELLI: +920 / -80

TEMPO DI PERCORRENZA: 6 ore



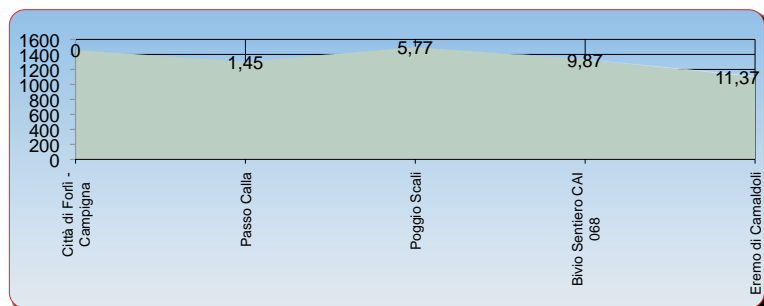
8° GIORNO

dal Rifugio Città di Forlì al Sacro Eremo di Camaldoli

Percorso su sentieri di crinale

DISTANZA: 13 km • DISLIVELLI: + 280 / - 640 m

TEMPO DI PERCORRENZA: 5 ore









ABBATIA. VALLIS. CASTRI.

Nobilissima Visione

Alessandro Barban

Priore Generale dei Monaci Camaldolesi

Chiostro Biblioteca Classense, 9 Giugno 2012

Vorrei sostare con voi, e vivere questo incontro come un tempo di riflessione che tenda alla meditazione. Sono molto grato per questo titolo *Nobilissima Visione*, perché abbiamo urgente bisogno di alzare lo sguardo e dilatarlo, perché ci sentiamo spesso confusi, obnubilati da un accadere (politico, economico e sociale) che non ci appartiene più. Non riusciamo più a vedere chiaramente il nostro presente, sentiamo il passato come una realtà che ci sta abbandonando con le sue presunte sicurezze, e facciamo molta fatica a sperare e scorgere il nostro avvenire. Vorrei riflettere con voi, meditare insieme, su come sia possibile - imparando da alcuni esempi della nostra tradizione culturale - a ricominciare a vedere (e vedere cosa?), magari alzandoci da qui un po' riposati e aperti alla speranza.

Il mito della caverna di Platone

Richiamo subito alla vostra memoria un mito antico, che abbiamo imparato a scuola, quando nelle prime lezioni di filosofia abbiamo ascoltato il *mito della caverna* di Platone ⁽¹⁾. Personalmente soltanto più tardi, alla fine del liceo e poi all'università, ho potuto approfondirlo meglio nella sua interezza, quando me lo sono andato a rileggere come Platone lo ha formulato. Anche dal Vangelo si leggono a volte delle parabole a metà, come la famosa parabola del *Padre misericordioso* (Lc 15). Per secoli abbiamo preferito leggere la prima parte: il figliol prodigo che se ne va via da casa, poi ritorna pentito e il padre lo perdona. Quando, invece, il senso della parabola lo si coglie al termine del racconto, quando si comprende che la storia è stata detta per il figlio maggiore che non si dà pace e non entra in casa, non perché il Padre ha perdonato suo fratello, ma perché ha voluto una festa unica e straordinaria uccidendo il vitello ingrassato.

Così mi sembra che anche il *mito della caverna* non l'abbiamo ascoltato fino in fondo e nel suo insieme, quando racconta un'intuizione fondativa del nostro essere occidentali. Ci sono uomini rivolti verso il fondo della caverna, l'uscita è alle loro spalle ma non lo sanno. Essi sono legati, schiavi, vivono in una condizione di ignoranza e avvolti da oscurità. Fuori dalla caverna c'è un muro ad altezza d'uomo, dietro al quale camminano persone che portano sulla testa delle statuette. Queste persone parlano e il loro conversare rimbomba nella caverna; e dietro queste persone c'è un fuoco talmente intenso che proietta sul fondo della caverna per gli uomini legati le immagini degli oggetti. Qualcuno finalmente riesce a liberarsi, comincia a slegarsi e alzandosi in piedi prende coscienza dello spazio attorno (comincia un processo di liberazione) e scorge le statuette, rendendosi conto

che sono più reali delle immagini rappresentate sul fondo della caverna. Poi trova la via per l'uscita e viene attratto dal chiarore della luce del sole, che rappresenta il bene sommo. La realtà autentica per Platone - almeno a questo punto del mito - non è la condizione di oscurità presente nella caverna, bensì consiste nella condizione che si trova al di là dell'uscita, alla cui luce si contemplan le idee eterne ed immutabili del bello, del bene, della giustizia ... La caverna sembra un utero, dal quale si può nascere attraverso un cammino di libertà, di autocoscienza, e di conoscenza luminosa per poter trovare e aderire all'essere eterno. Ecco che troviamo dinanzi a noi il tema della *nobilissima visione*, il contenuto della nostra conversazione. Ricordo i miei professori di liceo e di università, che tentavano di spiegare questo mito e affermavano concetti metafisici quali il superamento del tempo, della storia, del corpo, di tutte le determinazioni naturali o fisiche, perché si doveva guardare/contemplare il vero, il buono, il bello delle idee eterne. Tutto il mito era interpretato dal passaggio dell'oscurità della caverna alla *nobilissima visione* dell'eterno, e forse, rapiti dalla forza attraente della visione dell'eterna bellezza, verità, e bontà dell'essere, il più delle volte si tralasciava la fine (ma anche il vero fine) del racconto mitico. Si dimenticava di dire che il racconto mitologico non terminava - da parte degli illuminati - nel godere della conoscenza, o nell'essere afferrati dalla forza della luce veritativa del bene, quanto piuttosto nel saper adesso vedere il proprio compito, nel saper ritornare nella caverna a liberare gli altri rimasti ancor prigionieri: permettere anche a loro di aprire gli occhi e di imparare a conoscere il mondo intelligibile. Non si è mai richiamato con altrettanta forza o convinzione che coloro che erano riusciti a liberarsi, che adesso conoscevano la verità dell'essere e avevano goduto della sua bellezza e della sua bontà e verità, non potevano dimenticare gli altri uomini/donne che erano rimasti nella caverna e che non ce l'avevano fatta a liberarsi e fare tutto il cammino di liberazione e di illuminazione richiamato dal mito.

Platone non si dimentica di quelli che erano rimasti ciechi nel fondo della caverna, e fa ritornare indietro nuovamente quegli uomini illuminati, che avevano potuto contemplare il bene, che avevano visto le grandi idee, per liberare coloro che erano rimasti ancora prigionieri.

Ecco, è questo movimento di ritorno che a me interessa nel mito della caverna, e che mi sembra il messaggio ultimo della filosofia platonica presente nella *Repubblica*: il compito di liberazione, di formazione e di ricerca in avanti che viene dalla sapienza dei filosofi, e che allargando la prospettiva è paragonabile alla forza morale dei giusti, e alla fede dei santi. Non

credo che vi sia *nobilissima visione* nel cammino metafisico, idealistico, romantico o religioso che va semplicemente dall'oscurità alla luce, dalla schiavitù alla libertà, dal soggettivo all'oggettivo, dal non-essere all'essere, un itinerario che coinvolge soltanto il mio io o il mio sé, o solo pochi eletti, gli illuminati, quelli che per condizioni storiche di benessere economico, per ragioni filosofiche, religiose, culturali, e sociali riescono a liberarsi e a raggiungere verità profonde, e poi si dimenticano degli altri, di quelli che rimangono sempre indietro nella storia, di quelli che non ce la fanno mai ad alzarsi e esprimere la dignità delle loro persone e il desiderio di una vita storica diversa.

Ritengo, invece, che la *nobilissima visione* sia quella che continua non solo a dischiudere gli occhi, la mente e il cuore verso l'essere ultimo, ma sia anche capace di piegare lo sguardo verso l'essere penultimo, verso l'essere umano, uomo o donna che sia, bianco, nero o giallo, colto o analfabeta, bambino o anziano, sano o malato del nord o del sud, musulmano, indù, buddista o cristiano, etc.

Ecco allora il vero filosofo-politico secondo Platone, colui che re-inizia un nuovo cammino, che nel mito si configura come ritorno nella caverna, cioè nella storia dove l'essere si dispiega, per tenere-insieme, cioè integrare luce e ombra, e per aprire una via di liberazione da ogni condizione di schiavitù, diremo noi oggi (pur sapendo che Platone e Aristotele non potevano pensare una società senza schiavitù): di rinuncia a quella prima realtà eterna troppo metafisica o apollinea, per sceglierne un'altra, quella della storia. Si designa un itinerario che ha come meta la *polis* retta sulla relazione reciproca, sul rispetto dell'altro, e sulla giustizia.

Certo, dalla repubblica platonica alla democrazia del '900 c'è stata una storia di conquiste e regressioni, di discontinuità e sviluppi che Platone non poteva neppure per un momento immaginare ... Tuttavia, non credo di sbagliarmi nell'affermare che il mito della caverna sia ancora un testo fondativo della cultura e dell'anima più autentica dell'Occidente nell'individuare la realtà metafisica del bene, ma nel privilegiare la storia degli uomini, la costruzione della *polis* umana, e a tentare un cammino di liberazione da ogni tipo di oscurità, ignoranza, schiavitù. Non lo dovremmo mai dimenticare.

Alla scuola di Gerusalemme

A me piace richiamare che il cammino che porta alla visione e alla illuminazione, rende il filosofo-politico capace di volgersi indietro per liberare altri dal buio della caverna. Ebbene, c'è qualcosa di analogo anche nella

Scrittura. L'Occidente europeo non si è formato solo alla scuola di Atene, ma anche a quella di Gerusalemme. È necessario attingere alla sapienza greca, ma possiamo ricevere molto anche dalla sapienza sacra della Scrittura: la Bibbia.

Agostino, ancora non cristiano, che andava - nascondendosi tra le gente - ad ascoltare Ambrogio quando spiegava le Scritture bibliche, rimaneva stupefatto ed emozionato dalla sua capacità di interpretare i testi sacri della tradizione ebraico-cristiana, del Primo e del Secondo Testamento, facendogli vedere Dio, la creazione, l'uomo e la salvezza in termini totalmente nuovi. La Bibbia era per lui - ancora manicheo - un testo di leggende fantasiose, quasi primitive che non avevano nessun valore culturale, ma poi - una volta divenuto cristiano - imparando a leggerle meglio, ha potuto apprezzarle e gustarle come sapienza e rivelazione divina. Certamente la Scrittura è rivelazione per il credente, in quanto è creduta come Parola di Dio, ma penso che potrebbe essere ascoltata anche da chi non è credente come offerta di un cammino che guida e conduce oltre ogni orizzonte. La Bibbia è costituita da tanti racconti che manifestano la relazione epifanica che si dà tra Dio e l'uomo: è una parola che svela profondità nascoste, inaspettate, e che amplia e trasforma la propria visione del mondo.

Per la tematica che stiamo meditando, possiamo fare riferimento al cammino di Mosè, che dalla visione del roveto ardente giunge a chiedere a Dio di vedere il suo volto, e arriva a scorgere la terra promessa senza entrarvi personalmente. Se noi osserviamo il percorso di visione di Mosè esso si interseca con il processo di liberazione di un popolo, che comincia in Egitto da una situazione di schiavitù e si muove verso una libertà sconosciuta. Mosè, nei primi quarant'anni della sua vita, cresce ed è formato come un egiziano studiando la scienza e la filosofia del tempo dei faraoni, praticando la religione egizia, ma termina questo primo tempo della sua esistenza scoprendo di appartenere ad un popolo schiavo, finendo i suoi sogni di riscatto e di potere in un delitto che lo costringerà a fuggire e a nascondersi nel deserto. Se in Egitto aveva imparato la scienza, ora è nel deserto - alla scuola di Jetro - attraverso il silenzio, la solitudine, e la meditazione che Mosè giunge alla sapienza. Ed è al termine dei suoi ottant'anni che *vede* il roveto ardente (che arde e non si consuma), attraverso il quale Dio gli parla affidandogli la missione di liberare il suo popolo dalla schiavitù e guidarlo alla terra promessa. È stato un miraggio? Un ideale politico che si riaffaccia alla sua attenzione? Il desiderio di vivere un'epopea gloriosa? Penso che siano evidenti a tutti le affinità tra il mito della caverna di Platone e l'esodo di Mosè,

il cui racconto biblico ci vuole raccontare un itinerario analogo di libertà. Credo che si debba rispettare ciò che il testo scritturistico ci tramanda. La Bibbia ci racconta una rivelazione divina tramite la quale Dio chiama Mosè a realizzare un cammino di libertà impensabile per quei tempi, quasi impossibile da realizzare, se confrontato con la potenza politica e militare del faraone d'Egitto.

L'esperienza del roveto ardente doveva essere sufficiente a Mosè per motivare la sua coscienza di libertà e per trovare la via, eppure - una volta uscito dall'Egitto - non gli basta. Malgrado le sue iniziali titubanze e perplessità, ha potuto constatare in seguito che ciò che aveva intravisto nel roveto ardente si stava realizzando: la libertà non era una chimera, ma una reale possibilità! È da decenni che si discute tra gli studiosi se ciò che racconta il libro dell'Esodo sia una storia effettivamente avvenuta come ci viene narrata, oppure un'epopea religiosa che conferiva a diverse tribù cananee la coscienza di riconoscersi come un popolo, di affermare la propria autonomia dal Faraone a cominciare dalla propria libertà religiosa. Da questo punto di vista, il dato sarebbe interessante: la domanda di libertà religiosa motiva la ricerca di libertà anche su altri piani. Ma continuando la lettura del racconto dell'Esodo, si viene a sapere che Mosè chiederà di vedere Dio a faccia a faccia. Come mai questa richiesta ardita, quando nell'antichità si temeva di vedere il volto di Dio e di guardare Dio in faccia? Dobbiamo pensare che il roveto ardente non sia stato sufficiente per legittimarlo e motivarlo nel cammino che ha intrapreso? Eppure, è un'esperienza unica quella di un Dio che parla in un fuoco che non si spegne, e non si consuma: un Dio che chiama e interpella Mosè in un disegno di libertà che ha come destinazione la terra promessa. L'itinerario non è stato facile sia nel rapporto con il Faraone, sia ancor di più con la sua gente, che fa fatica ad accogliere l'esodo, a pensarsi come un popolo, e a darsi (o forse meglio mantenere) la propria identità religiosa senza scadere nella idolatria. E Dio come risponde alla richiesta di visione da parte di Mosè? Cosa gli fa vedere? Il suo volto? Niente affatto! Il testo ci informa che Dio gli accordò la visione, ma che Mosè non vide il volto divino. Credo che egli rimase deluso rispetto alle sue attese. Gli fa invece vedere-esperimentare il suo passaggio, gli fa comprendere che Dio è pasqua... cioè un Dio che passa nella vita degli uomini e li chiama ad una elevazione umano-spirituale che prospetta qualcosa di nuovo nella loro storia. Noi cristiani - nella traduzione della Bibbia che abbiamo a disposizione - leggiamo che Mosè fece appena in tempo a scorgere del passaggio divino solo le sue "spalle". I nostri fratelli ebrei

traducono “il dopo”. Straordinario! Se proprio vogliamo come Mosè ricevere in dono la nobilissima visione divina, constatiamo che non possiamo vedere alcunché perché Dio è già passato nel nostro presente ... Ed Egli è già *il dopo*, o *nel dopo*. O in altre parole: Dio è avanti rispetto a noi, e ci chiama a compiere una via che ha tratteggiato, ma è ancora tutta da aprire. Infine, è interessante notare che solo al termine di tutto il cammino di Mosè c'è il contenuto della visione: e non si tratta di vedere Dio, ma la terra promessa, nella quale si potrà entrare se si avrà fede e desiderio di abitarla secondo la legge divina. Così Mosè impara a riconoscere che è stato davvero il rovetto ardente la visione decisiva di Dio nella sua vita (e contemporaneamente non-visione), che è anche allo stesso tempo l'intuizione di un progetto: liberare il popolo dal Faraone (che non è il vero Dio!) verso una terra che ancora nessuno conosce, e vivere tutto questo come un passaggio, la pasqua stessa di Dio.

Da Mosè a Gesù

Per Abramo la promessa di Dio si era configurata nell'averne una discendenza. Per Mosè Dio si dona attraverso la Legge che insegna come abitare la terra; terra che bisogna riconoscere non come un terreno da conquistare con guerre e violenza, ma accogliere come promessa, cioè un dono di nuove relazioni umane fondate sull'alterità e sulla reciprocità, sulla giustizia e sulla pace. Non si tratta di definire confini geografici; è un altro tipo di territorio che rimane necessariamente aperto all'incontro e alla condivisione. Infatti, la Legge con le sue norme e i suoi precetti provava a disegnare questa utopia relazionale. Invece, la Bibbia ci racconta di guerre continue, ci parla di un Dio degli eserciti, e poi della volontà da parte del popolo di Israele di avere un proprio re come gli altri popoli, e della costruzione del tempio, dove politica e religione si intrecceranno continuamente in un drammatico rapporto di potere, che viene rotto solo dalla dialettica continua di Dio che, parlando attraverso i profeti, annuncia una nuova alleanza. Ma i capi del popolo non ne vorranno sapere della parola dei profeti fino ai tempi di Gesù. Per questo noi cristiani affermiamo che solo Gesù Cristo ci ha condotti nella *terra promessa delle beatitudini e del regno di Dio* attraverso la sua morte e la sua risurrezione.

È questa la *nobilissima visione* del Vangelo! Ma anche noi cristiani nei duemila anni di cristianità abbiamo ripercorso le stesse tappe bibliche di Israele, dell'alleanza tra il trono e l'altare, preferendo il patto con il potente di turno piuttosto che la nuova alleanza iniziata con la croce di Cristo.

G. Dossetti, in una bellissima comunicazione che fece diversi anni fa - gli avevano chiesto di raccontare la sua esperienza monastica ⁽²⁾ - si soffermò su una parola presente solo in Luca 23,48, *theoria*. Infatti, in tutto il Nuovo Testamento questo termine ricorre solo nel testo di Luca. È una parola un po' tecnica che è presente già nel linguaggio filosofico soprattutto neo-platonico. Il termine fu usato anche dai Padri greci (da Origene, Evagrio, e soprattutto dallo Pseudo-Dionigi e da Massimo il Confessore) e fu tradotta in latino con il termine *contemplatio*, concetto che avrà una grande fortuna nel mondo latino. G. Dossetti ricorda che:

- nella tradizione neoplatonica, specialmente in Plotino, *theoria* non significa una visione oculare, ma intellettuale del *nous*, più vicina allo sguardo spirituale che diventa uno con ciò che vede;
- che il *nous* determina con lo sforzo del suo distacco ascetico e la sua purificazione da se stesso e dalle cose l'unione contemplativa con l'Uno, unione che dipende dalla volontà, contemplazione che risulta opposta e alternativa ad ogni tipo di azione;
- che l'Uno è sì amabile da parte di chi lo cerca e si innalza a lui, ma non ama niente e nessuno.

Risulta già evidente da queste poche osservazioni, che lo spettacolo a cui si riferisce Luca nel suo vangelo non ha niente a che fare con questa tradizione filosofico-spirituale, che ha avuto grande successo nei secoli medievali. Luca non pensa affatto alla disgiunzione tra carne e spirito, frutto della contemplazione intellegibile dell'Uno, ma alla loro congiunzione e comunione grazie all'amore divino. È triste constatare che la spiritualità cristiana è stata attraversata da questa polarità fino ad oggi: sminuire, reprimere, superare la carne per andare verso lo spirito, negare l'*eros*, sminuire la *filia* per privilegiare solo l'*agape*, non dare importanza alcuna al nostro corpo e alla nostra esistenza, alla storia e al mondo perché tutto è fugace e inconsistente, perché in fondo questa non è la vera vita, perché ciò che conta per davvero è solo la nostra anima, l'*eschaton* e la sua eternità. ³

Luca, invece, riferisce *theoria* al crocifisso che diventa il simbolo concreto dell'amore divino nella nostra carne umana. Quando Cristo muore in croce, egli scrive: "E tutte le folle accorse insieme a questo spettacolo (*theoria*), avendo visto le cose accadute, ritornavano battendosi il petto" (Lc 23,48). Cosa intendeva affermare Luca? Che la croce di Cristo va osservata con molta attenzione: da un lato, si vede qualcosa di orribile, un uomo tradito, sbeffeggiato torturato fino alla morte maledetta della croce: segno della

sconfitta di ogni ideale e di ogni avvento di bene e di amore; dall'altro, si vede la consegna del giusto che paga con la sua vita l'ingiustizia e l'iniquità del principe di questo mondo, che con le sue braccia aperte al mondo ricorda che si deve rispondere alla violenza con la pace e la non-violenza, all'odio e alla vendetta con il perdono e che c'è una giustizia sempre più grande da ricercare. Gesù è il profeta che paga con la vita la sua fedeltà al messaggio del regno di Dio.

Ma credo che bisogna guardare ancor più in profondità. Che la croce è rivelazione di un amore più grande, quello di Dio, che non si ferma davanti al peccato, al rifiuto, al tradimento, che continua ad amare ad oltranza il mondo e gli uomini. La croce è il grande crocevia della storia umana tra il bene e il male, tra la vita e la morte. La croce è il crocevia tra l'egoismo autoreferenziale dell'umano e il Regno di Dio, tra una umanità ferma, bloccata, ed una umanità invece pasquale, che cammina e che va avanti. È crocevia in senso pasquale, perché quando la storia sembra un meccanismo ripetuto di fallimenti, di ingiustizia, e di fine di ogni bene e di ogni possibilità di cambiamento, la croce stessa rivela la possibilità della risurrezione. È un cammino: si arriva a diventare uomini e donne pasquali, e si può ricevere la visione della pasqua cristiana. Alcuni testi evangelici diventano allora assai significativi: il discepolo che Gesù ama, entrando nel sepolcro vuoto, vide e credette; Maria Maddalena quando smette di piangere e si volta dal sepolcro al giardino, sente risuonare il suo nome e riconosce il Risorto; i due discepoli di Emmaus si mettono in ascolto del "terzo" che li accompagna lungo la strada, offrono ospitalità, si siedono insieme nella locanda. Mi piace ricordare un testo di V. Jankèlèvitich, che commenta in modo straordinario la visione dei discepoli di Emmaus: "Tutto ciò accade nel più grande silenzio. La divisione del pane, il dischiudersi degli occhi, il muto riconoscimento, la scomparsa sono durati appena un istante ... Un istante per intravedere l'apparizione disparente e tutta la vita per stropicciarsi gli occhi e parlarne! ... L'uomo che ha riconosciuto, fosse anche una sola volta in vita sua, fosse solo per un istante, la purezza e l'innocenza a lungo sconosciute, potrà dire anch'egli: ieri sera alla locanda un viaggiatore sconosciuto aveva un non-so-che di lontano nello sguardo; il suo volto era dolce e stanco; sui sandali si vedeva ancora la polvere del cammino. E questo sconosciuto era un dio. E questo sconosciuto era Dio".

La visione di S. Romualdo

Il percorso di riflessione, che ho cercato di proporre, voleva ricordare che

in diversi tempi e situazioni (qui sarebbe stato bello anche presentare l'itinerario presente nelle tradizioni orientali, oltre a quello del Buddha vorrei menzionare anche quello di Milarepa, a cui sono molto interessato) gli uomini hanno trovato una via di illuminazione e si sono innalzati con distacco dalle cose per scrutare dentro di loro, hanno spinto il loro sguardo oltre il confine trovato, hanno sperimentato una propria visione di Dio, ma poi sono ritornati dentro la propria storia indicando un cammino di liberazione, cercando di costruire delle città alla luce del rispetto e della giustizia, e tentando di trovare e vivere la terra promessa. In Gesù poi l'annuncio del Regno di Dio e la sua Pasqua sono diventati i punti cardini del cristianesimo.

Anche il monachesimo cristiano è stato attraversato da queste esperienze di ricerche, e vi è un *topos* - quello della scala - che ha espresso bene sia la tensione del cammino, sia la destinazione: la trascendenza luminosa in Dio.

Si narra - secondo una leggenda che si è trasmessa nei secoli giungendo fino a noi - che S. Romualdo, giunto a Camaldoli, allora chiamato *Campo amabile*, si sia addormentato ed abbia avuto la sua *nobilissima visione* sognando una scala, sulla quale vedeva dei monaci salire verso il cielo. È ovviamente un *topos* della spiritualità monastica dell'oriente e dell'occidente cristiano, che richiama il sogno di Giacobbe (Gn 28,12-17), e che Giovanni Climaco nel suo testo più famoso, *La scala del paradiso*⁽⁴⁾, ripropone per delineare le tappe del cammino ascetico del monaco.

Per quanto riguarda il sogno di Giacobbe, la scala è simbolo di ascensione dell'uomo verso Dio e annuncia la possibilità dell'incontro e del dialogo tra l'umano e il divino. Giacobbe chiama quel luogo Betel (casa di Dio), e il testo sembra suggerire che si può raggiungere tale dimora divina tramite una scala: è come se ci indicasse che Dio è ben disposto ad accogliere gli uomini in una relazione familiare. Poi, con il passare dei secoli la scala ha acquisito una valenza mistica nel mondo cristiano. Infatti, G. Climaco - attraverso la metafora della scala che per lui è composta di trenta gradini (come gli anni della vita di Cristo) - presenta un percorso verso Dio, che potremo suddividere in tre fasi e che costituiranno un insegnamento fondamentale per il monachesimo sia bizantino, sia latino: 1) la rottura col mondo per ritornare all'infanzia evangelica; 2) il combattimento spirituale contro le passioni; 3) la vita esicasta, del discernimento e della preghiera, e la disposizione della fede, della speranza e dell'amore.

Ora, vorrei solo presentare alcune osservazioni che ci potrebbero aiutare a comprendere meglio la nostra tradizione monastica camaldolese.

La prima: nel testo del sogno di Giacobbe si parla di angeli che salgono e scendono. Non salgono solo, ma anche scendono. Gli angeli che salgono potrebbero indurre a pensare che essi chiamano Giacobbe a distaccarsi da tutto per corrispondere alla comunione con Dio. Ma come spiegare gli angeli che scendono? Proporrei lo schema interpretativo che mi ha guidato fin d'ora in queste pagine: non si deve aspirare solo a salire verso il cielo per conoscere Dio e ascoltare la sua parola, ma si deve anche imparare a scendere nuovamente tra gli uomini dentro la storia. Pertanto, gli angeli dopo aver accompagnato Giacobbe a salire verso Dio, lo accompagnano a scendere per ritornare alla sua vita ed essere forte e coraggioso nell'affrontare le scelte decisive della sua esistenza.

La seconda: anche nella visione romualdina si riscontra un dinamismo analogo. Vi sono stati pittori come A. Sacchi e Pseudo Jacopino che hanno richiamato nelle loro opere solo il cammino dell'ascensione del sogno di S. Romualdo, cioè della salita della scala: i monaci che lasciano la terra per il cielo. Ma all'Eremo di Camaldoli è conservata una terracotta che ripresenta la visione romualdina in cui sulla scala si vedono sia monaci che salgono verso Dio, sia altri monaci che dopo aver fatto esperienza di Dio ridiscendono. A ben guardare sembrano che sorridono a quelli che stanno salendo. Addirittura, nella chiesa dell'Eremo vi è un affresco di G. Drago (sec. XVII) in cui il sogno di Romualdo è del tutto reinterpretato: i monaci - uomini nuovi e pasquali - stanno scendendo dal cielo verso la terra.

Come ha documentato P. Licciardello, studiando il *Liber Eremitice Regule*⁽⁵⁾, la spiritualità dell'Eremo di Camaldoli, si andava ad organizzare attorno un percorso molto tradizionale: digiuno, silenzio, preghiera, e come un progressivo distacco dal mondo. Non solo la proposta spirituale, ma anche l'organizzazione architettonica stessa sia del monastero che dell'eremo di Camaldoli sono di tipo ascensionale e di separazione dalla vita e dalla storia degli uomini. Si fugge il mondo per salire-entrare nel cenobio, poi si lascia il monastero per salire-entrare nell'eremo al fine di ricercare una comunione più profonda con Dio nella solitudine. Ma si può aspirare ad un ulteriore cammino di ascesi arrivando alla scelta della reclusione in cella. Ma qual'era la proposta monastica di S. Romualdo? Gli storici discutono tra loro ormai da alcuni decenni e forse ci hanno aiutato a capire di più la ricchezza dell'esperienza romualdino-camaldolese. Da parte nostra, vorrei dire che a Camaldoli specialmente all'Eremo si è coltivato per secoli il modello più "esicasta", come fuga, distacco, vita contemplativa e comunione con Dio, ma allo stesso tempo la Congregazione monastica camaldolese,

che si venne a costituire nel giro di pochissimi decenni facendo capo all'Eremo stesso, è prova di una presenza monastica maggiormente cenobitica nei borghi e nelle città, seguendo il modello dell'incarnazione o della trasformazione pasquale della realtà. Inoltre, fin dalle origini si trasmetteva (come nel testo di Bruno di Querfurt, *Vita dei Cinque fratelli* ⁽⁶⁾) l'insegnamento di S. Romualdo, che teneva presente un modello monastico-germanico, con una progressione differente rispetto alla polarità cenobio/eremo. Secondo tale insegnamento l'esperienza monastica romualdina includeva il cenobio, l'eremo, e la missione. Quindi devo registrare almeno un duplice movimento: quello della solitudine, della preghiera, e della comunione con Dio rappresentato sempre dall'Eremo, ma anche quello del servizio dell'ospitalità più presente nel Monastero di Camaldoli. La storia ci documenta che i Camaldolesi si sono diffusi coltivando campi, edificando ospedali e biblioteche, e non tanto attraverso un programma e una volontà di espansione della Congregazione, quanto tramite un processo di aggregazione a noi da parte di monasteri e comunità monastiche presenti dapprima in Toscana, poi in Umbria e Marche fino a raggiungere il Veneto, l'Emilia, la Liguria, il Piemonte etc. E l'originalità di Camaldoli è stata sempre quella di tenere uniti più aspetti della vita monastica (preghiera, lavoro, ospitalità, cultura, dialogo, apertura, cambiamento etc.) senza ideologizzarne qualcuno rispetto ad altri. Non restringere la capacità della *nobilissima visione* di S. Romualdo, ma dilatarla il più possibile: salendo verso Dio, ma scendendo anche verso gli uomini.

⁽¹⁾ PLATONE, *La Repubblica*, Libro VII, in *Opere*, Laterza, Bari 1967, 339-342

⁽²⁾ G. DOSSETTI, *L'esperienza religiosa. Testimonianza di un monaco*, in *La parola e il silenzio*, Il Mulino, Bologna 1997

⁽³⁾ Cf. su quest'ultimo questione le profonde riflessioni di F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Vita e Pensiero, Milano 2005

⁽⁴⁾ G. CLIMACO, *La scala del Paradiso*, a cura di R. M. Parrinello, Paoline, Milano 2007; cf. la profonda sintesi della figura e dell'opera presentata da Benedetto XVI all'Udienza Generale di Mercoledì 11 Febbraio 2019, Aula Paolo VI (www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audience/2009/documents/hf_ben-xvi_aus_20090211_it.html)

⁽⁵⁾ *Consuetudo Camaldulensis: Rodulphi Constitutiones, Liber eremitice regule*, Edizione critica e traduzione a cura di Pierluigi Licciardello, Sismel, Ed. del Galluzzo, Firenze 2004. Cf. *Privilegio d'amore. Fonti camaldolesi*, a cura di Cecilia Falchini, Ed. Qiqajon, Bose 2007

⁽⁶⁾ Cf. *Privilegio d'amore*, cit., 161 ss.



*Cremus Camaldulensis Montis-coronae in agro Perusino
circa annum 1530. excitata.*

Ora, Lege et Labora

Enzo Bianchi
Priore di Bose

Fu chiesto ad abba Antonio:

“Cosa avete voi monaci?”

“Abbiamo la libertà e le sante Scritture”

1. Il monachesimo fenomeno umano

Gli studiosi sono ormai concordi nell'affermare che la vita monastica è un fenomeno umano, universale, avente caratteri analoghi nelle diverse epoche storiche e a tutte le latitudini. Per comprendere identità e peculiarità del monachesimo cristiano, sia nella sua espressione eremitica che in quella cenobitica, è necessario quindi prendere le mosse dai “caratteri” comuni di questa forma di vita presente nella storia non solo delle varie religioni, ma anche di alcune correnti e scuole filosofiche. La *monotropia* - termine più adeguato di “monachesimo” per indicare dei “solitari che hanno un comportamento e un fine unico” (cf. Sal 67 [68],7 LXX) - è un fenomeno che da sempre riguarda sia uomini che donne e che si caratterizza per il *celibato* e per una certa *separazione* dall'ambiente sociale, e spesso anche religioso, di appartenenza: elementi che da soli ne spiegano la natura di presenza sempre minoritaria e sovente marginale. Queste opzioni di fondo, proprie della singola persona, sono unite a una *condivisione* di luoghi e comportamenti con altri, in forme molto diverse: dal semplice rapporto maestro-discepolo alla vita in comune in un unico spazio organicamente strutturato. Si vengono così a creare delle costanti nell'*habitat*, nell'*abito* e nelle *abitudini* di vita personale e relazionale all'interno e all'esterno della comunità di appartenenza.

Il *celibato*, innanzitutto. È la condizione di chi sceglie di non coniugarsi, ossia di restare per tutta la vita ciò che ciascuno è fino all'età della pubertà: un singolo individuo che non si unisce sessualmente a un altro, che non annovera il linguaggio genitale tra i suoi strumenti di comunicazione. Il celibe riconosce e fissa la propria “verità” di persona, la propria realizzazione umana, in una condizione contrassegnata da una mancanza, da un vuoto che sarà colmato da altre presenze, diverse da quella di un partner: una “mancanza” vissuta sia nelle fibre del proprio corpo che nel perpetuarsi della propria discendenza, reale o potenziale. Questa “negatività”, tuttavia, favorisce la ricerca della pienezza di senso alla propria vita in uno specifico cammino di unità: l'unificazione interiore, che è lotta contro la doppiezza e il cuore diviso (cf. Sal 12,3; Gc 1,8; 4,8), e la comunione fraterna. Naturalmente, perché si abbia un celibato religiosamente rilevante - e non un

protrarsi indefinito, per inerzia, per impotenza o per paura, della condizione puerile - è necessario che questa condizione sia liberamente scelta, coerentemente motivata e pubblicamente manifestata.

Anche la *separazione* dall'ambiente sociale e religioso circostante ha un'immediata connotazione di rinuncia, di privazione: il primo passo verso la vita monastica è sempre un'uscita, un abbandono, un lasciare il paese, la terra, la parentela, le posizioni acquisite, il lavoro... Ci si ritira in disparte (è il significato letterale del termine *anachorésis*, da cui "anacoreta"), si prendono le distanze, si interrompono i rapporti consueti per poterne ricostruire degli altri non più basati "sulla carne e sul sangue" o sulla convenienza. È la condizione che i primi monaci cristiani, sulla scia della parola rivolta da Dio ad Abramo - "Vattene (*lekh lekha*) dal tuo paese, dalla tua parentela e dalla casa di tuo padre, verso la terra che io ti farò vedere" (Gen 12,1) - e poi di alcuni passi del Nuovo Testamento (cf. Eb 11,13-16; 13,14; 1Pt 1,17; 2,11), hanno chiamato *xeniteía*, "stranierità": l'essere o il farsi estraneo a usi e costumi dell'ambiente cui si appartiene per nascita o per educazione.

Tuttavia, il monaco non rimane a lungo solo e straniero: fuori dal consesso sociale dominante, trova ben presto qualcun altro, fosse pure uno solo, che lo ha preceduto nella medesima ricerca, animato dagli stessi sentimenti. Allora, che sia nella forma più eremitica (da *éremos*, "deserto") del discepolato accanto a un anziano riconosciuto come maestro spirituale, oppure in quella cenobitica (da *koinóbios*, "vita comune") di un'aggregazione di persone, ritrova un *habitat* che, a sua volta, egli stesso contribuisce a creare: è un "luogo" costituito da spazi fisici, scansioni del tempo, simbologia di gesti che favoriscono la ricerca di unificazione intrapresa dai singoli. In questo senso, anche l'assunzione di un *abito* comune - che, com'è fin troppo risaputo, "non fa il monaco" - non è motivata tanto da una differenziazione rispetto al mondo esterno (con il quale i contatti sono del resto sovente inesistenti), quanto piuttosto da un desiderio di manifestare anche esteriormente l'appartenenza a un unico corpo comunitario. E sarà allora l'insieme di quanti hanno condiviso nel passato o condividono nel presente la stessa vita a determinare le *abitudini*, cioè il modo consueto di comportarsi e di porsi in relazione all'interno e all'esterno della comunità: l'equilibrio quotidiano tra silenzio e comunicazione, tra lavoro e meditazione, tra solitudine e comunione non dipenderà più dalla soggettività del singolo ma dalla "tradizione" di chi si è già incamminato sulla strada della vita monastica. E questo, si noti, avviene ben prima e va oltre la fissazione per iscritto di "regole" o norme comuni.

2. Le origini del monachesimo cristiano

Questo variegato fermento di “radicalità” che abitava ampi settori del mondo cristiano nei primi tre secoli, conobbe una stagione cruciale all’inizio del IV secolo, una svolta da molti collocata convenzionalmente attorno al 313 d. C., l’anno dell’editto di Costantino che consacrava la libertà di culto cristiano e l’adozione del cristianesimo come religione dell’impero. In realtà vi furono soprassalti di persecuzioni anche successivamente a tale data, mentre gli effetti sulla vita quotidiana dei fedeli della “nuova” religione non si fecero sentire, com’è logico, nello stesso modo e nello stesso momento in tutte le vaste regioni dell’impero romano.

È tuttavia assodato che gli eventi di quei primi decenni del IV secolo costituirono l’elemento catalizzatore di una realtà che si stava facendo progressivamente strada: il “successo” della nuova fede e il parallelo “sviluppo” della chiesa. Il cristianesimo conobbe cioè la sua prima autentica crisi di crescita: venute meno le persecuzioni, veniva meno anche la “testimonianza” per eccellenza, quella *martyria* offerta da quanti erano pronti a versare il proprio sangue, a dare anche fisicamente la vita per affermare la propria fede nel Signore Gesù, morto e risorto. Non solo, ma la chiesa si trovò confrontata anche con il doloroso problema dei *lapsi*, cristiani che, di fronte alla prospettiva del martirio, avevano rinnegato la loro fede, e che ora chiedevano di essere riaccolti nella comunità cristiana. Più in generale, si assisteva a un progressivo estendersi del numero dei fedeli e, di pari passo, a un affievolimento delle esigenze richieste ai catecumeni e ai neobattezzati: la quantità sembrava andare a scapito della qualità e si cominciava a leggere la storia della primitiva comunità cristiana di Gerusalemme e le vite dei martiri della fede (gli *Acta martyrum* che si affiancarono presto nella catechesi agli scritti neotestamentari e dei padri apostolici) come testimonianze di una “età dell’oro” in cui il Vangelo era stato vissuto con una purezza e integrità ormai smarrite.

Eredi dei martiri o della comunità di Gerusalemme?

Non sorprende allora che per interpretare la nascita del fenomeno monastico si sia sovente fatto ricorso, fin dalla stessa letteratura cristiana antica, alla *lectio facillior* che vede nel monaco il successore del martire, colui che affronta deliberatamente il “martirio incruento” dal momento che l’impero non gli consente più l’accesso alla “grazia del martirio” cruento. Se però si esaminano i testi monastici - sia le vite e i detti di Antonio e dei padri del deserto, sia le regole più antiche - si resta sorpresi dalla quasi totale assenza

dell'immagine del monaco come erede del martire e, invece, dall'impressionante convergenza su un'altra "successione" assicurata dal monachesimo: quella alla comunità apostolica di Gerusalemme. Non a caso, in tutta la letteratura dei primi secoli, il termine "vita apostolica" non indicava - come in epoca più recente - l'attività di predicazione e di servizi caritativi svolta da religiosi e religiose quasi in contrapposizione alla "vita contemplativa" riservata a quanti vivono all'interno delle mura claustrali, bensì la vita sull'esempio della comunità "apostolica" di Gerusalemme, quella formata dai primi discepoli del Signore, discepoli che i primi capitoli degli Atti degli apostoli ci descrivono come "assidui nell'insegnamento degli apostoli, nella comunione fraterna, nella frazione del pane e nella preghiera", formanti "un cuore solo e un'anima sola" e aventi "ogni cosa in comune" (cf. At 2,42-47; 4,32-35).

È dunque in quella comunità "ideale" che i monaci hanno visto e riconosciuto le proprie origini, ponendosi così in una sorta di *successione apostolica carismatica*. Com'è evidente, il richiamarsi a questa eredità gerosolimitana, come l'appellarsi a quella dei martiri, trovavano entrambi la loro motivazione nel progressivo affievolirsi dell'impegno cristiano nella gran massa dei battezzati, in quel "raffreddarsi della carità" che già il vangelo secondo Matteo aveva additato come tentazione per la comunità cristiana (cf. Mt 24,12).

Nel deserto per servire un unico Signore

Un altro dato che caratterizza il sorgere delle prime forme di monachesimo è l'*anacoresi*, il ritirarsi in un luogo in disparte, nel deserto. Anche in questo caso un' semplificazione di comodo ha identificato il deserto egiziano come il luogo originario dal quale poi il monachesimo si sarebbe propagato in tutte le direzioni del mondo cristiano, a oriente come a occidente. In realtà l'area originaria è ben più vasta e abbraccia almeno l'intero Egitto - non solo la Tebaide dell'Alto Egitto o il deserto interiore di Antonio e Paolo, ma anche gli insediamenti di Scete e Nitria nella zona tra Alessandria e Il Cairo - la Palestina e la Siria: da qui, esperienze indipendenti e parallele di vita eremitica o cenobitica si estenderanno gradualmente - grazie a frequenti viaggi, a spostamenti di singoli monaci, a resoconti e testimonianze scritte - alla Cappadocia e all'occidente, cominciando dalle aree mediterranee di Gallia e Italia.

Il deserto rimane in ogni caso elemento comune alle varie esperienze, carico com'è di reminiscenze bibliche, dai quarant'anni di Israele in attesa

di entrare nella terra promessa (cf. Es 16,35; Dt 2,7; ecc.) ai quaranta giorni di tentazioni vissuti da Gesù all'inizio del suo ministero pubblico (cf. Mc 1,12-13 e par.): luogo di prova e tentazione, ma anche di fidanzamento tra Dio e il suo popolo, come canta il profeta Osea (cf. Os 2,16-25). Ma cosa cercano i primi monaci fuggendo nel deserto? O, meglio, cosa fuggono compiendo questa anacoresi? Innanzitutto è una *fuga dall'ormai onnipotente potere dell'impero*: nel deserto l'imperatore non cerca sudditi cui imporre tributi, né adoratori che lo venerino né vi invia funzionari che lo rappresentino o coloni che bonifichino il terreno, tutt'al più si limita a reclutarvi qualche nomade per il suo esercito. In questo senso la fuga nel deserto è contemporanea e non successiva alla testimonianza del martirio di sangue: sono due vie per affermare con tutta la propria vita che si vuole servire solo il Signore e sovente la scelta per l'una o per l'altra è imposta dalle condizioni esterne. Il deserto per sua natura predispone tutto affinché nella vita di chi lo abita non ci sia alcun Dio al di fuori del Signore, alcun'altra realtà oggetto di adorazione e di culto.

Nel deserto per fuggire la mondanità

Questo desiderio di servire un unico Signore si accompagna a un *rifiuto della mentalità mondana*, del modo di pensare, di agire, di giudicare proprio di chi serve a diversi padroni (cf. Mt 6,24; Lc 16,13), di chi adegua i propri comportamenti non alla loro conformità al Vangelo, bensì al loro grado di opportunità e convenienza, al successo, al denaro o più semplicemente al quieto vivere che assicurano. Una fuga, quella dei primi monaci nel deserto, che non è - tranne rari casi considerati non esemplari - fuga disdegnosa dagli uomini, bensì fuga dalla mondanità, presa di distanza capace di offrire nuove prospettive nel contemplare le realtà quotidiane e quindi di rendere il monaco ancora più vicino al cuore dei propri fratelli.

Questi eremiti o anacoreti non cercavano lo "straordinario", l'eccentrico: del resto, uscire dalla quotidianità della vita ordinaria per essere straordinari significherebbe portare con sé il modello mondano che si è abbandonato. Se il deserto era intravisto come la possibilità di sfuggire al naufragio che minacciava la società e la chiesa loro contemporanee, i monaci non intendevano mettere al sicuro solo se stessi: "essi sapevano di essere impotenti a fare del bene agli altri finché fossero rimasti a dibattersi tra i relitti; ma una volta che fossero riusciti a mettere piede sulla terraferma, allora non solo sarebbero stati in grado, ma avrebbero avuto addirittura il dovere di trascinare dietro a sé il mondo intero verso la salvezza" (Thomas Merton).

3. Monachesimo e cultura

Una scelta di controcultura

Come abbiamo visto anche in riferimento a epoche diverse, il monachesimo è abitato da un'istanza di "controcultura", di tacita contestazione dell'ordine stabilito, di "stranierità" che gli fa percepire la vita "normale", individuale e collettiva, come priva di gusto e di senso. Questa sensazione conduce il monaco a una presa di distanza radicale e, per reazione, alla ricerca di un genere di vita capace di ricostruire un nuovo ordine di valori e nuove relazioni sociali. Educazione precedente, doti carismatiche, familiarità con la Scrittura, confronto fraterno: tutto converge per la creazione di un mondo "nuovo", un luogo in cui tutti possono vivere da fratelli, possedendo ogni cosa in comune e assumendo ogni decisione insieme. Scelta controcorrente, certo, eppure resta il dato che è possibile rigettare solo ciò che già si possiede: così la vita monastica vive una serie di apparenti paradossi che la portano a recuperare "altrimenti", in modo diverso, rigenerato, elementi culturali propri del contesto sociale abbandonato. È quanto avviene per due ambiti maggiori della cultura: *il rapporto con la terra e il rapporto con le lettere.*

Amanti del luogo

Abbandonata casa e campi, lasciato il paese e la parentela, i monaci si installano in una nuova contrada e si uniscono a nuovi fratelli. E in quel luogo prima disabitato - e sovente selvaggio, malsano, inospitale - fissano stabilmente la propria dimora, diventando poco alla volta "*amatores loci*", amanti di quel luogo: non come chi vi si abbarbica con smania di possesso esclusivo, ma come chi lo riconosce come lo spazio privilegiato per trasformare in una storia ricca di senso l'emozione di un'avventura estemporanea, come il luogo offerto da Dio per "incarnare" la ricerca terrena di una patria celeste (cf. Fil 3,20). Sì, i monaci cercano le cose dell'alto restando fedeli alla terra!

Basta aver visto una sola volta il silenzioso, limpido fluire dell'acqua dalla sorgente del monastero di Sant'Antonio in pieno deserto egiziano ed essersi fermati a meditare nel verde ombreggiato di orti e giardini secolari costruiti intorno, per capire che il rapporto tra i monaci e la terra non è vissuto solo in termini utilitaristici in vista della sopravvivenza materiale della comunità e del sovvenire alle necessità di poveri e pellegrini. Nel lavorare la terra, nel dissodare le zolle, nel risanare le paludi, nel far fiorire il deserto, nel ricavare

frutti dai rovi, i monaci riscoprono la vocazione paradisiaca dell'uomo: essere custode di un giardino, coltivare un dono del Signore, riscoprirsi co-creature in mezzo al creato e nelle mani del Creatore (cf. Gen 2,8-15).

Amanti delle lettere

In epoche in cui l'analfabetismo è la norma, non solo i fondatori del monachesimo sono sovente uomini eruditi, formati nelle migliori scuole del loro tempo, ma si preoccupano che tutti i monaci imparino a leggere per poter accedere direttamente alla parola di Dio. Visitando le grotte dei primi eremiti - luoghi austeri, composti di un semplice giaciglio e di un angolo per la preghiera, privi di qualsiasi accondiscendenza verso le comodità - è impressionante scorgere l'immane ripiano per custodire i rotoli e i papiri. Del resto anche la struttura di un monastero cenobitico ruota attorno a pochi luoghi fondamentali: la chiesa, la sala capitolare, la cucina, il refettorio, lo *scriptorium* e la biblioteca. Sono gli spazi in cui viene approntato tutto ciò che è necessario e sufficiente per una robusta vita cristiana e monastica. Non sorprende allora l'accuratezza e lo zelo con cui i monaci si dedicarono alla copiatura dei manoscritti e alla loro illustrazione: non solo i testi biblici, indispensabili per lo studio e il canto dei monaci e per la proclamazione pubblica delle Scritture, ma anche il meglio dell'ingegno umano nel campo letterario e scientifico, ci è stato tramandato da anonimi amanuensi. Alla semplice, già di per sé preziosissima riproduzione dei testi, i monaci hanno aggiunto una grazia di scrittura e uno splendore di miniature che testimoniano ancora oggi il loro amore per la sapienza umana, dono e ricettacolo della Sapienza divina. Ecco il paradosso: luoghi che volevano farsi estranei alle attività intellettuali troppo speculative e "pagane", divengono rifugio sicuro in cui il pensiero, la riflessione e la ricerca umana possono sopravvivere alla furia distruttrice della barbarie o all'incuria dell'utilitarismo meschino.

Un amore che si fa parola

Forse proprio per questo intimo legame tra cultura del luogo e cultura delle lettere saranno proprio i monasteri nati dall'espansione di Cluny e di Cîteaux e attivi nell'opera di bonifica e di coltivazione della terra a veder nascere al loro interno una generazione di autori di enorme levatura che hanno prodotto commenti alla Scrittura, omelie, catechesi e lettere: un *corpus* letterario, spirituale e teologico di inestimabile valore, autentica testimonianza di un amore per il Verbo fatto carne e per l'umanità cui la Parola

è destinata, la passione che abitava il cuore di quei monaci diviene “lettera” scritta, un patrimonio dal quale è ancora oggi impossibile prescindere nell'accostarsi alla Scrittura e alla riflessione sulla dimensione interiore dell'uomo.

Ora, questo tipo di cultura monastica mostrerà tutta la sua originalità proprio quando inizierà il suo declino nella compagine ecclesiale. Nel XII secolo presso le università e le scuole cattedrali - non a caso due realtà “urbane” - si viene affermando la scolastica, la cui ambizione, anche in ambito teologico, è quella di giungere a una scienza obiettiva, svincolata dal fervore religioso del soggetto; basata sull'uso della dialettica aristotelica, forte del modo di procedere della *quaestio*, la scolastica non esita ad affrontare problematiche nuove, la cui soluzione allargherà a sua volta il campo della conoscenza teologica. A queste scuole “umane”, i monaci continueranno a opporre la “scuola del servizio divino” (*Regula Benedicti*, Prol. 45), il monastero, dove si cerca più la sapienza che la scienza: la dottrina allora non sarà un insegnamento puramente speculativo, ma una conoscenza spirituale alla quale ci si prepara attraverso l'ascesi e che richiede purezza di cuore e illuminazione da parte dello Spirito santo; alimentata dalla *lectio divina*, dalla *ruminatio* amorosa delle Scritture, sostenuta dalla liturgia corale, questa dottrina sarà allora capace di condurre all'autentica intelligenza della fede.

Invece di mettere le risorse della filosofia a servizio del dato rivelato, la teologia monastica sollecita un'incessante andirivieni tra Antico e Nuovo Testamento, un costante raffronto tra le figure bibliche e il loro compimento in Gesù Cristo: un cammino di fede che permette al monaco di gustare l'unità profonda del disegno di Dio, di riconoscere nelle vicende della storia di salvezza la propria esperienza e di poter così assimilare i misteri della fede fino a viverne concretamente. Fino cioè a quella piena comprensione delle Scritture che è la loro messa in pratica, mediante una vita pienamente umana e dunque pienamente cristiana.

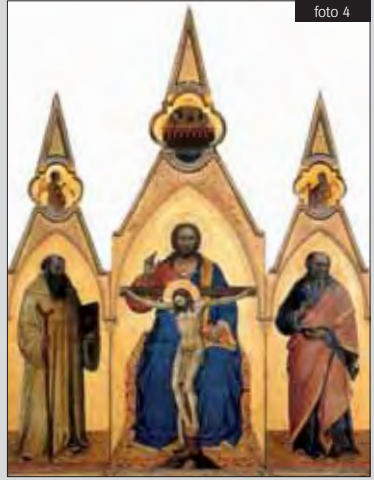
Dalla spiritualità all'iconografia di san Romualdo

Ugo Facchini

Teologo e studioso di S. Pier Damiani

Faenza, 7 Luglio 2012

Durante la sua vita Romualdo riformò e fondò sia eremi che monasteri, anche se è innegabile che le sue preferenze furono rivolte agli eremi. Romualdo però non fu l'innovatore dell'*ideale eremitico*, perché da secoli tale vita era praticata marcatamente anche in Occidente. Un particolare aspetto della sua personalità fu quella di dare una regola ai vari eremiti isolati che, vivendo senza un controllo, finivano per giungere a degli eccessi nelle loro forme di ascesi. Per questo Romualdo venne chiamato il padre degli eremiti razionali che vivono secondo una regola. Difficile presentare una personalità così complessa e inquieta, così creativa e insofferente come Romualdo di Ravenna, vissuto nel pieno delle turbolenze sociali e politiche del passaggio di millennio. Il suo biografo, Pier Damiani, ad un certo punto (cap. 35) lo appella *sterilitatis impatiens*, cioè uno che non si rassegna a vivere senza dar frutti. Come delineare allora la figura di questo monaco un po' originale, che diventa eremita itinerante a cavallo dell'anno Mille? Qualche decennio prima della divisione della Chiesa di Roma da quella greca di Costantinopoli (1054), Romualdo innesta sul tronco benedettino occidentale la tradizione monastica orientale. È l'eredità più preziosa lasciata ai suoi discepoli da un monaco che, molto presto, abbandona col consenso dell'abate il suo primo monastero, e conduce vita eremitica attratto dalla spiritualità dei Padri del deserto e di Cassiano. Romualdo, entrato ventenne a Sant'Apollinare in Classe (Ravenna), proviene da un ambiente cittadino che nei secoli X-XI conserva ancora i riflessi della luce d'Oriente nei magnifici mosaici delle chiese bizantine dei secoli V-VI. Qui respira un clima religioso-culturale che lascia tracce profonde, anche in un giovane senza studi regolari. In lui si risveglia soprattutto il desiderio di conoscere alla sorgente la luce spirituale conservata nei colori, nei personaggi e nelle composizioni dei mosaici. È un orientale lumen che educa la sua fede un po' rozza e ingenua e nutre, specialmente, la sua preghiera già nella grande basilica di Sant'Apollinare in Classe, ove è appena sbocciata la sua vocazione a farsi monaco. Tuttavia, paradossalmente, sarà all'estremo occidentale di allora, presso l'abbazia di Cuixà nei Pirenei, che Romualdo imparerà a scoprire a fondo l'Oriente. Là, per circa dieci anni, studia e approfondisce la dottrina spirituale dei Padri del deserto e del loro portavoce principale in Occidente, Cassiano. Soprattutto vive in prima persona l'esperienza di vita eremitica in una piccola comunità organica con altri compagni, appoggiata strutturalmente alla grande abbazia. Questa esperienza segnerà profondamente il futuro di Romualdo e il suo modo di organizzare i vari nuclei di discepoli che si raggrupperanno intorno a lui come ad un insigne maestro



di vita monastica. Romualdo, dunque, pur in continuità con la tradizione benedettina, propone l'edificazione di un eremo accanto al cenobio. È il frutto di una duplice ispirazione: quella del monachesimo antico, rappresentata dalla vita anacoretica egiziana e dalla laura palestinese; e quella a lui contemporanea, costituita dalla multiforme gamma dei movimenti spirituali "itineranti" presenti in Occidente nei secoli X-XI. Dalle fonti - *Vita Romualdi* e *Vita dei cinque fratelli* - si legge che, seppur in proporzioni diverse, tutte le nuove esperienze di vita solitaria Romualdo le volle ancorare alla Regola di san Benedetto. L'intuizione di fondo di questo tipo di eremo è una vera e propria sfida spirituale: coniugare la libertà carismatica dell'uomo di Dio, dedito totalmente al Signore nella solitudine, e il radicamento ecclesiale dell'eremita, ricollegandolo alla Regola, all'obbedienza. Com'è noto, molti anacreti carismatici pullularono nell'Italia dei secoli X-XI.

Essi sognano di ritornare alla libertà spirituale dei primordi del monachesimo. Non si sentono interpretati né da una Chiesa troppo compromessa col mondo politico, né dalla vita "rilassata" di molti monasteri. In loro riemerge in modo confuso la nostalgia "profetica" di una purezza originaria. Romualdo non soffoca la creatività interiore di questo movimento anacoretico. La reinserisce nella comunione ecclesiale mediante l'obbedienza, alla sequela di Cristo. Radica così la vita monastica nel mistero del Verbo fatto carne, di cui la Chiesa visibile è testimone. La duplice prospettiva, di monaco che coniuga la tradizione d'Oriente e d'Occidente, di padre che genera eremiti in comunione; Bruno Bonifacio di Querfurt addita Romualdo (*Vita dei cinque fratelli*, cap. 2) come "padre degli eremiti che vivono secondo la retta ragione, sotto la regola monastica" (*patrem rationabilium eremitarum, qui cum lege vivunt*). Si vuole qui ripercorrere questo cammino con l'intento di lasciarci aiutare a costruire questa immagine spirituale da alcune raffigurazioni iconografiche della nostra zona, molte delle quali sconosciute, per vedere come nell'arte viene presentata la sua figura e la sua opera. Sullo sfondo va sempre tenuta la *Vita Romualdi* di Pier Damiani che può essere suddivisa in diverse parti:

Capitoli 1-5 Gli esordi a Ravenna

Capitoli 6-10 La prima esperienza semi-anacoretica a Cuxa

Capitoli 11-15 Tra Cuxa e Ravenna

Capitoli 16-18 A Classe

Capitoli 19-21 Spostamenti ed insediamento al Pereo

Capitoli 22-30 Romualdo e Ottone, missione dei discepoli tra i popoli slavi

Capitoli 31-38 Da Parenzo a Val di Castro



foto 7



foto 8



foto 9



foto 10



foto 11

Capitoli 39-42 Varie peregrinazioni missionarie

Capitoli 43-48 I miracoli

Capitoli 49-63 La vecchiaia intorno a Sitria

Capitolo 65 Enrico II e Romualdo

Capitolo 66-68 Gli ultimi viaggi

Capitolo 69 La morte

Capitoli 70-72 I miracoli dopo la morte.

Per riprendere in maniera sintetica quanto dice la *Vita Romualdi* vorrei suddividere tutta l'intensa vita di Romualdo in tre parti principali:

Il discepolo : l'iniziazione monastica, la vocazione eremitica, le visioni.

L'eremita di movimento: Cuxa, il Pereo, Parenzo, Val di Castro, Sitria

Il maestro: il fondatore, respinge i demoni, il maestro di vita spirituale, l'asceta.

La prima immagine che vorrei proporre è conservata nel monastero di san Maglorio a Faenza (foto 1), si tratta di un olio su tela del secolo XVIII, in cui si vede il santo rivestito della cocolla monastica con il libro aperto in mano mentre guarda estatico verso il cielo. È una delle rare immagini in cui si vede san Romualdo con volto giovanile. La seconda immagine è una stampa della fine del 500 opera dei Sadeler (foto 2) che richiama il capitolo 4 della *Vita Romualdi*:

“Romualdo aveva lasciato il mondo da illetterato. Così, quando apriva il salterio, stentava a sillabare i versetti che toccavano a lui e quel dover fissare di continuo gli occhi in basso gli procurava un fastidio insopportabile. E Marino, che sedeva di fronte a lui, lo picchiava spessissimo sulla parte sinistra del capo con la bacchetta che teneva nella mano destra. Dopo aver ricevuto molte percosse, Romualdo, costretto dalla necessità, disse umilmente: Maestro, per favore, d'ora in avanti percuotimi sulla tempia destra, perché dall'orecchio sinistro stò ormai perdendo completamente l'udito. Allora Marino, meravigliato di tanta pazienza, mitigò la sua indiscreta severità.

La scritta sottostante recita: Il vecchio Marino educa Romualdo nell'arte della preghiera e con la verga corregge i suoi errori. Chi apprendendo, chi insegnando, ambedue dando lode a Dio, guadagnavano il cielo.

La terza immagine non ha bisogno di troppe presentazioni infatti è opera del Guercino e si trova a Ravenna nel Museo d'Arte della Città (foto 3) rappresenta san Romualdo estatico con un angelo che scaccia il demonio. Il tema delle visioni è frequente nell'iconografia romualdina, altro esempio è il dipinto di Nardo di Cione, conservato alla galleria dell'Accademia di Firenze (foto 4), dove nella predella sono ritratte alcune storie della vita del



foto 12



foto 13



foto 14

santo. La prima è quella accaduta nel monastero di Classe dove un anziano fratello lo esorta a seguire il suo esempio e a divenire monaco, ma il giovane Romualdo non si lascia facilmente convincere, neanche dopo le due visioni di sant'Apollinare primo pastore della chiesa ravennate. L'esitazione di Romualdo è dovuta al fatto che non ha ancora sentito la voce della sua coscienza, alla fine si farà monaco, non in risposta alle visioni, ma all'amore che lo Spirito accende nel suo cuore. La terza scena è la celeberrima visione della scala di cui si conserva copia dell'invenzione settecentesca di Andrea Sacchi anche nel monastero di san Maglorio (foto 5). San Romualdo è seduto a destra, all'ombra di un albero mentre descrive ad un gruppo di cinque discepoli la visione da lui avuta della scala di Giacobbe, sul fondo a sinistra la visione dei monaci che salgono al cielo. Nella biblioteca Classense di Ravenna lo stesso soggetto viene affrescato da Giovanni Battista Barbiani: Romualdo è raffigurato dormiente all'ombra di una grande quercia, l'angelo in piedi accanto a lui gli mette una mano sulla spalla mentre con l'altra gli indica la scala che in un chiarore nebuloso ascende verso il cielo. Nel centro e a destra si stende una foresta di querce densa e ombrosa; a sinistra zampilla un ruscello, e più oltre si dilata una superficie d'acqua (foto 6). Delle due maniere in cui l'arte ha svolto il soggetto qui a differenza della precedente, abbiamo la più sommaria, nella quale ricorre solo la figura del santo senza il gruppo dei discepoli assistenti.

Sull'eremita di movimento non c'è molto, se non alcuni dipinti che trattano il rapporto con Ottone II ed Enrico II, provenienti dall'antico monastero camaldolese faentino dei ss. Ippolito e Lorenzo (foto 7-9).

Il tema del maestro è invece variamente sviluppato. Significativa la tela del monastero di san Maglorio che si ricollega ad un dipinto murale della Classense opera quest'ultimo di Giovanni Battista Barbiani (foto 10). Nella tela faentina nella parte superiore è raffigurata la santissima Trinità circondata da cherubini, a destra la figura di Romualdo con i paramenti liturgici in ginocchio. Mentre in basso san Romualdo è seduto nell'atto di scrivere, sullo sfondo al di là di una apertura nella parete si vede l'interno di una cappella dove si sta celebrando l'eucaristia. Intorno al celebrante diverse figure di monaci inginocchiati in atto di meraviglia. Il dipinto va ricollegato al capitolo 31 e 50 della *Vita Romualdi* (foto 11). A Faenza nella chiesa dei ss. Ippolito e Lorenzo c'è una tela moderna, opera di Pietro Lenzi, che raffigura san Romualdo nella gloria (foto 12). Il santo è in ginocchio davanti agli angeli, sullo sfondo a destra i monaci contemplano la sua morte. La figura magistrale del santo si ritrova anche in due grandi pale faentine conservate

nella pinacoteca comunale, la prima di Biagio d'Antonio, proveniente dall'antico monastero camaldolese di san Giovanni Battista lo ritrae inginocchiato ai piedi della Vergine (foto 13), la seconda, opera di Giovan Battista Bertucci il vecchio, lo raffigura in piedi dietro san Lorenzo. La figura è di un uomo maturo, ma non anziano, appoggiato al bastone (foto 14).

Per te il silenzio è lode

Gabriella Caramore (con Piero Stefani)

Camaldoli, 11 agosto 2012

Parola e silenzio: un legame ambiguo

Si spendono molte parole per lamentare la mancanza di silenzio nel mondo contemporaneo, lo spessore rumoroso del nostro tempo, il vuoto di molte parole pronunciate. Ma il problema credo che andrebbe affrontato alla radice. Noi siamo solo il risultato - abnorme, deforme - di un processo che ha radici molto lontane. Rumore e silenzio, parlare e tacere sono da sempre modalità dell'esperienza umana.

In una pagina molto particolare delle sue lettere ai familiari, un anno prima di venire fucilato in un bosco, nei pressi di Leningrado, assieme ad altre centinaia di prigionieri, raggiungendo il silenzio definitivo della morte (e quello ancora più spietato della storia, visto che solo più di mezzo secolo dopo, quando vennero aperti gli archivi segreti del Cremlino, negli anni Novanta, alla famiglia venne recapitato l'atto in cui si informava della sua avvenuta esecuzione), Pavel Florenskij, così descrive i rumori molesti che abitavano il gulag delle Solovki: "Un conoscente mi chiede perché non scrivo mai niente dei suoni, qui alle Solovki, e parlo invece solo dei colori e delle forme. Perché qui tutto è senza suoni, come nei sogni. È il regno del silenzio, questo non proprio alla lettera, perché c'è più che abbondanza di ogni tipo di rumori molesti e viene voglia di rinchiudersi da qualche parte per restare in silenzio. Ma il fatto è che qui non si sente *il suono interiore della natura, la parola interiore della gente*. Tutto scivola, come in un teatro d'ombre, e i rumori giungono dall'esterno, come un qualcosa di inutile o fastidioso o come chiasso; è una cosa difficile da spiegare, come mai niente ha suono, perché non c'è *la musica delle cose e della vita*. Io stesso non riesco a capire fino in fondo perché sia così, ma questa musica non c'è, c'è solo la risacca, che si sente molto raramente, e l'ululato del vento, che tuttavia non spiegano questa assenza delle Solovki. Altre cause esterne, poi, rafforzano quest'impressione: non c'è rumore di tram, né clacson delle auto, non si sentono passar carrozze, né stridere treni. Solo, raramente, si sente il fischio del vaporetto, ma da nessuna parte risuonano canzoni o risa... Per questa ragione mi pare che proprio l'assenza di descrizione dei suoni renda l'atmosfera delle Solovki, molto più fedelmente che se mi mettessi a parlarne".

Il silenzio, qui, nell'isola *gulag*, non è un vero silenzio. È un chiasso scomposto. E le parole non sono vere parole. Hanno un suono indistinto. La descrizione che Florenskij fa del silenzio di quelle isole ha un colore neutro, il colore bianco del mare che le circonda, a circa 160 km dal Circolo polare

artico (così bianco di ghiaccio, ma privo di luce, che Florenskij lo descrive come “nero”). Lì il silenzio coincide con un baccano privo di senso, privo di gioia, privo di dimensione “interiore”. Come succede anche a noi: viviamo nella confusione delle parole, ma sono rare quelle che ci arrivano, siamo aggrediti da parole mute.

Nel tacere bisogna distinguere un silenzio “buono” e un silenzio “mortifero”.

Non è un silenzio “buono”, ma un silenzio di morte, quello che sta sotto ai suoni scomposti, alle parole inutili, al chiasso fastidioso, alla chiacchiera insensata. Così come non è un silenzio “buono”, ma un silenzio rovinoso, quello di chi è impedito di parlare, di chi è rimasto senza voce, di chi è vinto dalla disperazione, di chi è circondato da mura mute di dolore o di risentimento. Il silenzio delle Solovki è innaturale e ha sapore di distruzione, perché è prodotto da un disapprendimento del linguaggio, da una perdita di contatto con la parola, dalla assenza di libertà, senza la quale non può darsi il pensiero.

Il silenzio che dobbiamo imparare, invece, il silenzio “buono” - Florenskij lo sa bene, e per questo esorta i suoi figli, da lontano, dall’esilio, a studiare la natura, a conoscere i boschi, a guardare le stelle - è innanzitutto quello che si esercita nell’*ascoltare*. Fare silenzio per esercitare l’udito, per essere tesi a cogliere la voci colorate del mondo, per discernere il senso delle cose, per fare esercizio critico dentro i pensieri. Fare silenzio per poter rispondere quando si è chiamati, per raccogliere uno sguardo che ci viene rivolto, per cercare - almeno - di intravedere qualche frammento di verità.

Fare silenzio per poter cogliere la voce di chi non fa nessun rumore perché è rimasto *senza voce*: cancellata dal mondo o dal troppo gridare. I vinti, i derelitti, gli offesi, i poveri, i senza potere. Se non facciamo silenzio in noi, come potremo cogliere il grido muto che viene dalle loro voci afone? Dobbiamo, talvolta, fare silenzio anche per riuscire ad ascoltare il silenzio di quelli che sono morti, per non lasciarli soli, per non lasciarli dimenticati, per non lasciarli privi della nostra memoria.

C’è un tempo per tacere e un tempo per parlare, dice Qohélet (3,7). Noi siamo “sospesi” tra silenzio e parola. Entrambi ci sono vitali, come l’aria e l’acqua, talvolta abbiamo più bisogno dell’uno, talvolta dell’altra. Fare esperienza del silenzio può spaventare, disorientare, ci possiamo smarrire, come in una foresta; il silenzio può essere espressione di ostilità, di distanza,

oppure segnare il passaggio di una crisi, di un dolore che non trova espressione, e, proprio per questo, non consente di essere trasformato. Esiste un silenzio che è negazione della vita, che abbraccia il male e lo seppellisce in noi, ma esiste anche un silenzio che, al contrario, ci conduce alla vita ed è il silenzio che non “nega” la parola, ma ne è il fondamento, il presupposto.

Detto così, il silenzio sembra investito di una “missione” nei confronti della parola: aiutarla a ritrovare il senso della *relazione*, qualora sia smarrito. Tuttavia questo è solo un primo punto. Perché, posta così la questione, sembra che dobbiamo apprendere il silenzio solo per “imparare” la parola, imparare un linguaggio non vuoto, non frastornato, non inutile, non volgare, non superfluo, non inessenziale: la parola e non la chiacchiera, la parola e non il vaniloquio. Dunque sembra che dobbiamo imparare il silenzio come terapia della parola.

Su ciò di cui non si può parlare si deve tacere

Tutto il pensiero occidentale, mi sembra, è costruito intorno a una *voracità del linguaggio*, a una dinamica espansionista, aggressiva, conquistatrice del linguaggio. Il delirio verboso nel quale oggi ci troviamo immersi, e che viviamo come una malattia del nostro tempo, non è in realtà che l'espressione ultima - esasperata dalle conquiste della tecnica - di quell'ansia dominatrice del linguaggio che, pur contraddittoriamente, si sviluppa a partire dalle origini dell'Occidente. È esperienza comune che la moltiplicazione dei linguaggi, resa possibile dalla “rete”, metta in atto un dispiegamento linguistico che fa perdere il senso di ciò che si dice. Ma le malattie non nascono - quasi mai - all'improvviso, hanno a volte lunghe gestazioni, anche le malattie dell'Occidente. Chiaramente ha qualcosa di grandioso, di potente il desiderio di conoscenza che caratterizza il pensiero occidentale. La passione di sapere che lo porta, oltre i confini del corpo e della mente, a cimentarsi con gli spazi infiniti, a sfidare i limiti dell'umano è un desiderio, un sogno di conoscenza senza i quali, certamente, il nostro mondo sarebbe più spoglio, più modesto. Ma anche in questo, evidentemente, vi è ambivalenza. Forse conosceremmo meno bellezza, ma forse saremmo appagati della bellezza che già esiste; forse patiremmo ancora la fame, ma è anche vero che la fame esiste comunque, assieme allo spreco di cibo e alle raffinatezze della cucina; forse ci sarebbe meno senso della legalità e della giustizia, ma che cosa fanno della giustizia elaborata da secoli di studi giuridici i potenti e i soprafattori, i violenti e gli iniqui? forse faremmo più fatica,

ma non è, per molti di noi, moltiplicata la fatica di vivere, e per la gran parte del genere umano invariata nei secoli? Certamente non saremmo andati sulla luna e nello spazio, ma neppure avremmo bombardato Hiroshima e Nagasaki e non avremmo prodotto il gas Zyklon B.

In ogni caso non è un calcolo quantitativo o “utilitaristico” che in questo momento mi interessa fare, quanto considerare due cose. In primo luogo, che la grande sete di conoscenza che ha percorso l’Occidente ha, innanzitutto, vincolato se stessa alla parola. Ha preteso di *fare* parola di tutta la gamma dell’esistente, anche sapendo che *non tutto* ciò che è oggetto della nostra conoscenza può essere detto.

È vero che si può parlare d’amore, ma è vero anche che la mia esperienza d’amore non sarà mai pienamente raccontabile; è vero che si può ragionare intono al dolore, o esprimere il lamento di dolore, ma la mia esperienza di dolore non potrà mai essere del tutto verbalizzata. Non c’è una equivalenza piena tra l’esperienza e il linguaggio.

Questa sete di conoscenza, invece, ha “condannato” la parola ad andare sempre oltre se stessa. In secondo luogo questa sete di conoscenza si è provata nell’impossibile tentativo di addomesticare l’enigma, letteralmente, “rendere domestico” ciò che è radicalmente straniero, conoscere l’inconoscibile. Questo vale sia per quanto riguarda la complessità sterminata degli spazi infiniti, sia per quanto riguarda le profondità della materia, e per quanto riguarda Dio stesso. Con quali conseguenze? Proveremo a vederlo. Occorre tenere tuttavia presente che è difficile non amare la bellezza del pensiero, non venerare i sussulti della logica, gli azzardi del linguaggio, il rischio che la mente umana si assume andando oltre se stessa, cimentandosi con ciò che la circonda, con ciò che è inaccessibile, che sfugge. È quasi impensabile non avere devozione per le parole, e i suoni, e i colori che si estenuano nel tentativo di esprimere l’inesprimibile, la “musica della vita”, ma dobbiamo anche sapere che questa meravigliosa avventura della mente umana ha i suoi costi.

Il primo è quello di non lasciar accadere il mondo, di ferirlo, di invaderlo, di occuparlo, di sottrargli respiro, deturparlo, violentarlo, soffocarlo. Intendo il mondo della natura, ma anche quello delle creature viventi.

E il secondo consiste nell’essere sempre costretti a riformulare verità che di volta in volta vengono date come “assolute” e invece si è costretti a ridimensionarle in “relative”. E in questo, almeno, il nostro tempo, porta una modalità benefica: oggi siamo molto più sospettosi nei confronti della verità, oggi il pensiero scientifico sa che ci muoviamo in pluralità di possibi-

lità, che possiamo anche raggiungere una vetta, ma quella vetta ci farà scoprire altre vette, mai sospettate prima, e forse per sempre irraggiungibili. Wittgenstein ha lucidamente esortato a riportare a silenzio l'indicibile. Il famoso detto che chiude le proposizioni del *Tractatus*, "su ciò di cui non si può parlare, si deve tacere", trova molteplici articolazioni in tutta la sua opera. Il pensiero filosofico - ma si potrebbe dire: il pensiero - è affetto da una "malattia", proprio perché parla di ciò di cui non sa. Da questa malattia potrebbe guarire solo con un esercizio di silenzio, con la pulizia indotta dalla quiete, dal tacere, dall'attenersi a ciò che si può dire.

Ancora Wittgenstein:

"I limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo" (5.6).

"La logica riempie il mondo; i limiti del mondo sono anche i suoi limiti (...) ciò che non possiamo pensare, non possiamo pensare; né dunque possiamo dire ciò che non possiamo pensare" (6.61).

E in uno degli ultimi paragrafi:

"Vi è davvero dell'ineffabile. Esso mostra sé, è il mistico" (6.522).

È quasi superfluo aggiungere che tutto questo tocca anche la teologia, i nostri pensieri su Dio e il nostro affermare o negare Dio e, forse, arriva a lambire anche la preghiera.

Lasciare irrisolto l'irrisolubile

Tutto quanto ho detto sul pensiero filosofico e scientifico - che si potrebbe estendere anche alle teorie economiche o sociologiche e forse anche a tutto lo scibile umano e, in misura diversa, anche alle espressioni artistiche - vale, inevitabilmente, anche per la teologia. Il "discorso su Dio" è forse l'avventura più esaltante, più appassionante, più grandiosa che lo spirito umano abbia mai intrapreso. In questo senso, lungi dall'essere un'avventura arcaica, legata a una umanità primitiva e rozza, l'interrogazione su Dio inaugura l'avvento di una umanità all'altezza del suo essere, che si affaccia sul mistero della sua vita, che va oltre il puro dato della sopravvivenza, che si allarga oltre i confini dell'immanenza. Quando gli uomini e le donne cominciano a interrogarsi su Dio - ben prima dunque che nasca in senso proprio quella che chiamiamo "teologia" - gli esseri umani escono da se stessi, cominciano a esigere risposte al proprio esistere, a pretendere di trovare un senso all'esistenza. Vi è qualcosa di più grande di noi? Vi è qualcuno negli spazi infiniti che ci circondano? Che nome dare a quel senso di immenso che sento dentro di me? Da chi saranno giudicate le mie azioni nascoste?

Qualcuno può indicarci una strada nello smarrimento? Vi è una ragione al dolore? Vi è una causa del bene? A tutte queste domande l'Occidente ha dato il nome di Dio, ma, nell'assegnare questo nome, ha immediatamente imboccato una strada pericolosa.

Non è una condizione infantile dell'umanità quella che fa porre queste domande. È, invece, una condizione pienamente adulta. Solo che, anche qui, l'eloquenza del pensiero ha preso, a volte, il sopravvento e abbiamo pagato a caro prezzo la conquista, da parte del linguaggio, delle regioni di Dio. Il prezzo che abbiamo pagato è stato quello di un'erosione della grandezza dell'enigma. La loquacità si è sovrapposta al silenzio di ciò che non arriviamo a dire e così - oltre e accanto alle grandi costruzioni della teologia, a volte anche ad esse sovrapposte, fino a renderle opache e indecifrabili - abbiamo avuto delle caricature dell'idea di Dio o raffigurazioni di un Dio vuoto e inerte, che non ci parla e non ci interpella, che, invece di rispondere alla domanda di senso che gli è stata rivolta, non ha più alcun senso e alcuna risposta. Il prezzo di non saper rispettare il silenzio è stato quello di essere avvolti dal silenzio.

Si potrà obiettare che questa è *cattiva* teologia e che vi è, invece, una *buona* teologia. Certo. Questo è vero. Ma, appunto, la *buona* teologia è quella che ha rispetto dell'enigma, che si ferma "sulla soglia del dicibile", che ha riguardo per ciò che è avvolto dal silenzio, che mostra i limiti del linguaggio, i limiti della conoscenza, in definitiva i limiti dell'umano.

Che cosa ci dice di tutto questo la Bibbia? La Bibbia è un Libro che parla, anzi, è la Parola stessa, la Parola di Dio! Sappiamo che non è un libro "scritto" da Dio, né "dettato" da Dio, e tuttavia diciamo che in esso "è contenuta" la parola di Dio. Sia detto per inciso, mi piacerebbe che si trovasse una formulazione diversa da quella tradizionale, secondo cui la Bibbia "è stata scritta da uomini, ma su ispirazione divina"! Dunque, la Bibbia è un Libro che parla! Tutti parlano nella Bibbia: Dio parla, gli uomini parlano, le donne parlano, il popolo di Israele parla, i nemici parlano (o gridano), i profeti parlano, l'orante dei salmi parla. Un Libro loquace? Poco silenzio nella Bibbia? Forse. Ma ci sono anche buoni indicatori sulla qualità della parola, sul suo rapporto al silenzio, e sul rispetto - silenzioso - che si deve all'enigma rappresentato da Dio. La qualità della parola, la sua necessità di stare in un rapporto armonioso con il silenzio è fortemente *pretesa* in molti luoghi della Bibbia.

Il Libro dei Proverbi è in gran parte costituito da "avvertimenti" sull'uso del linguaggio, sull'opportunità di parlare poco, sulla "custodia della lingua".

Il sapiente è colui che sa tacere, chi custodisce le labbra, chi frena la bocca e la lingua.

Vi è anche un comandamento che, vietando di “pronunciare falsa testimonianza contro il prossimo” (Esodo 20,16), o vietando di “pronunciare testimonianza menzognera” (Deuteronomio 5,20), in profondità esorta ad attenersi a una parola veritiera, a una parola che sosta nel cuore e sulle labbra, che prende nutrimento dal silenzio, che in esso trova la sua verifica. Dire la verità, e non dire menzogne, ha a che fare molto intimamente con il silenzio. Dire la verità significa anche “dire ciò che si conosce”, non azzardarsi nei territori dello sconosciuto. E in questo senso l'altro comandamento, il terzo, che prescrive di “non pronunciare il nome di Dio vanamente” (o “falsamente”), comunque lo si voglia intendere, obbliga a una pausa, a un'intermittenza nel pronunciare la parola più difficile, in cui occorre valutare bene a che cosa ci si accinge nel dire il nome di Dio; occorre prendere la misura della distanza di quel nome rispetto a tutti gli altri nomi, occorre sapere che quel nome non contiene tutta la realtà di ciò che si nomina.

È evidente che nella Bibbia Dio *si fa* conoscere: parla, chiama, interpella, prescrive, interviene nella storia, distribuisce giustizia e dona misericordia, ma è anche vero che in molti luoghi della Bibbia scatta come un segnale di allerta nei confronti di “ciò di cui non si può parlare”. Dal “Dio nascosto” di Isaia 45,15 al “Dio nessuno l'ha mai visto” del prologo di Giovanni (Giovanni 1,18) vi sono numerosissimi segnali che suggeriscono misura, cautela, trattenimento riguardo al nostro dire, immaginare, ragionare su Dio. A questo proposito emblematiche sono due immagini. La prima è quella di Giobbe che si mette la mano sulla bocca e capisce che per lui è il tempo di tacere. “Ecco, sono ben meschino: che ti posso rispondere? Mi metto la mano sulla bocca. Ho parlato una volta, ma non replicherò, ho parlato due volte, ma non continuerò” (40,4-5). Non voglio qui entrare nel merito della problematica di Giobbe: se Dio alla fine si svela a Giobbe e risponda esaurientemente al suo grido di dolore, o se l'esibizione della sua potenza rimanga una risposta oscura per Giobbe e per noi. Di fatto, Giobbe si trova di fronte all'enigma della sua vita e a quell'enigma dà il nome di Dio. È vero che poco più avanti dirà: “Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono” (Giobbe 42,5), ma è vero anche che Giobbe non sembra davvero acquietato dall'aver “veduto” Dio. E neppure noi con lui. Piuttosto, continua a rimanere un enigma il male che si accanisce non dico sull'innocente, ma su alcuni esseri umani e su alcuni più che su altri. È il libro di

Giobbe stesso, con la sua problematicità che mai tocca davvero un punto di compimento, che ci dovrebbe convincere a fare almeno un po' più di silenzio su Dio. Nel corso della storia si è tentato di dare risposta al "silenzio di Dio", senza però considerare che Dio stesso, per noi, è avvolto di silenzio. Scriveva padre Davide Maria Turoldo in *Il dramma è Dio*: "Direi che è sapienza non meravigliarci più dei silenzi di Dio. Io consiglierei piuttosto il silenzio su Dio".

L'altra immagine sulla quale mi vorrei fermare - e concludere - attiene alla preghiera. La preghiera, si sa, non è discorso *su* Dio, è discorso *con* Dio e, in quanto tale, dovrebbe essere purificata dall'eccesso verbale della teologia. Ma credo che ciascuno di noi sappia che non sempre è così, spesso nella pratica di preghiera si indugia nel rumore non solo delle nostre parole, ma di parole e, addirittura, immagini relative a Dio. È difficile sfuggire alla seduzione della verbosità quando vogliamo porci in atteggiamento di preghiera, è difficile anche sottrarsi alla tentazione di "far parola" di ciò che è oscuro e misterioso. Lo sa bene il pensiero orientale che pratica il silenzio per custodire l'enigma, mentre il pensiero occidentale è tutto volto a svelare l'enigma.

L'immagine che vorrei proporvi è quella di Gesù al Getsemani. Ci sarebbero molte cose da dire, ma fermiamoci sulla sua preghiera. "Abbà, Padre! Tutto è possibile a te, allontana da me questo calice! Però, non ciò che io voglio, ma ciò che tu vuoi" (Marco 14,36). A me sembra che, forse più ancora che il grido di delusione sulla croce, sia questa una preghiera che lascia il Padre avvolto nel suo silenzio: non ciò che voglio io, ma ciò che vuoi tu; io non vorrei quel calice, ma non so quel che tu vuoi, ritraggo i miei pensieri e i miei desideri di fronte al tuo volere, che non conosco. Gesù non va oltre, con le parole né col pensiero, si prepara ad andare incontro alla sua sorte, ma smette di chiedere e di chiedersi. Lasciando aperta la domanda a Dio lascia aperto anche il suo silenzio su Dio, non protesta, non grida, come Giobbe, piuttosto, come Mosè, tace e accoglie il mistero a cui sta andando incontro.

Dietrich Bonhoeffer, nel carcere di Tegel, nell'aprile 1944, scrive all'amico Bethge, in una delle lettere più teologicamente intense: "Giunto ai limiti, mi pare meglio tacere. E lasciare irrisolto l'irrisolvibile".

Credo che a questo sia urgente lavorare.

Silenzio e parola tra Sacra Scrittura e contemporaneità

Dio a te non sia un tranquillo silenzio

Piero Stefani (con Cabriella Caramore)

Camaldoli, 11 Agosto 2012

All'inizio del Salmo 83 si legge: «Dio a te non sia un tranquillo silenzio (*al-domi*), a te non sia il tacere (*al-techerash*), non essere silente (*al-tishqot*) o Dio». Vi è una triplice insistenza che rende incomprensibile il fatto che non ci sia risposta. Che il silenzio sia una forma di linguaggio polisemico⁽¹⁾ è ovvio. Il tacere contraddistingue la comunicazione più profonda e l'estraneità più atroce. Il silenzio è il presupposto indispensabile per l'ascolto: perché la parola altrui sia udita occorre porre freno alla propria; tuttavia il restar muti contraddistingue anche l'omissione della risposta e il rifiuto di comunicare. Dio parla e noi, per udirlo, dobbiamo tacere; tuttavia in quella che le comunità ebraiche e cristiane credono essere la sua parola si afferma anche che lui stesso tace oltre misura. Lo fa di fronte una sventura che ci colpisce, anche quando ciò avviene non perché si sia colpevoli, ma perché si sta dalla sua parte (Sal 83,3-4).

Certo si può anche sostenere che Dio resta silente a fronte delle richieste imprecatorie di violenza e di distruzione contenute in questo salmo: «Mio Dio, rendili come un vortice,/ come paglia che il vento disperde. / Come fuoco che incendia la macchia / e come fiamma che divampa sui monti, / così tu incalzali con la tua bufera / e sgomentali con il tuo uragano» (Sal 83, 14-16). Davanti a quei gridi che altro può fare Dio se non tacere? Rimane comunque il fatto che Dio tace non solo innanzi a questo tipo di richieste. Pure la domanda sollevata da chi è prostrato sul suo giaciglio si scontra, non di rado, con un muro di silenzio.

Vi è un'espressione ebraica che, rivolgendosi a Dio, si chiede: «Chi è come te tra i muti?»⁽²⁾. Si tratta di un commento biblico giocato su un'assonanza. Il suo punto di partenza è un'esclamazione di trionfo - «*mi kamokha ba'elim?* Chi è come te tra gli dèi?» (Es 15,11) - contenuta nel *Canto del mare*, l'inno di vittoria che celebra il passaggio del Mar Rosso. La lettura proposta dal midrash capovolge la presenza in assenza. Ora, perciò, il verso è reso in questo modo: «*mi kamokha be-'illemim?* Chi è come te fra i muti?». Per una lettura devota i «muti» sono gli dèi che hanno la bocca e non parlano (cfr. Sal 115,5); per un'interpretazione più radicale Dio eccelle sempre tanto nel suo salvare, quanto nel suo tacere.

Ci si può chiedere: il mutismo divino non appare già nel fatto stesso che la parola di Dio giunga a noi ormai solo in veste scritta? Forse la prima forma di silenzio di Dio è la Bibbia stessa. Dio non parla più, al suo posto vi è quanto si è soliti chiamare la Sacra Scrittura. Non udiamo più alcuna voce diretta; abbiamo soltanto il racconto scritto di quando il Signore parlava. In un certo senso si può, dunque, affermare che è la Bibbia stessa a costituire

il primo, insuperabile ammutolirsi della Parola. In un passo del libro dal titolo programmatico *Dio alla ricerca dell'uomo*, Abraham J. Heschel riporta una storia legata al Ba'al Shem (il fondatore del moderno chassidismo). In essa si parla di un musicista capace di proporre agli ascoltatori suoni meravigliosi. Udendoli la gente ne fu rapita e si mise a danzare estaticamente. Da quelle parti passò un sordo che, vedendoli agitarsi in quel modo, li prese per matti. Lo stolto però era lui. Se fosse stato saggio avrebbe intuito la loro gioia e il loro rapimento e si sarebbe unito alla danza. Partendo da questo episodio Heschel commenta: «Noi non *udiamo* la voce. Soltanto *vediamo* le parole nella Bibbia. Anche se siamo sordi possiamo vedere l'estasi delle parole». ⁽³⁾

L'affermazione è particolarmente vera se si guarda alla Torah d'Israele. Intesa come testo scritto, essa si identifica con il Pentateuco. Assunta nel suo significato più rigoroso, la parola rivelata coincide con la sua scrittura solo consonantica. In ebraico, come nelle altre lingue semitiche, le vocali sono un'aggiunta compiuta all'atto della lettura. Ogni sinagoga è contraddistinta dalla presenza di un'*aron ha-qodesh* («armadio santo»). In esso è contenuta una copia manoscritta del *Sefer Torah* («libro [rotolo] della Torah»). Il testo è puramente consonantico. L'amanuense, quindi, non vi aggiunge i segni che servono a indicare le vocali (di norma presenti nei testi a stampa). Se così si potesse dire, senza la voce umana che vi inserisce quel che non è presente, la Torah resterebbe ancor più muta di quanto non lo sia ogni altra pagina scritta.

Un testo consonantico può essere vocalizzato in più modi. Perciò, non di rado, anche nel caso della semplice pronuncia l'interpretazione gode di un notevole spazio. Anche per questo motivo, a un certo punto, grazie all'opera dei masoreti, si è deciso di fissare una lettura standard. Tuttavia nel farlo si era ben consapevoli di compiere delle scelte ermeneutiche. Lo dimostra, tra l'altro, la procedura nota come *qerè ketiv*. Il senso dell'espressione è, su per giù, il seguente: è scritto (*ketiv*) in questo modo, ma tu leggi (*qerè*) in quest'altro. La procedura compie, perciò, una correzione nella pronuncia, mentre il testo scritto resta immutato. In definitiva, l'interpretazione umana si incunea nello spazio reso libero dal silenzio di Dio e vi aggiunge una parola che, pur essendo altra rispetto allo scritto, ne individua il senso ritenuto più autentico. Quanto non è più dato di udire è la voce viva di Dio; perciò non resta che far parlare la sua parola ammutolitasi nella grafia.

Il culmine della rivelazione cristiana è da sempre identificato con i quattro vangeli, ma in quei testi la voce di Gesù si ammutolisce: da viva diventa

scritta. Il parlare di Gesù nella storia è perduto per sempre. Nessuno ode più la voce che sulla montagna insegnava con autorità (Mt 7,28-29) o che richiamava in vita la figlia di Giàiro (Mc 5,41) o che a Betania fece uscire Lazzaro dal sepolcro (Gv 11,43). Persino la lingua da lui adoperata è perduta; salvo nel caso di qualche minimo frammento aramaico (cfr. per es. «*Talità kum*» Mc 5,41; *Abbà*, Mc 14,36), essa non è più rintracciabile nei testi greci che riportano i suoi detti. D'altra parte proprio questa distanza appare necessaria. Una ipotetica reliquia vocale fissata attraverso un supporto tecnico consegnerebbe quella voce a una dimensione impropria, a un tempo troppo realistica e troppo fantasmatica. All'interno del tempo storico, la voce di Gesù, i suoi occhi, il suo sorriso, le sue lacrime, la sua gestualità, il suo camminare sono perduti per sempre. Siamo noi che dobbiamo dar loro la nostra voce, farli uscire dal silenzio. O forse, con ancor maggiore difficoltà, dovremmo essere noi a desiderare di incontrarli di nuovo in qualche modo nell'*eschaton*.

Dio non parla più, o almeno non lo fa più nel modo in cui si dichiara che abbia parlato un tempo. Quest'ardita affermazione è sanzionata nel modo più ufficiale dall'atto di stabilire un canone di libri rivelati. Secondo il Concilio Vaticano II: «non è da aspettarsi alcuna altra rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa del Signore Nostro Gesù Cristo (cfr. 1Tm 6,14 e Tt 2,13)» (*Dei Verbum*, n. 4). Proprio perché non c'è altro da attendere, la voce della rivelazione scritta, per continuare a parlare, necessita dell'interpretazione. A motivo di questo scompenso originario, si è giustamente affermato che l'atto di leggere e interpretare la parola rivelata deve essere compiuto in virtù dello stesso Spirito mediante il quale è stata scritta (cfr. *Dei Verbum*, n. 12). Ciò, lungi dal negarlo, addirittura presuppone che un tipo di comunicazione si sia definitivamente concluso. Occorre far parlare quanto, lasciato a se stesso, risulta muto proprio perché conchiuso. L'avventura «infinita» dell'interpretazione si dischiude di fronte al silenzio di una parola non più risonante. Ci è stato trasmesso il racconto di come Dio un tempo parlò ad Abramo, Mosè, Elia, Isaia, Geremia, ma non ci è dato dialogare con lui nel modo in cui ci sono narrati questi antichi colloqui. Ci sono stati tramandati i detti di Gesù, ma non ci è dato, come Maria, la sorella di Marta, di sederci ai suoi piedi per ascoltarne l'insegnamento scegliendo così la parte migliore (Lc 10,38-42).

La Scrittura ci dice che, in epoche lontane, di fronte alla voce di Dio che la interpellava, la creatura poteva rispondergli evidenziando i limiti della condizione umana. Non solo la propria fragilità carnale era dicibile *coram Deo*,

ma addirittura era essa a innervare il colloquio. Il più ampio dialogo contenuto nella Bibbia è collegato alla chiamata di Mosè (Es 3-4). In quei passi è pienamente attestata la scelta di porre il proprio limite di fronte a Dio: «Perdona, Signore, io non sono un buon parlatore [...] sono impacciato di bocca e di lingua». Il Signore replicò: «chi ha dato la bocca all'uomo e chi lo rende muto o sordo, veggente o cieco?» (Es 4,10-11). L'impaccio nella parola, la lingua pesante viene posta al centro del dialogo tra il Signore e Mosè. La difficoltà di parlare schiude alla parola. Ma perché ciò avvenga occorre che l'atto di porre davanti a Dio la propria debolezza creaturale susciti una risposta da parte del Signore.

Un andamento non dissimile da quello palesatosi nella chiamata di Mosè si ha nella vocazione di Geremia: anche qui il Signore parla e la creatura umana gli contrappone la propria incapacità di comunicare; tuttavia appunto questa difficoltà si trasforma in occasione di colloquio: «Prima di formarti nel grembo materno, ti ho conosciuto, prima che tu uscissi alla luce ti ho consacrato: ti ho stabilito profeta delle genti». Risposi: «Ahimè, Signore Dio! Ecco, io non so parlare, perché sono giovane». Ma il Signore mi disse: «Non dire: 'sono giovane!'. Tu andrai a tutti coloro a cui ti manderò» (Ger 1,5-7). Per noi tutto ciò è tramontato. Con il sigillo posto alla rivelazione scritta, cessa la possibilità di trovarsi a dialogare con Dio a partire dalle proprie fragilità. Avvertiamo perciò prossimo il grido che chiede a Dio di uscire dal proprio mutismo. Nessuno tra noi può persino immaginare, non dico di parlare, ma neppure di narrare che qualcuno abbia dialogato con Dio (non con la Madonna) al modo che fu di Mosè o Geremia.⁽⁴⁾ Quanto ci è dato è di trasmettere la traccia scritta contenuta in questi racconti e cercare di farla ancora parlare. Certo tutto ciò si situa nella sfera del racconto, non in quella di una «teologia dell'ispirazione». Tuttavia le due prospettive, la narrativa e la teologica, hanno, pur nella diversità irriducibile dei linguaggi, concordano nel fatto che Dio, per comunicare, parla la lingua degli uomini non quella degli angeli (cfr. 1Cor 13,1).

Qui a Camaldoli è impossibile non citare Gregorio Magno in segno di affettuosa, grata memoria di Benedetto Calati. «Impara a conoscere il cuore di Dio mediante la parola di Dio (*disce cor Dei in verbis Dei*)» affermava Gregorio. L'accondiscendenza del cuore di Dio si trova nel fatto che nella Scrittura egli parla la lingua degli uomini: «le parole di Dio, infatti, espresse con lingue umane, si sono fatte simili al linguaggio degli uomini; come già il Verbo dell'eterno Padre, avendo assunto le debolezze dell'umana natura, si fece simile agli uomini» (*Dei Verbum*, n. 13). Questo abbassamento

costituisce il presupposto teologico di un problema ermeneutico decisivo: la Scrittura è parola di Dio perché parla la lingua degli uomini, ma proprio per questo essa è legata ai tempi, ai momenti e alle culture, così come lo è la persona stessa di Gesù. Molte delle sue espressioni ci suonano perciò lontane; la distanza culturale che le contraddistingue rischia di renderle silenziose. Solo lo studio può riconsegnarle, in parte, alla comprensibilità. Per la medesima ragione gli agiografi, secondo i dettami conciliari, vanno considerati tanto come ispirati da Dio quanto come veri autori: «Per la composizione dei Libri sacri, Dio scelse e si servì di uomini nel possesso delle loro facoltà e capacità, affinché, agendo Egli in essi e per loro mezzo, scrivessero come veri autori tutte e soltanto quelle cose che Egli voleva che fossero scritte» (*Dei Verbum*, n. 11). Le tendenze fondamentalistiche che intendono (sulla scorta del passo di Geremia 1,9), l'ispirazione come l'atto con cui Dio pone le parole una ad una in bocca agli autori, non colgono né il passaggio discriminante affidato all'interpretazione, né il profondo senso teologico rappresentato dall'abbassamento di Dio. In questo senso la parola biblica non va considerata, come vuole qualcuno, pura attestazione della fede dello scrittore sacro posto davanti all'evento della rivelazione. Essa, infatti, deve essere intesa anche attraverso la metafora dell'abbassamento di Dio.

Gregorio Magno, proprio nel passo in cui evoca il simbolo del cuore, paragona la Scrittura a una lettera vergata da Dio e destinata alle creature umane.⁽⁵⁾ Ricorrere a una similitudine di tal fatta dovrebbe comportare il non tirarsi indietro neppure dall'esito estremo di vedere la missiva rispedita al mittente. Vale a dire, occorre accettare che la Parola sia consegnata per questo aspetto al silenzio della non risonanza; in tal caso, almeno per quanto concerne la sua origine divina, essa rimane silente. Anche in ciò vi è un mistero di umiltà da parte di Dio. L'esistenza di una distanza, componente intrinseca all'immagine della lettera, è quanto consente *a parte hominis* di operare un accoglimento o un rifiuto. Se Dio si manifestasse in modo prorompente, Egli si imporrebbe con la forza del suo semplice esserci. Sarebbe il contrario dell'atto di umiliarsi.

In ebraico uno stesso verbo, *galah*, dice tanto l'atto di rivelare quanto quello di andare in esilio (*golah*, *galut*). L'ambivalenza è eloquente. La presenza-assenza di Dio nella Scrittura costituisce la Parola come un tipo di verità che rinuncia alla forza dell'imposizione. Essa lascia sempre spazio alla libertà. È nella fede, e solo in essa, che la Bibbia è indubitabilmente parola di Dio. Fuori dall'orizzonte del credere la Scrittura è parola umana sapiente

o arcaica, amorosa o violenta, misericordiosa o crudele, bella o aspra, piatta o risonante. In effetti la Scrittura è anche tutto ciò. Non è empio leggerla come una raccolta di testi in cui si colgono uomini che parlano di Dio e non già Dio che parla agli esseri umani. Nella fede essa ci attesta invece che sono esistite creature umane che hanno ascoltato la voce di Dio. Ancor di più, hanno dialogato con Dio a partire dalla loro fragilità e lo hanno fatto proprio perché il Signore ha assunto la lingua degli uomini. Per la fede cristiana ciò è vero al punto da far propria un'esistenza che ha condiviso tutta la fragilità creaturale fino alla morte e alla morte di croce (Fil 2,8). Ma qui lo svuotamento (*kenosis*) non si è rivelato, forse, tanto serio e autentico da porsi al di sotto della parola stessa? Solo «dopo» Gesù Cristo riceverà un nome che è al di sopra di ogni altro (Fil 2,9-10).

Sorge un interrogativo pesante: la parola antica cosa sa dire quando «carne e sangue» sono avviliti al punto da perdere la loro dignità creaturale? Cosa ci comunica allorché la debolezza umana sprofonda al di sotto della parola? Sono molte le situazioni in cui la violenza interumana priva la vittima del linguaggio verbale. Primo Levi ricorda che a Mauthausen il nerbo di gomma impiegato sul corpo dei prigionieri era denominato «*der Dolmetscher*, l'interprete». ⁽⁶⁾ Qualifica che, da un lato, evoca, con straordinaria efficacia, l'esproprio della parola a opera della violenza fisica, mentre, dall'altro, testimonia l'ultimo guizzo di una lingua ancora capace di trovare un termine pregnante per indicare la funzione assunta da quell'oggetto. Il linguaggio della violenza, in ogni caso, costituisce l'insidia massima tanto per la parola quanto per il silenzio. La violenza consegna la parola all'urlo o al mutismo, mentre nega ogni risonanza al silenzio. Essa priva la vittima non solo della parola, ma anche di una silenziosa capacità di ascolto. Qui ne va dell'umanità della persona.

«Lekhà dumiyàh tehillah Elohim be-Zion» (Sal 65,2) «Per te il silenzio è lode, Dio in Sion». Al di là di ogni rigoroso senso esegetico, vorremmo accostare questo versetto al celebre detto di Ireneo di Lione «Gloria Dei vivens homo» ⁽⁷⁾. La lode di Dio è la creatura umana riconsegnata alla dignità del silenzio tranquillo e profondo. Quello della pace che ha posto fine alla violenza. Quello che va al di là delle stesse appartenenze religione. Padre Bruno Hussar volle simboleggiare proprio tutto ciò quando nel villaggio di Nevè Shalom – Wahat al-Salam decise di erigere non già un edificio triangolare rivolto a ebrei, cristiani e musulmani, bensì una costruzione circolare («Bet Dumia, Bet as-Sakina», «Casa del silenzio») in cui a tutti sia dato di stare in raccoglimento. Si tratta del silenzio quieto di cui parla il Salmo 131,1-2:

Signore non si innalzi il mio cuore, né si elevino i miei occhi.
 Non andai verso cose grandi o meraviglie maggiori di me
 Anzi, ho depotenziato e reso tranquillo e silente il mio respiro vitale (*nafsh*)
 Come uno svezzato (*gamùl*) in braccio (alla lettera “sopra” ‘a/) a sua madre,
 così è il mio respiro vitale in (alla lettera “sopra” ‘a/) me.

Il termine chiave è *gamùl*. Riferirsi allo svezzato colloca, infatti, il rapporto al di fuori della dimensione del bisogno. Non è più il neonato che riceve il latte: è il bimbo che si poggia tranquillo e sicuro sul grembo di colei che gli ha dato vita. Nel suo senso proprio, qui ci riferisce allo slancio tumultuoso e desiderante della forza vitale (*nefesh*) che trova quiete. È un sabato laico e universale che dovrebbe essere garantito a ogni essere umano. Si potrebbe sostenere che esso faccia parte del diritto alla libertà. Senza di esso, infatti, la schiavitù della necessità domina incontrastata. A ognuno dovrebbe essere concesso di vivere una dimensione sottratta, sia pure per un tempo limitato, alla logica del bisogno. Ciascuno dovrebbe sperimentare di essere Maria e non Marta raccogliendosi ai piedi della propria interiorità profonda. Tommaso d'Aquino definì il sabato «quies cordis in Deum». ⁽⁸⁾ È un modo conveniente di farlo per chi ebreo non è. Si potrebbe trascrivere l'espressione anche in maniera laica: occorre aspirare e auspicare che ogni persona esperimenti, sia pure «a ora incerta», una «quies cordis in hominem» e ascolti in se stessa la *dumiyàh* dello svezzato. In un suo discorso relativo al tema dell'eucaristia e della città, don Giuseppe Dossetti ebbe occasione di riferirsi alla dottrina cinese preconfuciana del *Wu-wei*, il non agire. L'inazione non dovrebbe però essere intesa semplicemente come passività: al contrario, essa è una condizione per ricevere il *Te*, la forza vitale. Essa perciò «non sembra irrecuperabile al cristianesimo»; infatti «il lattante che è portatore ideale del *Te* [della forza vitale] è proprio irrimediabilmente estraneo al fanciullo slattato sul seno della madre del salmo 131/130?». ⁽⁹⁾ La domanda è retorica; tuttavia quando si è adulti è lo svezzato che ha la capacità di custodire in sé il lattante e non viceversa.

- ⁽¹⁾ M. Picard, *Il mondo del silenzio*, Servitium, Sotto il Monte (BG) 2007; M. Bellet, *L'assassinio della parola*, Servitium, Sotto il Monte (BG) 2009.
- ⁽²⁾ L'espressione è diventata abbastanza nota grazie a: Cattedra dei non credenti, *Chi è come te fra i muti? L'uomo di fronte al silenzio di Dio*. Lezioni promosse e coordinate da Carlo Maria Martini, Garzanti, Milano 1993. Il titolo è, a sua volta, esplicitamente derivato da: A. Neher, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 219-220.
- ⁽³⁾ Abraham J. Heschel, *Dio alla ricerca dell'uomo*, Borla, Roma 1983, p. 272.
- ⁽⁴⁾ La stessa chiamata di Paolo nel modo da lui stesso riferito, per quanto ispirata a quella di Geremia, è priva sia di forma dialogica, sia della volontà di presentare davanti al Signore la propria «carne e sangue» (cf. Gal 1,15-17).
- ⁽⁵⁾ Gregorio Magno, *Ep.* IV, 31: PL 77,706.
- ⁽⁶⁾ Levi si rifà al libro di H. Marsalek, *Mauthausen*, La Pietra, Milano 1977, cfr. P. Levi, *I sommersi e i salvati*, in *Opere*, vol II, a cura di M. Belpoliti, Einaudi, Torino 1997, p. 1062
- ⁽⁷⁾ Ireneo di Lione, *Adversus Haereses*, IV, 20,7: Sch 100/2, 648-649).
- ⁽⁸⁾ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica* I^a-II^{ae}, q.100, a.5.
- ⁽⁹⁾ G. Dossetti, *Eucaristia e città, Ave*, Roma 1997, 55.

Conversazione sul Vaticano II

Alberto Melloni

Bagno di Romagna, 26 Giugno 2012

All'inizio degli anni Settanta, un giornalista francese intervistò il presidente della Repubblica popolare cinese Mao Tse-tung, e gli domandò quel era il suo giudizio sulla Rivoluzione francese del 1789; il presidente Mao, con grande saggezza, disse: «È ancora un po' presto per darne un giudizio definitivo». Qualcosa del genere, credo, lo si potrebbe dire del Vaticano II, trattandosi di un concilio che ha una strana storia, perché da una parte fu preceduto da grande aspettativa, dall'altra è giunto del tutto inatteso.

C'è una famosa enciclopedia cattolica francese, intitolata *Catholicisme*, che nel 1909 alla voce "Concilio" reca il seguente passo: «di concili nella Chiesa non ce ne saranno più». A ben guardare, il Vaticano I nel 1868-70 aveva riconosciuto e consolidato i carismi dell'infallibilità e del primato; dunque non ci sarebbe stato più bisogno di muovere un'immensa e costosissima macchina organizzativa, che - è il caso di dire - da Costantino in avanti aveva caratterizzato l'agenda cattolica. Da questo punto di vista il Vaticano II arriva non solo come una smentita di quell'articolo di *Catholicisme*, ma si profila anche come una sconfitta rispetto a ciò che stava dietro un tal assunto: vale a dire, una lettura massimalista del Vaticano I. Si può infatti affermare che il Vaticano II è intervenuto, per quello che poi è effettivamente stato, a rompere un'idea che si era consolidata nel cattolicesimo romano dalla Rivoluzione francese - su cui richiamo il suddetto giudizio del presidente Mao - in poi, cioè che il vero compito della Chiesa fosse quello di pronunciare delle condanne. In tal merito, per esempio, nel 1909 il vescovo di Cremona mons. Bonomelli scrisse un'accorata lettera a Pio X per protestare contro la prassi di emanar condanne, criterio attraverso cui, tra l'altro, si andavano depauperando gli stessi seminari. Ciononostante, Pio XII nel 1941-42 immagina di fare un concilio ecumenico, seguendo il consiglio di chi lo invita ad una sessione che ricapitoli tutte le condanne dell'Otto-Novecento: il liberalismo, il socialismo e il comunismo, il calvinismo, la libertà di stampa, il romanticismo, l'egualitarismo e via discorrendo. Di quelle intenzioni resterà solo il decreto sul comunismo, che si tradurrà nella famosa scomunica del 1949.

Al tempo stesso, però, il Vaticano II rappresenta anche il coronamento di una grande distanza, di una grande attesa di concilio presente nella Chiesa cattolica; anzi, nel cristianesimo. È forse un punto di vista per molti sorprendente, derivante pure dal fatto che per qualcuno il Vaticano I non era mai stato chiuso, semmai interrotto a causa della guerra franco-prussiana, non essendovi poi state le condizioni per riaprirne una sessione conclu-

siva. Pertanto, una condizione di sospensione, che tra l'altro sembrò essere superata dal 1925 con l'avvicinamento di Pio XI al Concordato.

Tuttavia, è guardando al resto del Cattolicesimo che si può notare meglio come fosse rimasta viva l'attesa del concilio. Per darvi un'idea, nel 1917 a Mosca passò l'idea di svolgere un grande concilio con l'obiettivo di superare la grave crisi che dal 1905 stava attanagliando la Chiesa russa; che poi tale concilio lo si sia realizzato un mese prima della rivoluzione bolscevica, fu scelta che più sbagliata non sarebbe stata possibile. Altro caso di attesa conciliare fu quello di Costantinopoli nel 1921, al fine di un ritorno all'unità della Chiesa.

Tornando a Roma, chi il concilio di sicuro non se lo aspettava, erano quei cardinali che il 28 ottobre 1958 elessero papa Giovanni XXIII, ritenendolo un uomo molto anziano, di 77 anni – che solo oggi possono sembrare non molti –, il quale avrebbe garantito un pontificato di transizione; in altre parole, dopo un papato lungo si sceglie un cardinale dalla prospettiva di vita breve, prefigurando nel frattempo i nuovi orizzonti della Chiesa.

Da questo punto di vista papa Giovanni è di parola: muore nel '63, neanche toccando il quinto anno di pontificato; quindi un regno brevissimo. L'intenzione di un papato di transizione corrisponderà addirittura ad un papa di super-transizione, ma in senso diverso dalle aspettative, visto che Giovanni XXIII cento giorni dopo la sua elezione annuncerà tre cose: una riforma del codice di diritto canonico, un sinodo per la diocesi di Roma e un concilio generale per la Chiesa universale a cui invitare, afferma lui, «anche le altre chiese perché partecipino con noi a questo convito di grazia».

Papa Giovanni fa questo annuncio dalla Basilica di San Paolo fuori le mura il 25 gennaio 1959, alla fine della settimana di preghiera dei cristiani. In sagrestia erano 17 cardinali. Papa Giovanni, che è un uomo con un suo senso di ironia, non mancherà di ricordare negli anni successivi il religioso silenzio con cui venne accolto tale annuncio da quei cardinali presenti: rimasero letteralmente a bocca aperta, aspettandosi di tutto tranne quelle parole. Beninteso, la Curia romana – dotata di infinita saggezza e anche di altre virtù – non si scompose più di tanto, dal momento che, in fondo, annunciando un concilio non è che il papa si fosse ringiovanito. Pertanto, bastava prendere le cose con un po' di calma e tale imprevisto si sarebbe risolto. Tanto più se si pensa che Giovanni XXIII, pochi mesi dopo l'annuncio, prenderà la decisione di affidare la preparazione del concilio ai

capi dicastero della comunità romana e ai prefetti delle congregazioni della curia; non dico che fosse come eleggere Dracula presidente dell'AVIS, però poco ci mancava, nel senso che non si trattava di persone da cui aspettarsi un concilio rinnovatore; anzi, il loro intento diventerà – con la copertura ancora millimetrica del segreto pontificio – quello di preparare quel tipo di concilio che Pio XII non era riuscito a realizzare e di cui sopra si è detto. Da qui le conseguenze: a parte la Commissione sulla liturgia, che è figlia del movimento liturgico e che predisporrà quella grande riforma della liturgia di cui siamo tutti quanti beneficiari, si pensa ad un concilio che enciclopedizzi le condanne, che regoli i conti, che faccia fuori questo o quel teologo, che crei le basi dottrinali per colpire e sanzionare questa o quella corrente teologica del Novecento.

L'effetto paradossale è che una tal preparazione del concilio si scontrava con le dichiarazioni pubbliche del papa, il quale stava nel frattempo definendo il concilio come una nuova Pentecoste, espressione che non lascia certo intendere un riferimento di condanna. Inoltre, il papa afferma che il concilio sarà un nuovo incontro col volto di Cristo, altra espressione eccentrica rispetto ai preparativi; ed anzi, associa al concilio un termine che diventerà paradigmatico, parlando di "aggiornamento". Apparentemente senza battere ciglio, papa Giovanni accetta questa discrasia tra le sue affermazioni e quel che egli sa della preparazione del Vaticano II; non interviene in nessun modo – che sarebbe stato facilissimo – per far presente un suo diverso intendimento; non fa assolutamente nulla, tranne che proteggere in maniera molto fumosa la libertà dei vescovi. All'idea che i vescovi avrebbero potuto aiutare il concilio tramite risposte ad un questionario, che poi le commissioni di cui sopra avrebbero controllato, papa Giovanni oppone l'esigenza che ai vescovi si debba domandare semmai di esprimere liberamente i loro desideri, i loro "vota" per il concilio. E ai vescovi verrà inviata una lettera in ottemperanza a queste volontà del papa.

Vista la possibilità odierna di consultare tutte le carte del concilio, sappiamo che molti vescovi rimasero sbalorditi dalla richiesta, perché dalla riforma gregoriana in avanti non era mai capitato che il papa avesse domandato loro l'esercizio del pensiero; cosa, naturalmente, che pose il vescovo qualsiasi in imbarazzo, soggetto com'era al potere gigantesco che su di lui la Curia esercitava (ad esempio, per poter tenere il Santissimo nella cappella del suo appartamento un vescovo doveva domandare il

permesso alla Congregazione dei riti). Altri vescovi, invece, si rivelano abbastanza inadeguati al compito dato loro dal pontefice, fino a dividersi, per dire, sul contrasto che esiste tra l'uso della bicicletta con la canna e l'attività dell'abito talare. Vi sono, infine, vescovi coraggiosi, come l'arcivescovo di Durban, un attivista nella lotta contro l'*apartheid*, che prende posizione contro le logiche operative della commissione centrale vaticana.

Tornando a Giovanni XXIII, a parte questa protezione delle libertà dei vescovi, non registriamo alcun suo intervento, diremmo oggi, di direzione politica del concilio, tranne che per alcune cose.

All'inizio del '62 gli vengono presentate due encicliche da firmare. Una è intitolata *De Paolo apostolo*, riguardante il centenario della conversione di san Paolo; il papa non la firma, apponendovi a biro che in materia di misericordia il papa non accetta correzioni da nessuno – sottolineato “nessuno” –, firmato “Giovanni”; si badi che in tale enciclica si affermava, riassumendo in due parole, che se il papa provasse lui stesso misericordia, questo poteva significare che nella Chiesa fosse finita la disciplina, con conseguenze negative sull'indirizzo da far tenere soprattutto a teologi, seminaristi e religiosi.

Gliene fu sottoposta un'altra sul latino, intitolata *Veterum sapientia*, con la quale si tentava di opporsi ad uno dei punti salienti – non il principale – della riforma liturgica relativo alla lingua liturgica. Il papa firma questa enciclica facendo, se si può dire, uno scherzo da prete agli estensori: poiché nel cap. 1 è scritto che il latino è la lingua della chiesa, Giovanni XXIII lo conferma, facendo presente che però in quel capitolo occorrerà affermare che sì il latino, ma pure il greco, il russo, l'armeno, lo slavo antico e il bulgaro sono lingua della chiesa. Si sarà capito che era un modo per invitare a “cambiare”, dal momento che il latino è la lingua degli studi (allora insegnata nei seminari), ma non la lingua della chiesa, rappresentata semmai dalla preghiera. Questo, dunque, il modo di procedere del papa.

Quando nell'estate del 1962 egli finalmente decide che il concilio si aprirà l'11 ottobre – festa della Divinità di Maria –, la curia romana invia ai vescovi i primi sette commenti; una gragnola di schemi a cui rispondere, montagne di documenti, che creeranno un impasse procedurale senza precedenti, con i vescovi che tra l'altro non capiscono come comportarsi. Il papa non pone osservazioni, riservandosi di parlare l'11 ottobre, giorno dell'apertura dei lavori conciliari, con un discorso, la *Gaudet Mater Ecclesia*,

in cui troviamo alcune affermazioni di straordinaria importanza. Si pensi anzitutto al rilievo delle parole d'apertura «Gaudet mater ecclesia», perché dalla rivoluzione francese in qua, o forse addirittura da Lutero in qua, la Chiesa non aveva più provato *gioia*; piuttosto, le espressioni che le si affiancavano erano del tipo «trafacta, et derelicta». Il concilio si dispone a questo atteggiamento della gioia; la sera, in quel famoso discorso che qualcuno ricorderà come “la carezza dei bambini”, Giovanni XXIII dirà «noi oggi viviamo una grande giornata di pace»; un'affermazione strana per un papa, che era stata usata anni e anni prima con riferimento alla fine della seconda guerra mondiale, ma che Giovanni XXIII riserva alla pace della Chiesa, quella pace di cui il concilio voleva essere portatore.

Quel discorso del papa contiene altri aspetti rilevanti. Egli dice, ad esempio, che la Chiesa deve usare la medicina della misericordia anziché le armi della severità, il che mette in uno stato di disoccupazione un numero piuttosto nutrito di ‘armaioli’ della Chiesa. Dice inoltre il concilio deve occuparsi non della sostanza della dottrina, che rimane identica – tutti si aspettano che il papa metta in contrapposizione tomisticamente la sostanza con gli accidenti –, ma del linguaggio, della forma con cui la verità viene annunciata. Dice infine cosa dovrà essere il concilio, parlando di “balzo innanzi” nella comprensione del Vangelo per un magistero che abbia un carattere prevalentemente pastorale.

A questo punto, non è difficile comprendere cosa sta sotto al luogo comune secondo cui papa Giovanni è il ‘papa buono’; certamente buono, ma che diceva cose molto sofisticate con un linguaggio talmente semplice che, com'è scritto nel Vangelo, risulta spesso incomprensibile ai dotti e ai colti.

Cosa voleva dire “un balzo innanzi”? Non ci si faccia sviare dalle contrapposizioni come quella sul Vaticano II e la continuità, il Vaticano II e la discontinuità. Si tratta di false piste, anzi di un uncinetto ideologico, dal momento che non hanno fondamento storico. Come si fa a stabilire quanta continuità o quanta discontinuità siano presenti! Occorre semmai chiedersi *dove c'è la continuità* e *dove c'è la discontinuità*. È chiaro che nella confessione della fede cristiana occorre distinguere sostanza e linguaggio, in funzione della diversa comprensione che si può avere della sostanza medesima.

Questo differenzia la verità cristiana da quella coranica, per la quale invece la sostanza è il linguaggio, la sostanza è la parola, la verità è il suono

della parola. Si può tradurre il Corano? No. Puoi tradurlo per capirlo, ma se lo vuoi sentire, devi enunciarlo nella lingua in cui è scritto; devi cantartelo dentro. Il cristianesimo invece compie un altro percorso; secondo Giovanni XXIII non esiste comunicazione che non passi da qualche cosa. Anche la vita si muove nella paradossale condizione di essere cosa talmente difficile da poter risultare facile, o il suo contrario. Ancora: pur non avendo nessuno di noi rapporti personali diretti con Gesù di Nazareth, in molti siamo convinti che il Nazareno sia una delle persone con cui viviamo la più profonda delle vicinanze; perché il suo 'entrare a far parte' è declinato in base ad aspetti di comunicazione linguistica.

Pertanto, il "balzo innanzi" a cui papa Giovanni invita, è esattamente l'idea che occorra uscire dall'immobilità per entrare in una dimensione nuova. Beninteso, non per stabilire una sorta di concordato con la modernità, per andare al passo dei *Beatles*! Questo straordinario "balzo innanzi" servirà a capire qualcosa in più del Vangelo, a comprendere quella dimensione che Giovanni XXIII chiama Pastorale.

Anche a quest'altezza credo utile una precisazione, in merito al luogo comune intorno all'opposizione concilio dogmatico / concilio pastorale. Per i lefebvriani il Vaticano II è stato un concilio pastorale, attraverso posizioni così semplificabili: sono presenti dei dogmi nuovi nel Vaticano II? No. Vi sono delle norme condannate? No. Allora il Vaticano II possiamo anche non considerarlo, non essendo vincolante. In realtà, va detto che la dimensione "pastorale" non reca meno verità di un "dogma"; al contrario, significa qualcosa che contiene *più* verità di un dogma, esprimendo un modo di intendere la verità coerente con la verità stessa. E la verità cristiana è la verità che salva, altrimenti non si tratterebbe di una verità cristiana. In altre parole: esistono tante verità, da quelle biologiche a quelle della moda, rispetto a cui la verità cristiana possiede la caratteristica di essere salvifica. Per papa Giovanni questo si chiama *pastorale*.

Entro siffatti scenari s'inaugurò il concilio Vaticano II. Non è difficile comprendere che da tali premesse conseguirono convinzioni sul Vaticano II talora grottesche, ma così ripetute a tutti da sembrare vere; una delle più gravi fu quella di convincersi che il concilio fosse una stampante. O meglio, una stampante attaccata alla tradizione, collegata al pontefice, al Cielo stesso! Si vuol capire cosa sia stato il Vaticano II? Basta leggerne i documenti.

Naturalmente non è così, poiché il senso più profondo del concilio oltre-

passa quelle carte. Inoltre, pur contando pagine di alto rilievo, tali documenti sono noiosissimi; anzi, se non li si prendesse a piccole dosi, ci sarebbe il rischio di detestare il Vaticano II. Tra le cose ‘strepitose’ traibili da quelle documentazioni, ci limitiamo a citarne una dalla *Lumen gentium*, 8, che non si finirà mai di comprendere: «Così come Gesù ha compiuto la salvezza nella povertà e nell’oppressione, così la Chiesa». Cosa significa che la “sola via” della Chiesa verso la salvezza coincide con “la via della povertà e nella oppressione che ha conosciuto Gesù”? Se ne vede qualche traccia nella Chiesa di oggi? Per la verità, nessuna.

Pertanto, in primo luogo occorre cercare di leggere il concilio superando la noia, la vetustà di qualche formulazione o l’ordine dei documenti, da cui ci si fermerebbe a questioni inutili come il chiedersi «prima la *Dei verbum* o prima la *Lumen gentium*?». In secondo luogo, va ribadito che il Vaticano II non fu una ‘stampante’ di documenti. Il 50° anniversario dell’apertura del concilio speriamo sia occasione per chiarire simili punti, attraverso cui, con l’occhio dello storico, acquisiremo che il concilio è stato anche un evento, non solo un insieme di documenti, a loro volta comprensibili solo alla luce di quanto accadde. È questo un fattore imprescindibile per riflettere sia su cosa il Vaticano II è stato che su quali scenari futuri della Chiesa si apriranno, considerando quanto ancora oggi il Vaticano II si ponga al centro della discussione ecclesiastica, portando con sé tensioni p. es. sull’identificazione del concilio con un’attività di rottura o di riforma.

In questa prospettiva, la soddisfazione dello storico è data dal fatto che riflettere, scrivere e raccontare la storia del Vaticano II rappresentano un modo per favorirne la comprensione, aiutando a cogliere il senso profondo entro i documenti di cosa significhi quel “balzo innanzi” che forse non avremo ancora finito di fare. In pratica, significa affrancarsi da una idea che papa Giovanni XXIII – anche in tal caso con espressione magistrale – ha chiamato “della chiesa museo”: vale a dire, l’idea che la chiesa sia una specie di museo nel quale stanno appese dottrine e formule, tutte di una bellezza sconfinata, sulle quali si possa passare la vita a indagare, ma che rimangono inerti, che sono morte. L’attenzione verso queste cose farà senz’altro crescere coloro tra noi che ne vogliono intendere la ‘grammatica’, senza però tangere generalmente la nostra viva quotidianità. Ecco allora che la Chiesa non può ridursi ad essere un museo, come è stata per molto tempo, né tantomeno può proporsi, che spesso accade, quale ‘autovelox della morale’, piazzato dietro a una curva per cogliere in fallo il malcapitato ed inviare la multa a casa. La chiesa, dice Giovanni XXIII, deve essere una

“fontana del villaggio”, una fontana che ha qualche cosa da dire e da offrire, influenzando e fornendo un senso alla vita delle persone; naturalmente, non secondo uno psicologismo sentimentaloide, ma neppure senza superficialità di sorta, quasi si trattasse di una questione di tresca intellettuale.

In tutto questo è indicativo notare come chi abbia vissuto il concilio questa esperienza l’avesse bene in mente. Quando fu terminata sotto la direzione di Giuseppe Alberigo la *Storia del concilio Vaticano II*, portammo il primo volume a papa Giovanni Paolo II; non avremmo mai immaginato le dure accuse che di lì a pochi giorni avrebbe avanzato «L’Osservatore romano». E così sarebbe stato per i volumi dal secondo al quarto. Quando infine, nel 1985, il papa ci ricevette in biblioteca per il quinto ed ultimo, fummo rincuorati, incoraggiandoci egli a non preoccuparsi troppo per la posizione de «L’Osservatore romano» (sarebbe poi uscita la recensione su «Civiltà cattolica» di cui tutti sappiamo). Per il papa quella *Storia* costituiva uno strumento rilevante, soprattutto per il fatto che i vescovi da lui nominati non sapevano cosa fosse stato nei documenti il concilio. Ed aggiunse: «Quando siamo entrati in concilio, siamo entrati con una testa e con una mitria, quando siamo usciti era uguale solo la mitria». Dunque, il Vaticano II letto come grande esperienza di conversione per il vescovato, che è diventata una conversione del clero e dei fedeli tutti.



VETVS ICHNOGRAPHIA. EREMI. CAMALDVLENSIS

BIBLIOGRAFIA

VITA DI S. ROMUALDO E CAMALDOLI

- Atlante storico-geografico camaldolese (sec.X-XX) Ed. Camaldoli 1963
- Atti del convegno di studi nel IX centenario della morte di S. Pier Damiani, Faenza 1975
- Atti del convegno internazionale interreligioso religioni e ambiente, Edizioni Camaldolesi, 1995
- Benericetti R., Componenti cronologiche e topografiche delle carte di Ravenna per una vita di S. Romualdo, in "Studi Romagnoli" 2008
- Barban A., Nobilissima Visione. Contemplazione, profezia e libertà, in "Nobilissima Visione" Ravenna Festival 2012, pp. 37-38
- Boatti G., Sulle strade del silenzio. Viaggio per monasteri d'Italia, Laterza 2012
- Cacciamani G., L'antica foresta di Camaldoli, Ed Camaldoli, 1995
- Dolcini C., Linee di storia monastica nell'Appennino romagnolo (sec.XI-XIII), in "Studi Romagnoli", XXVII, 1976
- Domini D., Nella Ravenna dell'anno mille. San Romualdo e l'Imperatore, in "Nobilissima Visione", cit., pp. 61-65
- Ferrè G. (a cura di), Camaldoli: mille di questi anni, in "Jesus", Dicembre 2011
- Fornaciari R., Romualdo di Ravenna e la spiritualità camaldolese, in "Nobilissima Visione", cit., pp. 39-45
- Frigerio S., In ascolto di Dio e dell'uomo: il rapporto con la foresta nella spiritualità camaldolese, in "Nobilissima Visione", cit., pp. 47-55
- Giovanni da Lodi, Vita Petri Damiani, a cura di R. Cicala e V. Rossi, Roma 1993
- Pier Damiani, Vita Beati Romualdi, a cura di G. Tabacco, Roma 1957
- Piroci Branciaroli A., Camaldoli. Il monastero, l'Eremo e la Foresta, Edimont, Città di Castello, 2003
- Tabacco G., Romualdo di Ravenna e gli inizi dell'eremitismo camaldolese, in "L'eremitismo in occidente nei secoli XI e XII", Milano 1965

LUOGHI DEL CAMMINO

- AA.VV., Escursioni. Appennino forlivese e cesenate, Venti percorsi naturalistici e storici, CIERRE Edizioni, 2000
- Albonetti O., Zambrini A. (a cura di), Dalla Futa all'Acquacheta: guida dei sentieri CAI, Imola 2003
- Bassi S., Vianelli M., Sui sentieri dell'Emilia e della Romagna, Edizioni CDA, Torino, 1992
- Bracci Gianfranco, Grande Escursione Appenninica, Tamari, Bo, 2012
- Gasperi M., Boschi e vallate dell'Appennino romagnolo, Società editrice "Il ponte vecchio" 2006
- Pasetto F., Itinerari casentinesi in altura, Stia (Ar), 2008
- Vianelli M., Bassi S., Foreste sacre, Giunti 2008

CARTOGRAFIA

- Carta del territorio Provincia di Ravenna, Scala 1:50.000, edita a cura della Provincia di Ravenna-Servizio Casa e Territorio
- Carta escursionistica Parco Nazionale delle Foreste Casentinesi, Scala 1:25.000, S.E.L.CA, Firenze 2012
- Carta escursionistica Appennino faentino, foglio 15, Scala 1: 50.000, Regione Emilia-Romagna-Club Alpino, ed. 2007

INDICE

Prima parte

- 4 *Introduzione*
Trail Romagna
- 6 **Sant'Apollinare in Classe - Eremo di Camaldoli**
Il cammino di San Romualdo
Elisabetta Baldrati
- 8 Primo giorno
da Sant'Apollinare in Classe a Faenza
- 12 Secondo giorno
da Faenza a Modigliana
- 16 Terzo giorno
da Modigliana a Tredozio
- 18 Quarto giorno
da Tredozio all'Eremo di Gamogna
- 20 Quinto giorno
dall'Eremo di Gamogna a S. Benedetto in Alpe
- 24 Sesto giorno
da S. Benedetto in Alpe a Fiumicello
- 26 Settimo giorno
da Fiumicello a Campigna
- 28 Ottavo giorno
dal Rifugio Città di Forlì al Sacro Eremo di Camaldoli
- 30 Suggestimenti • Cartotecnica e altimetria

Seconda parte

- 41 **Nobilissima Visione**
Alessandro Barban, Priore Generale dei Monaci Camaldolesi
- 53 **Ora, Lege et Labora**
Enzo Bianchi, Priore di Bose
- 61 **Dalla spiritualità all'iconografia di san Romualdo**
Ugo Facchini, Teologo e studioso di S. Pier Damiani
- 69 **Silenzio e parola tra Sacra Scrittura e contemporaneità**
Per te il silenzio è lode
Gabriella Caramore (con Piero Stefani)
- 77 **Silenzio e parola tra Sacra Scrittura e contemporaneità**
Dio a te non sia un tranquillo silenzio
Piero Stefani (con Cabriella Caramore)
- 85 **Conversazione sul Vaticano II**
Alberto Melloni

- 94 Bibliografia

Trail Romagna è la passione di alcuni amici per la natura, il movimento e la gioia di stare insieme. Camminare, correre, gareggiare, ascoltare musica, recitare, farsi coinvolgere da letture e ragionamenti filosofici e soprattutto essere attenti ed aperti ad ogni attività ed iniziativa da fare nei magnifici e differenti scenari naturali che si scoprono ad ogni occasione intorno a noi, è ciò che si è fatto finora, ma è soprattutto quello che si vuole perseguire con sempre più entusiasmo per mettere in valore la vocazione profonda di ciascuno di noi ad una vita vissuta bene.

Scoperta, valorizzazione, ecocompatibilità, antiche tradizioni, fruizione innovativa e tanta tantissima propensione alla promozione del territorio, al benessere e all'energia di muoversi insieme in natura, sono le linee guida di un lavoro quotidiano di organizzazione di eventi e soprattutto di coinvolgimento di persone che sono sempre di più e tornano ad ogni proposta come amici e protagonisti. Tanti sono i volontari che sostengono l'attività, tantissimi sono i partecipanti degli eventi, enorme è l'apprezzamento della stampa e della critica, ma ciò che davvero è importante è l'infinita riconoscenza dei sorrisi di tutti, quando giunge il momento del saluto e si guarda alla prossima avventura.

www.trailromagna.eu

Il Comitato Romagna-Camaldoli, costituitosi nel 2012 in occasione del millennio della fondazione di Camaldoli, intende ripercorrere, sulle tracce di san Romualdo, le strade che hanno collegato la Romagna alla spiritualità benedettina-camaldolese. Si tratta di percorsi che toccano tanti centri benedettini-romualdini del territorio tosco-romagnolo: da Ravenna a Cesena, da Faenza a Gamogna, da Bagno di Romagna a Camaldoli. Un cammino spirituale e culturale fatto di incontri, di amicizia, di arte e musica, di scambio di opinioni fra credenti di fedi diverse e non credenti.

Un percorso che vuole scoprire la "dimensione monastica" insita in ogni persona: l'equilibrio fra l'*eremos* ("il deserto", la solitudine) e il *koinos bios* (la "vita comune").

Coordinatori della VIA Sancti Romualdi

Roberto Fornaciari, Mauro Casadei Turronei Monti, Franco Masotti, Daniele Morelli, Claudia Giuliani