

Si può essere protestante e monaco?

PASTORE LAURENT SCHLUMBERGER

PRESIDENTE DELLA CHIESA PROTESTANTE UNITA DI FRANCIA

Due note preventive per situare la mia conversazione.

- Da un lato mi colloco nella Chiesa d'Occidente, più precisamente nel contesto europeo e francofono. È stato il contesto anche di frère Roger. Anche se certamente non è il caso di limitarsi a tale contesto, è da tale punto di vista che affronto la questione.
- Dall'altro non propongo qui uno sguardo su frère Roger, che non ho conosciuto, né una lettura trasversale dei suoi scritti. Propongo più globalmente una riflessione sul significato della sua ricerca, della sua intuizione, della fondazione di una comunità e della sua evoluzione, in relazione al protestantesimo da cui frère Roger proviene, quello della Riforma "classica" luterò-riformata.

1. Il protestantesimo e l'uscita dal monastero

1.1 Il monaco spretato: un cliché scontato?

La figura fondatrice del protestantesimo quale ci è pervenuta è quella d'un monaco disperato. Lutero entra in convento perché s'è legato con un voto pronunciato sotto l'influenza della paura durante un temporale. Per una dozzina d'anni si affatica nel cercare i mezzi per acquisire il favore di Dio che sente lontano e temibile. Cammin facendo, scopre il volto di una Chiesa romana preoccupata di sostenere la propria potenza sia spirituale che materiale. Simultaneamente, il lavoro paziente di lettura e di interpretazione delle Scritture lo conduce ad una scoperta copernicana per la sua esistenza: quella dell'amore fontale, sovrano, incondizionato di un Dio che ha scelto di essere sempre nascosto e sempre vicino. La disperazione lascia allora il posto ad una liberazione giubilante. E chi era entrato in convento per trovare la pace, la trova uscendone.

Questo è il cliché che le semplificazioni abusive hanno contribuito poco a poco a creare: la Riforma protestante è inseparabile da un'uscita rovinosa dal monastero.

Un cliché comporta sicuramente una parte di vero, ma si nutre innanzitutto di caricature. Caricature di Lutero: ah, il famoso orgoglio di Lutero! Caricature della vita monastica: ah, quei monasteri ondegianti tra una competizione ascetica e una rilassatezza licenziosa! Caricature della Chiesa d'Occidente: ah, il cinismo religioso, economico e politico del Papa! Caricature della storia stessa, come se Lutero fosse stato

il primo, o addirittura l'unico a denunciare gli errori della Chiesa o l'idea di una gerarchia tra gli stati ecclesiastici.

Tuttavia, anche se un cliché è ampiamente una costruzione immaginaria, i suoi effetti sono assai reali e di lunga durata. Una evidenza raramente contestata s'è dunque fossilizzata: il rifiuto della vita monastica sarebbe una necessità legata alla fede protestante: ne sarebbe perfino una specie di condizione preventiva.

1.2 Sottolineature e insufficienze della vita comunitaria nel protestantesimo

Le comunità monastiche sono dunque poco a poco sparite dalla sfera protestante. Qualche traccia ne è rimasta qua o là, ma in maniera estremamente marginale. La vita ecclesiale e la teologia protestanti si sono sviluppate senza una vena monastica, senza attingere energia da tale forma di vita comunitaria. La riformulazione dottrinale e dell'insegnamento, legittima in un processo di riforma, s'è trovata rinforzata dalla convinzione che tutto il popolo deve avere accesso alle Scritture e diventare capace di comprenderle. Questa dimensione intellettuale, spesso accademica, è diventata progressivamente preponderante e talvolta esclusiva nel 17° e 18° secolo, incoraggiata dalle polemiche confessionali e dal razionalismo dei Lumi.

Per lungo tempo il protestantesimo ha conosciuto solo due forme ordinarie di vita comunitaria. La prima fu la comunità parrocchiale, la Chiesa locale. Lì tutti i cristiani si riuniscono senza alcuna distinzione tra loro se non funzionale, attorno al cuore pulsante della vita cristiana che è la predicazione della Parola di Dio. L'altra forma di vita comunitaria è stata la famiglia. Il culto quotidiano centrato sulla lettura delle Scritture riunisce la famiglia e poco a poco crea un legame stretto tra la vita quotidiana e il Vangelo. È il luogo in cui la vita spirituale intima e la costruzione della personalità, le realtà di quella cellula sociale fondamentale che è la famiglia e il messaggio del Vangelo, trovano progressivamente le loro consonanze, le loro armonie, il loro reciproco sostegno. Questa realtà comunitaria familiare fu talvolta molto più importante e strutturante di quella della Chiesa locale, in particolare nelle zone in cui il protestantesimo fu costretto alla discrezione se non alla clandestinità come in Francia sotto l'Ancien Régime.

Tuttavia, la parrocchia e la famiglia non furono gli unici volti della vita comunitaria protestante. Lungo tutta la sua storia, il protestantesimo ha conosciuto, cercato e sperimentato, delle forme di vita comune più intense della vita parrocchiale e più aperte della vita familiare. Talvolta furono effimere, altre volte durevoli. Del 16° e 17° secolo citiamo Bucer in Alsazia e i suoi *collegia pietatis*, le comunità mennonite nei Paesi Bassi o in Germania e altri rami della Riforma detta radicale, le chiesuole pietiste specialmente con Undereyck e Spener, i fratelli moravi sotto l'impulso di Zinzendorf a Herrnhut ai

confini con la Boemia, ecc.¹ Si trattava sempre di vivere la comunione ecclesiale in modo più radicale in una sottomissione reciproca che fosse una pedagogia dell'obbedienza a Dio e con una vita spirituale più ampia. La permanenza di questi tentativi e di queste realizzazioni lungo il corso della storia manifesta una forma di insoddisfazione e dunque di ricerca nell'ambito comunitario. Suscitarono quasi sempre un duplice movimento simultaneo, di interesse e perfino di fascino da un lato, di critica e sospetto dall'altro, soprattutto a causa del timore di dividere in due la Chiesa: da una parte i fedeli, dall'altra "i puri".

1.3. La coerenza delle linee generali di una critica

Bisogna allora lasciare da parte il cliché della rottura con il monastero che sarebbe consustanziale al protestantesimo. Anche se brevemente, bisogna accennare il cuore della critica luterana al monachesimo. È importante non solo per capire lo stesso Lutero, ma perché tale critica era stata enunciata prima di lui in termini simili da altri teologi quali Wyclif o Hus,² perché è condivisa dall'insieme dei riformatori e inoltre lo è e lo sarà dopo di loro e oltre i soli confini confessionali protestanti. Il cuore della critica fatta da Lutero³ mi sembra duplice.

Da una parte denuncia il valore religioso che si dà ai voti. Lutero conosce l'importanza della disciplina nella vita spirituale. Non è per nulla contrario per principio ad ogni forma di asceti. Considera pure che i monasteri potrebbero sussistere come scuole di vita cristiana con una funzione di trasmissione e una funzione educativa importanti. Ma l'utilità dei voti può solo essere funzionale. Vale in quanto produce e permette grazie agli effetti di stimolo e di appoggio che può esercitare in un cammino spirituale. I voti non possono aver valore in se stessi. Riconoscere un valore religioso ai voti equivarrebbe a far ritornare prigioniera la coscienza liberata dal Vangelo del Dio di grazia, a imprigionare il credente nelle sue opere. È per questo che Lutero critica in particolare i voti perpetui, il loro carattere irrevocabile. Nulla s'opponesse a impegni temporanei e neppure a scelte radicali e senza durata limitata, purché lascino libera la coscienza che si pone dinanzi a Dio nella fede. Ma esigere a priori una perpetuità dei voti, significa pretendere di legare lo Spirito del Dio sovrano.

D'altra parte Lutero denuncia la gerarchia che i voti ecclesiastici introducono in seno alla Chiesa, a causa della loro pretesa di costituire una via superiore di santificazione. Rifiuta che ci siano due classi di cristiani: quelli ordinari, di base, imperfetti, con una vita basata solo sui comandamenti, e quelli straordinari, l'élite che tende verso la perfezione con

¹ Martin BUCER (1491-1551), Theodor UNDEREYCK (réformé, 1635-1693), Philipp Jacob SPENER (luthérien, 1635-1705) Nikolaus Ludwig von ZINZENDORF (1700-1760), etc.

² John WYCLIF (1320/1330-1384), Jan HUS (1371-1415).

³ Si esprime principalmente, ma non esclusivamente, nel suo trattato del 1522 sui voti monastici: LUTHER, *Œuvres*, vol. 1, Marc LIENHARD et Matthieu ARNOLD éd., Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1999, pp. 881 ss.

una vita fondata non solo sui precetti ma anche sui “consigli evangelici” che s’esprimono nei voti. Lutero riprende e sviluppa a proposito della vita monastica una delle sue affermazioni di base, che è il rifiuto di ogni distinzione religiosa tra lo stato laico e lo stato ecclesiastico: poiché “tutti i cristiani appartengono allo stato ecclesiastico, non c’è tra di loro alcuna differenza, se non è quella del ruolo che esercitano”.⁴

Lo si vede, la critica duplice dei voti monastici è pienamente coerente con le affermazioni centrali della Riforma che sono la giustificazione per mezzo della fede e il sacerdozio universale. È grazie alla sola fede che il credente è giustificato dinanzi a Dio. Tale fede è innanzitutto e principalmente una relazione, una dinamica di fiducia: è l’opera di Dio solo in Gesù Cristo; essa è, come scrive l’apostolo Paolo, fede *del Cristo* prima di divenire fede *in Cristo*.⁵ E così, grazie alla fede, ogni credente è associato al ministero sacerdotale del Cristo. Pensare che la fede debba essere completata da opere meritorie per essere più autentica oppure che una dimensione del sacerdozio cristiano possa essere riservata ad alcuni soltanto, ecco quello che Lutero rifiuta nei voti monastici come li ha conosciuti; e l’insieme dei riformatori sta con lui.

Riassumiamo. Si suppone volentieri che l’incompatibilità tra protestantesimo e monachesimo sia originale, radicale e permanente. Ma in realtà è più parziale e circostanziale di quanto si pensi. E forse c’è anche una maniera protestante di intendere la vita monastica.

2. E tuttavia, una convergenza fondamentale

2.1. Al centro del monachesimo

Occorre dunque interrogarsi: i voti così come la Riforma protestante li critica, sono indissociabili dal monachesimo? Nel 16° secolo fanno incontestabilmente parte dei fondamenti della vita monastica come è fissata. E le grandi regole monastiche occidentali sono contrassegnate dalla ricerca di una via di perfezione sostenuta dai voti perpetui.⁶ Tuttavia io credo che non ci sia, in alcun modo, un legame necessario tra la vita monastica in quanto tale e il valore supposto meritorio dei voti che introducono coloro che li emettono in uno stato superiore a quello del popolo della Chiesa.

⁴ LUTHER, *A la noblesse chrétienne de la nation allemande* (1520), *op.cit.* p. 595.

⁵ Rm 3,22 ; 3,26 ; Gal 2,16 ; 2,20 ; 3,22 ; Phi 3,9 ; ecc.

⁶ « Nos reins étant ceints de la foi et de l’observance des bonnes œuvres, et nos pieds chaussés pour suivre l’Evangile, marchons dans ses sentiers, afin que nous méritions de voir dans son royaume celui qui nous a appelés. » Règle de Saint Benoît, Prologue, 21 (*Règles des moines*, Paris, Seuil, 1982, p. 54). « La règle et la vie de ces frères est la suivante : vivre dans l’obéissance, en chasteté et sans biens propres, et suivre la doctrine et les traces de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui a dit : si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel ; puis viens et suis-moi. » Première règle de Saint François (*op. cit.*, p. 143).

In fondo qual è l'intuizione monastica fondamentale? È un po' temerario voler rispondere in poche parole a questo interrogativo! Nel cristianesimo, il monachesimo ha manifestato volti molteplici, molto diversi, che apparivano talvolta perfino contraddittori su punti importanti. Inoltre, la vita monastica non è propria solo del cristianesimo: esiste in molte tradizioni religiose e filosofiche. Ciononostante, al di là della varietà del fenomeno, mi sembra che esista un obiettivo fondamentale che conferisce il senso alla scelta monastica. Se ne ritrova traccia nello stesso termine.

Monachos è il termine greco che è tradotto in francese *moine*, in inglese *monk*, in tedesco *Mönch*, in italiano *monaco*, ecc. È costruito sulla radice *monos* che significa "solo, unico", alla quale s'è aggiunto il suffisso moltiplicativo *-chè, -chos*. *Monachos* è attestato nella letteratura greca classica nel senso di "semplice" in opposizione a "doppio" e significa: in un unico modo, in un solo posto, unico nel suo genere. Nella traduzione della Bibbia dei Settanta, *monachos* traduce *jahid*, a sua volta originato da *jahad* che evoca l'unità, la simultaneità, la coerenza. In seguito, nel cristianesimo è riferito, dal punto di vista fenomenologico, alla solitudine eremitica, al celibato o anche alla comunità cenobitica, ma più profondamente e in modo prioritario all'unità interiore.⁷

Ci sono molti dibattiti sul destino lessicale della parola e sulle ragioni per le quali s'è imposta. Quello che considero qui è l'importanza centrale, decisiva dell'unità. Uno dei modi possibili di esprimere l'intuizione monastica mi pare sia il seguente: il *monachos* è l'uomo o la donna che desidera che la costruzione della sua unità, della sua coerenza interiore sia affidata a Dio e che s'abbandona radicalmente a tale priorità. Diventare una cosa sola dinanzi a Dio: divenire "uno" o ancora "semplice" in opposizione a "doppio" o a "parziale", e questo grazie a un cammino coerente con tale aspirazione, cioè una via di semplificazione. La sua vocazione occupa l'intera sua esistenza.

Allora, le scelte eremitiche o cenobitiche o gli impegni a vita così come si esprimono nei voti tradizionali, appaiono per quel che sono: dei modi particolari, dei mezzi privilegiati, una pedagogia provata a servizio di quell'obiettivo fondamentale di unificazione dell'esistenza, di coerenza, di unità dinanzi a Dio.

2.2. Nel cuore del protestantesimo

Ragionando allo stesso modo, è possibile estrarre un'intuizione fondamentale che sia il cuore della Riforma protestante? Anche qui la diversità è evidente al tal punto che si può parlare di differenze marcate tra i protestantesimi. Gli storici non utilizzano più la parola di Riforma protestante al singolare; preferiscono in generale il plurale. La profusione

⁷ Dizionari, ma anche: A.GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme. Pour une phénoménologie du monachisme*, Bégrolles, 1979 ; E.A.JUDGE, « The earliest use of monachos for monk and the origins of monasticism », *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 1977 n°20, pp. 72 ss. ; F.MORARD, « Monachos, moine. Histoire du terme grec jusqu'au IVème siècle », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1973, n°20, pp. 332 ss. ; P. MIQUEL, « Significations et motivations du monachisme », *Le monachisme. Histoire et spiritualité*, Dictionnaire de spiritualité 9, Paris, Beauchesne, 1980, pp. 53 ss.

delle Chiese protestanti, la loro varietà e talvolta la loro disparità costituiscono un ostacolo alla ricerca di un leitmotiv. Credo tuttavia che questo principio esista., almeno nel protestantesimo “classico” luterano-riformato.

Si tratta forse delle Scritture? Sì, ma. Sì, il riferimento alle sole Scritture bibliche come *norma normans* è una caratteristica protestante. Ma i protestanti dimenticano volentieri che tutte le confessioni cristiane riconoscono un'autorità fondante alle Scritture, anche se i modi di capire e di combinare tale autorità variano.

Si tratta del sacerdozio universale dei credenti? Sì, ma. Sì l'affermazione di un accesso diretto in Gesù Cristo a Dio del credente, senza mediazione imposta o necessaria, e il ruolo pienamente sacerdotale di ogni cristiano furono uno degli aspetti più rivoluzionari della Riforma del 16° secolo. Ma i protestanti dimenticano volentieri l'insegnamento classico della Chiesa universale a proposito della coscienza, o ancora le evoluzioni decisive del Concilio Vaticano II sul sacerdozio comune.

Ciò che mi pare stia al cuore della Riforma di Zwingli, Lutero e Calvino e dei loro epigoni, la Riforma talvolta detta magisteriale, è il messaggio della giustificazione per mezzo della sola fede che è opera di Dio solo. Dio ci conosce per nome grazie alla sua fedeltà. Se possiamo rimanere davanti a lui, davanti agli altri e a noi stessi, se siamo legittime presenze nel mondo, è grazie alla riconciliazione che solo Dio ha compiuto per noi in Gesù Cristo. Vivere, in verità è vivere grazie a Dio.

Questa teologia della grazia è radicale. Esclude ogni forma di negoziazione con Dio, ogni velleità di far valere qualsiasi diritto – confessione di fede, disposizione d'animo, opera, ecc – che ci autorizzerebbero a porci dinanzi a lui o che lo obbligassero in qualsiasi modo. Riassume la totalità dell'esistenza, perché è l'intera vita del credente a venir giustificata, riconciliata e chiamata alla santità. E in questo è potentemente liberatrice; come l'esprime Rowan Williams “L'agire di Dio non è in alcun modo condizionato dall'agire umano (...) Il principio riformatore della sovranità incondizionata di Dio dovrebbe liberarci allo stesso tempo dall'ansietà e dal risentimento verso Dio, e consentire una teologia robusta della vocazione e della libertà umane”.⁸

2.3. Al punto di connessione della tradizione monastica con le affermazioni della Riforma

Lo percepite sicuramente: a mio avviso protestantesimo e monachesimo convergono profondamente. Ciò che risuona nell'uno come nell'altro è il desiderio di collocare la nostra vita intera dinanzi a Dio che ci ha totalmente riconciliati.

⁸ Lord Rowan WILLIAMS OF OYSTERMOUTH, « L'héritage de la Réforme », in : P.BOSSE-HUBER, S.FORNEROD, T.GUNDLACH et G.LOCHER dir., *Célébrer Luther ou la Réforme ? 1517-2017*, Genève, Labor et Fides, 2014, pp. 56 s

In nome di una certa radicalità, il monaco vive la sua vocazione come una certa rottura col mondo, secondo un'espressione corrente. In nome di un'analogia radicalità, ogni cristiano è chiamato, secondo i Riformatori, a vivere la sua vocazione in mezzo al mondo. Si potrebbe dire che, contrariamente all'opinione diffusa, il protestantesimo non è il rifiuto del monastero, ma il suo allargamento alle dimensioni del mondo.

È la ragione per la quale Max Weber ha potuto dire che il protestantesimo, soprattutto calvinista,⁹ aveva dato i natali ad una disciplina di ascesi intra-mondana. Un altro modo di illustrare la convergenza tra protestantesimo e monachesimo si manifesta nell'uso differenziato di una stessa parola: "professione". Si sa bene quanto la nozione di vocazione sia stata elaborata dalla Riforma del 16° secolo. Ha abbandonato la sola dimensione religiosa per ricevere un senso aperto, molteplice, in qualche modo universalizzato. Poiché Dio ci ha totalmente riconciliati in lui, poiché tutta la vita può essere vissuta dinanzi a lui, ciascuno è chiamato a vivere il suo stato, la sua professione, come una vocazione. Il termine tedesco *Beruf* (professione) è la stessa radice di *Berufung* (vocazione) e indica quanto una professione possa e debba essere intesa come vocazione.¹⁰

Simmetricamente, l'ingresso nella vita monastica si esprime nel momento della professione. E frère Roger è stato attento a ché quella parola venisse utilizzata nel giorno in cui la comunità accoglie un nuovo fratello. In modo più generale, è stato particolarmente attento a collocarsi al punto di connessione tra la tradizione monastica e alcune affermazioni della Riforma. Le frasi dello stesso frère Roger e le testimonianze in questo senso abbondano e la Regola di Taizé ne porta le tracce.

Così la Regola non parla di voti ma di impegni. Tali impegni non sono una legge perpetua, ma aprono un cammino verso il futuro senza durata né fissa, né limitata; del resto a quattro riprese¹¹ è utilizzata la parola "ormai" che significa certo un'apertura che appartiene a Dio e non un voto che costringerebbe la coscienza.¹² Le parole "povertà", "castità", "obbedienza", cariche di un pesante passato di malintesi, non vengono utilizzate. L'ascesi, il celibato, la comunione dei beni o il ruolo del priore sono menzionati

⁹ Cf. Jean CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*. (1541) XVII ; Paris, Droz, 2008, pp. 1661 ss. (1560) III, VII ; Genève, Labor et Fides, vol. 3, 1957, pp. 153 ss

¹⁰ La relazione esiste anche in francese: la *profession* è l'occupazione; la parola è usata anche nell'espressione 'la professione di fede', cioè l'impegno pubblico del fedele; la professione di fede è anche il nome che diamo alle idee che un candidato al suffragio universale delinea agli elettori per ottenere da loro un mandato politico.

¹¹ *La Règle de Taizé*, Ateliers et Presses de Taizé, 1954 et 2010, pp. 7 et 8 (préambule), 66 et 68 (exhortation lue à la profession).

¹² Nei primi anni della comunità, la questione è stata oggetto di molte discussioni che frère Roger riassunta poi in una pagina di giornale pubblicato nel 1968: "Dopo un silenzio di più di quattro secoli di Riforma, abbiamo voluto vivere il celibato. Ma quante volte abbiamo sentito questo argomento: non è possibile bloccare la libertà dello Spirito Santo in un impegno di vita. Nel corso di un primo periodo, abbiamo rinnovato anno dopo anno il sì al celibato. Poi ci siamo resi conto che lo Spirito Santo era abbastanza forte per legare durante la loro vita, gli uomini che, a causa di Cristo, hanno voluto restare per sempre nello stato in cui sono stati trovati al momento della chiamata." » (*Dynamique du provisoire, Collection Les écrits de frère Roger*, Taizé 2014, p.205)

non per un valore che possederebbero in se stessi,¹³ ma per la loro fecondità quanto alla disponibilità, alla totalità, all'audacia, in sostanza all'unità dell'esistenza.¹⁴

Riassumendo. Nel 16° secolo la Riforma ha rifiutato i voti monastici tali quali li ha conosciuti, a causa del loro valore di merito dinanzi a Dio che si conferiva loro e perché i voti introducevano una divisione nella Chiesa. Ahimé, essa ha gettato via il bambino del monachesimo assieme all'acqua sporca del basso Medioevo. Occorre dire invece che la forma monastica della vita cristiana è in accordo profondo con le intuizioni e le affermazioni della Riforma protestante.

Fortunatamente il protestantesimo del 19° e 20° secolo s'è impegnato sulla via di una riscoperta. Terminerò parlando di questa evoluzione.

3. Le strade e l'avvenire di una riscoperta

3.1. Da Reuilly a Karl Barth

Il secolo 19° e il 20° hanno visto lo sbocciare di varie realtà comunitarie di tipo monastico nel protestantesimo francofono. Ma quella che chiamerei volentieri l'ipotesi monastica ha contrassegnato anche il pensiero e la vita dei teologi più significativi del periodo, compresi i più accademici.

La prima ondata di realizzazioni che è necessario menzionare è quella della costituzione delle sorelle diaconesse. La comunità delle Diaconesse di Reuilly si costituisce nel 1841; quelle di Strasburgo e di Saint-Loup l'anno seguente. Nello spirito dei fondatori l'orientamento cenobitico è ben presente. Ma la resistenza delle Chiese protestanti è tale che la dimensione diaconale di tale vita comunitaria deve prendere il sopravvento. Questa specie di restrizione è stata in qualche modo il prezzo da pagare perché una vita religiosa comunitaria potesse nascere. Occorrerà aspettare più di un secolo perché la sua dimensione detta contemplativa possa esservi riconosciuta e divenire preponderante. L'adozione di una regola da parte delle Diaconesse di Reuilly nel 1983, dopo trent'anni di maturazione, ne è il segno più manifesto e il contributo di Taizé è stato certo importante per permettere questa evoluzione.

La seconda ondata di fioriture di tipo monastico nel protestantesimo francofono si situa nella prima metà del Novecento. Pomeyrol nel 1929, Grandchamp nel 1936, Taizé nel 1940, sono state fondate più o meno nello stesso periodo e interagiscono fortemente. Ma occorre sottolineare, poiché è molto significativo, quanto queste comunità devono ad una iniziativa anteriore, del 1923: la creazione del terz'ordine dei Veilleurs. Questa fraternità di preghiera è fondata sulla disciplina spirituale, un certo ritmo, la forte

¹³ È talvolta detto esplicitamente, per esempio per quanto riguarda la povertà, *op. cit.*, p. 50.

¹⁴ *Op. cit.*, pp. 9, 45, 49, 51.

sottolineatura dello spirito delle beatitudini (“gioia, semplicità, misericordia”) e una insistenza comunitaria pur nella dispersione dei suoi membri. Fu creata per l’iniziativa di Théodore Monod, un fedele della Chiesa riformata, di formazione e professione scientifica, pacifista, che ha vissuto una vita decisamente semplice e che divenne uno dei maggiori conoscitori del deserto. Fu sostenuto e accompagnato in questa fondazione da suo padre, il pastore Wilfred Monod, teologo liberale, pioniere dell’ecumenismo e del Cristianesimo sociale. Vi sono qui molti ingredienti sia della tradizione monastica che del protestantesimo che illustrano la convergenza di cui ho parlato. La creazione della fraternità dei Veilleurs appare come una novità particolarmente feconda che ne ha ispirato e stimolato altre.

Al di là di questi fenomeni comunitari, il pensiero e la vita dei teologi sono stati comunque segnati dalla spiritualità monastica. Si pensa certamente a Dietrich Bonhoeffer.¹⁵ La sua spiritualità, gli anni di Finkenwalde e un buon numero dei suoi scritti a partire dal suo libro *La vita comunitaria* fino alle lettere dalla prigione portano il segno di tale influenza.¹⁶ Ma occorre anche citare il maggior teologo protestante del secolo: Karl Barth.¹⁷ Uno dei suoi più grandi conoscitori, Henry Mottu, scrive a proposito: “Benché durante tutta la sua vita abbia combattuto la religione, lo psicologismo, il pietismo, (...) mi chiedo se la vera eredità di Barth non si trovi nella vita comunitaria, liturgica e monastica. Le forme del culto lo preoccupavano ed aveva espresso il suo disagio di fronte ad una predicazione diventata il solo veicolo della buona notizia del Vangelo. Il problema dell’esperienza si poneva di nuovo. Era necessario rivedere tutte le forme ereditate, comprese quelle della Riforma, di cui aveva percepito i limiti. Un domani, la *vita communis* qualunque sia la sua forma, non potrebbe diventare il servizio specifico che i cristiani sono chiamati ad offrire al mondo?”¹⁸

3.3. Un’attinenza riscoperta

Da tempo mi sto interrogando sulla ragione di tale riscoperta del monachesimo da parte del protestantesimo francofono. Ho fatto l’ipotesi della convergenza di tre fattori che hanno potuto aprire gli occhi di certi protestanti quanto all’ammissibilità, per il loro tempo, di una vita ispirata dalla tradizione monastica.

Il primo è il fattore ecclesiale. In Francia almeno, il protestantesimo dell’Ottocento esce da due secoli di confino. È contraddistinto da una sorta di frenesia di attività, come se volesse recuperare il tempo perduto e a causa degli effetti del Risveglio che finalmente possono diffondersi. Poco a poco questo protestantesimo alfine riconosciuto comincia a

¹⁵ 1906-1945.

¹⁶ Laurent SCHLUMBERGER, « Dietrich Bonhoeffer et le monachisme », *Etudes théologiques et religieuses*, 1983 n°4, pp.465ss.

¹⁷ 1886-1968

¹⁸ Henry MOTTU, *Karl Barth. Le « Oui » de Dieu à l’humanité*, Lyon, Olivétan, 2014, pp. 136 s.

sistemarsi come s'era potuto dire a suo tempo che la Chiesa del 3° e 4° secolo s'era sistemata nella società. Francesco Guizot, ministro e presidente del consiglio sotto la Monarchia di luglio e più tardi, numerosi protestanti sotto la Terza Repubblica simbolizzano questo riconoscimento, questo adattamento al secolo, che ha potuto suscitare di conseguenza alcuni slanci di radicalità evangelica.

Il secondo fattore è socio-politico. Ho già detto quanto convergano il monachesimo e il protestantesimo nell'affermare che la vita intera di ogni cristiano è chiamata ad essere vissuta dinanzi a Dio, che ci ha riconciliati. C'è in questo il germe di una resistenza possibile alle tentazioni invasive o totalitarie delle realtà sociali o delle ideologie. Le due fasi di sviluppo di cui ho appena parlato corrispondono a tali spinte. Le case delle suore diaconesse nascono durante l'industrializzazione selvaggia con lo sfruttamento talvolta quasi schiavizzante che l'accompagna. Il terz'ordine dei Veilleurs nasce dopo la prima guerra mondiale e i deliri nazionalisti che l'hanno accompagnata e seguita. Poi Pomeyrol, Grandchamp e Taizé appaiono durante il sorgere delle ideologie fascista e nazista e le loro pretese totalitarie.

Il terzo fattore è internazionale. Le due guerre mondiali hanno fatto sentire l'urgenza vitale di una riconciliazione non solo tra gli stati ma anche tra i popoli, dunque l'importanza di sottolineare l'unità del genere umano. Questa preoccupazione accompagna l'amplificazione del movimento missionario ed ecumenico. C'è una consonanza profonda tra unità della persona, unità della Chiesa e unità dell'umanità.

I tre fattori non si sostituiscono l'un l'altro. Sono cumulativi. Mi sembra chiariscano in che cosa la spiritualità monastica abbia potuto essere vista come possibile per dei protestanti che avevano una diffidenza a priori a suo riguardo, perché era una risposta al rischio di conformismo, a tutto ciò che pretende asservire l'umano e alle divisioni mortali.

3.3. Un soffio perduto e ritrovato

Oggi il numero dei membri della Fraternità dei Veilleurs aumenta. Il numero delle persone che frequentano le comunità di Pomeyrol e di Reuilly pure e i loro terz'ordini s'arricchiscono. Pastori sempre più numerosi vengono sulla collina di Taizé con gruppi di giovani sempre più consistenti. Vuol dire che per un numero crescente di protestanti, il senso di una pertinenza della vita monastica si rinforza. Perché?

Perché il senso che la vita sia sempre più "esplosa", s'impone con durezza e talvolta con una violenza cresciuta. L'efficacia professionale sempre più esigente, la paura reale della disoccupazione e del declassamento, ma anche la coppia di sposi che deve essere perfetta o separarsi e ancora la messa in scena permanente dell'io e gli effetti della comunicazione istantanea e l'imposizione mediatica di dover vivere molte vite per

essere “persone riuscite”, ecc.: queste evoluzioni portano l’individuo verso un’esistenza polverizzata dinanzi ad esigenze differenti che impongono i loro giochi concorrenziali. Rinasce allora l’eterna angosciante domanda: che cosa giustifica la mia vita?

L’affermazione di un senso della vita che non è condizionato dai nostri insuccessi, ma che è l’opera di Dio solo, ritrova qui la sua ragion d’essere. Ed è potentemente liberatoria. Ci apre alla possibilità di una vita riconciliata, sempre sottomessa a tentazioni d’ogni genere sicuramente, ma vissuta interamente dinanzi a Dio e quindi “UNA”.

La via monastica appare come una possibilità reale di vivere concretamente tale unità. Si offre come un’alternativa o, in ogni caso, come una pedagogia e un potente focolaio di resistenza a quell’esplosione della vita. Concretamente essa è per esempio un luogo di resistenza

-all’accelerazione, non tanto per una lentezza imposta quanto per la regolarità di un ritmo,

-all’accumulo, perché invita alla logica del meno e non del più,

-all’isolamento dell’individuo, grazie all’articolazione che propone tra il personale e il comunitario, l’individuale e il collettivo.

Venga il giorno in cui l’incompatibilità supposta tra protestantesimo e vita monastica sia completamente superata. Allora, per il protestantesimo, si tratterà come di un soffio a lungo perduto, ma ritrovato. E su questa strada frère Roger sarà riconosciuto come una pietra miliare determinante, un fecondo pioniere, un testimone luminoso.