
"Interiorità dilatata": un neologismo della spiritualità contemporanea?

Autore: Roberto Nardin

Fonte: Unità e Carismi

L'autore, monaco benedettino dell'abbazia di Monte Oliveto Maggiore e docente di teologia sacramentaria alla Pontificia Università Lateranense (Roma) propone alcune considerazioni alla luce del monachesimo e di alcuni recenti documenti ecclesiali.

La spiritualità del monachesimo sembra assumere, anche nel contesto della vita e della spiritualità cristiana contemporanea, un valore paradigmatico, in quanto non risulta possibile trattare della spiritualità monastica come di una *"scuola di spiritualità da affiancare alle altre..., ma piuttosto di un approfondimento sostanziale della stessa vita cristiana ed evangelica, più saldamente radicata nei suoi principi e portata alle sue ultime conseguenze"*[\[1\]](#).

Potremmo dire che, dal punto di vista del monachesimo, si offre una sostanziale identità di fondo tra spiritualità cristiana e spiritualità monastica, per cui il monaco non è altro che un cristiano che cerca di vivere in profondità il proprio battesimo. Un contributo sulla spiritualità monastica, pertanto, sembra avere le "carte in regola" per offrire spunti di riflessione sulla spiritualità cristiana in generale.

La triplice dimensione della spiritualità monastica antica

Il monachesimo, come è noto, ha avuto ed ha un'estensione tale da coinvolgere molte e variegate culture e religioni: dall'ebraica antica con gli esseni all'islamica con i sufi, dall'ambito orientale con il buddhismo e l'induismo, sino ad essere presente anche nel mondo pagano pre-cristiano come con i pitagorici e gli stoici. Una duplice indagine fenomenologica diacronica e sincronica, quindi, ci permetterebbe di delineare come il monachesimo sia stato e sia *"un fenomeno mondiale"*, secondo l'espressione del grande studioso cistercense J. Leclercq[\[2\]](#). L'esperienza monastica, insomma, sembra dotata di una connotazione antropologica di rilievo, quale fenomeno non circoscritto a una determinata religione o riferito solo ad una particolare cultura.

Il punto comune delle varie esperienze monastiche è dato dalla *conversione*, ossia la risposta personale al forte appello alla rinuncia alle attrattive del mondo per vivere una radicale ricerca di assoluto. Focalizzando il solo ambito cristiano, sia le prime biografie di monaci, sant'Antonio (+ 356 c.), san Pacomio (+ 348) e, successivamente, san Benedetto (+ 547) assunte quali modello della vita monastica, sia le opere che hanno influenzato la storia della spiritualità monastica antica (e non solo), *in primis* gli scritti di san Giovanni Cassiano (+ 435), mostrano alcune linee fondamentali di carattere spirituale che potremmo sinteticamente riassumere in tre fasi.

La prima pone in rilievo proprio la *conversione* suscitata dalla Parola proclamata (come nella conversione di Antonio), testimoniata (come nella conversione di Pacomio) o desiderata (come nella conversione di Benedetto). La *conversio* è declinata subito come radicale ricerca dell'Assoluto (*aspetto verticale*) in cui si abbandonano le attività e i legami familiari e sociali (*societas*) per seguire Cristo.

Non solo si lasciano i beni (*paupertas*), ma si va nel deserto (*fuga mundi*) per vivere in solitudine (*anacoresi*) una vita essenziale (*simplicitas*), lottando contro i vizi e le tentazioni (*daemonium*), nonché l'ozio (*akedia*) attraverso una dura vita penitenziale di digiuni, veglie e lavoro manuale (*aschesis*), per controllare le passioni (*apatheia*) e aspirare alla tranquillità e alla pace (*hêsychia*) per giungere all'unione con Dio (*contemplatio*) nella continua lettura e meditazione della Parola (*ruminatio*).

L'abbandono del *mondo* per il *deserto* diventa la condizione esistenziale per vivere la conversione non come semplice atto puntuale avvenuto e circoscritto in un momento preciso (*conversio*), ma come una dimensione fondamentale della vita, come uno stato e una disposizione permanente (*conversatio*).

Dopo questa prima fase eremitica, però, vengono a costituirsi dei legami (secondo momento) in cui l'anacoreta offre "una parola di vita" a quanti gliela chiedono, divenendo così guida spirituale (*abbà*) per altri eremiti che rimangono tali (*semieremiti*), oppure, nella maggior parte dei casi, che vengono a costituire una comunità stabile in cui tutto è in comune (*cenobio*) ed è organizzato da una regola (*koinonia*).

Il primo momento del cammino monastico, la conversione, quale opzione fondamentale radicalmente vissuta, ossia la *conversatio*, trova il suo naturale sviluppo nella relazione con l'altro, accolto come fratello in Cristo, la *communio*. Non si tratta di una *conversatio* ripiegata su se stessa, autoreferenziale propensione verso una soggettiva realizzazione di un ideale di perfezione, per quanto nobile e alto, ma forse solo pensato; quanto, invece, di una esperienza di connaturalità, realizzata e al tempo stesso asintoticamente irraggiungibile, che invoca la tensione costante verso l'autentico compimento di sé, mai appieno acquisito.

Il terzo momento, infine, è costituito dalla prospettiva della *caritas*. Nell'eremo, infatti, in una prima fase, si sottolinea la tensione verso l'Assoluto in cui i diversi aspetti (*fuga mundi*, *paupertas*, *apatheia* ecc.) sono mezzi con i quali si creano le condizioni per tendere a Dio solo (aspetto verticale). Anche nel cenobio, in un primo momento, si evidenziano dei mezzi (*abbà*, *regola*) diversi e complementari a quelli dell'eremo, tuttavia si tratta ancora di realtà non assolute ma funzionali all'Assoluto (*verticalità*). In sostanza, l'eremo, ma soprattutto il cenobio, presentano una seconda fase nella quale la *fuga mundi* e l'*apatheia*, come l'*abbà* e la *regola*, non sono degli assoluti ma diventano funzionali alla *caritas*, in cui e di cui vive l'Assoluto nel quale si costituisce la *communio*.

È la *caritas*, dono di Dio, che fonda la *communio* e la *conversatio*, non il contrario. Senza *caritas* il cenobio e l'eremo non sarebbero cristiani. *Conversatio*, *communio* e *caritas* costituiscono, quindi, le tre dimensioni della spiritualità monastica antica, paradigma fondativo della spiritualità monastica *tout court*.

Il monachesimo benedettino

Il messaggio spirituale, che san Benedetto ha consegnato alla vita della Chiesa, presenta almeno due elementi centrali. Il primo riguarda il criterio di verifica della vocazione ai candidati alla vita monastica, focalizzato nel “*cercare veramente Dio*” (*Regola di san Benedetto* = RB 58, 7). Il secondo è un invito pressante in cui si afferma che non si deve “*anteporre nulla all’amore di Cristo*” (RB 4, 21; 72, 11). *Ricerca di Dio* e *amore di Cristo* sono i due assi portanti della spiritualità monastica benedettina, che il Santo di Norcia incarna in alcune modalità specifiche.

Ecco, allora, che si dovrà mostrare la ricerca di Dio nella sollecitudine alla preghiera, all’obbedienza e all’accettazione delle contrarietà (RB 58, 7). Mentre l’amore a Cristo i monaci lo sperimentano nel vedere e amare Cristo nel proprio abate (RB 2, 2; 63, 13), negli infermi (RB 36, 1), negli ospiti (RB 53, 1-7), nei poveri e pellegrini (RB 53, 15).

Risulta chiaro che *ricerca di Dio* e *amore di Cristo* non sono astratti (solo la mente) o devozionali (solo il sentimento) o giuridici (solo l’osservanza della legge). Cercando Dio, perché in realtà cercati da Dio, e amando Cristo, perché in realtà amati da Cristo, *ricerca* e *amore* hanno una valenza concreta, al punto che toccano profondamente la vita di ogni giorno nella quale si svolge la preghiera, l’accettazione delle contrarietà e l’amore per il prossimo come a Cristo.

Il primo messaggio che san Benedetto porta al mondo, oggi come ieri, è in definitiva l’invito a cercare Dio con assiduità, a permettere che Dio sia la Presenza che orienta la vita dell’uomo, perché senza questa Presenza l’uomo perderebbe inesorabilmente il senso profondo della vita e dimenticherebbe il proprio autentico e unico valore di creatura amata da Dio in Cristo.

Il secondo messaggio di san Benedetto è l’invito a riscoprire l’amore che diventa dono per l’altro, un amore che può essere radicale solo se nell’altro, per dono, riconosco la Presenza di Cristo. Il comandamento dell’amore a Dio (cercato perché *Presenza*) e al prossimo (in cui riconosco Cristo), che è il nucleo stesso del Vangelo, diventa allora la sintesi intramontabile del messaggio benedettino.

Potremmo dire che la *conversatio* e la *communio* della spiritualità monastica hanno il loro fondamento nell’amore a Dio e al prossimo: la *caritas*. La conversione, pertanto, non può declinarsi in termini solipsistici (l’io non si converte solo guardando a un modello) e la comunione non può ridursi

a una prospettiva storica (il noi non diventa comunità solo pensando a un'ideale). È la *caritas*, dono di Dio, che trasforma il modello in *conversatio* e l'ideale in *communio*.

I due elementi, *conversatio* e *communio*, nella Regola di san Benedetto sono profondamente uniti ed entrambi sono fondati nella carità. Se ne ha una descrizione concreta nel breve capitolo 72, il penultimo, forse il capolavoro dell'intero codice, il cui vertice riporta una delle frasi-simbolo più citate: *“nulla antepongano a Cristo”*. Lo riporto quasi per intero: *“... è in questo zelo che i monaci devono esercitarsi con ardentissimo amore (ferventissimo amore exerceant): si prevengano cioè l'un l'altro nel rendersi onore; sopportino con somma pazienza a vicenda le loro infermità fisiche e morali; si prestino a gara obbedienza reciproca; nessuno cerchi l'utilità propria, ma piuttosto l'altrui; si voglia bene a tutti i fratelli con casta dilezione; temano Dio nell'amore; amino il loro abate con sincera e umile carità; nulla assolutamente antepongano a Cristo, il quale ci conduca tutti alla vita eterna”*^[3].

Senza avere la pretesa di commentare la lineare profondità di questo testo, tuttavia si può affermare che *“l'unità di questo brano mirabile non risulta soltanto da quello che riguarda le relazioni reciproche. Queste rivestono in più un carattere comune, quello della carità. Amor e caritas ritornano ciascuno due volte, e vi si aggiunge anche diligere, di modo che qui il vocabolario dell'amore prevale decisamente”*^[4].

La *communio* ecclesiale paradigma e compimento della *communio* monastica

Giovanni Paolo II, come noto, nella lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, volendo offrire il “programma” ecclesiale per il terzo millennio cristiano, esprime con colori intensi la spiritualità di comunione, quale elemento fondamentale per la vita della Chiesa e per le attese del mondo: *“La comunione è il frutto e la manifestazione di quell'amore che, sgorgando dall'eterno Padre, si riversa in noi attraverso lo Spirito che Gesù ci dona (cf. Rm 5, 5), per fare di tutti noi ‘un cuore solo e un'anima sola’ (At 4, 32)”*^[5]. *“Fare della Chiesa la casa e la scuola della comunione: ecco la grande sfida che ci sta davanti nel millennio che inizia, se vogliamo essere fedeli al disegno di Dio e rispondere anche alle attese profonde del mondo... Spiritualità della comunione significa innanzitutto sguardo del cuore portato sul mistero della Trinità che abita in noi, e la cui luce va colta anche sul volto dei fratelli che ci sono accanto. Spiritualità della comunione significa inoltre capacità di sentire il fratello nell'unità profonda del Corpo mistico, dunque, come ‘uno che mi appartiene’, per condividere le sue gioie e le sue sofferenze, per intuire i suoi desideri e prendersi cura dei suoi bisogni, per offrirgli una vera e profonda amicizia”*^[6].

Non si tratta di una *communio* in un semplice orizzonte sociologico, ma dovrà essere profondamente teologico-trinitaria, in quanto si tratta “dell'amore” che “sgorga dall'eterno Padre” e che ci raggiunge in profondità, nel cuore, attraverso “lo Spirito che Gesù ci dona”. Si tratta, quindi, di una *communio* con Dio che diviene *participatio* di Dio^[7]. Non una *communio* solo pensata nella prospettiva delle categorie umane (logiche), ma sarà necessario lo “sguardo del cuore” che

contempla la “Trinità che abita in noi”. Non una *communio* astratta, ma dovrà incontrare concretamente il fratello, nel cui volto saprà cogliere una scintilla della luce del mistero della Trinità. Non una *communio* neutra, ma dovrà essere personale e coinvolgente, per poter condividere le gioie, le sofferenze e i desideri di colui che sta accanto.

Il centro del testo papale pone in rilievo che la “*spiritualità della comunione significa innanzitutto sguardo del cuore portato sul mistero della Trinità che abita in noi, e la cui luce va colta anche sul volto dei fratelli che ci sono accanto*”. La prima parte è la descrizione dell’interiorità, in cui è il “cuore” che guarda, portandosi, quindi sperimentando, il Dio trinitario quale “mistero” (non un enigma incomprensibile e nemmeno solo una dottrina formulata in termini teologici precisi, si pensi alla densità semantica con cui san Paolo parla di “mistero”) “che abita in noi”, ha già come sua casa il nostro cuore ed è nel nostro cuore che devono focalizzarsi i nostri occhi ed è dal nostro cuore che scaturisce la *conversatio*, ossia la disposizione permanente, l’*habitus* della *conversio*.

Questo sguardo del cuore, l’interiorità, pur contemplando il mistero della Trinità, deve saperne cogliere “la luce” anche “sul volto dei fratelli che ci sono accanto”. Si tratta ancora delle categorie dell’interiorità. Infatti, il volto del fratello ne rivela l’anima e, guardando a quel volto, devo saper cogliere la luce della Trinità che illumina il suo cuore. Questa “interiorità” contemplata attraverso il volto del fratello è ciò che potremmo chiamare “interiorità dilatata” ed ha come orizzonte quella *communio* di cui si è parlato riferendoci alla spiritualità monastica antica. Lo sguardo del cuore dentro di noi (interiorità) e sul volto del fratello (interiorità dilatata) ha come oggetto/soggetto il mistero della Trinità, ossia l’amore. Ritornano, allora, le tre dimensioni della spiritualità monastica in cui a *conversatio*, *communio* e *caritas* corrispondono l’*interiorità*, l’*interiorità dilatata* e l’amore.

I brevi e incisivi tratti della *Novo millennio ineunte* presi in esame ci offrono il senso fondativo e lo stile concreto della *communio* o, se si preferisce, dell’interiorità dilatata, come dovrebbe essere vissuto nelle nostre comunità ecclesiali, consacrate o meno, a tutti i livelli.

Anche Benedetto XVI ha chiari riferimenti alla *communio*: “*Dove si distrugge la comunione con Dio, che è comunione col Padre, col Figlio e con lo Spirito Santo, si distrugge anche la radice e la sorgente della comunione fra noi. E dove non viene vissuta la comunione fra noi, anche la comunione col Dio Trinitario non è viva e vera... La comunione – frutto dello Spirito Santo – è nutrita dal Pane eucaristico e si esprime nelle relazioni fraterne, in una sorta di anticipazione del mondo futuro. Nell’Eucaristia Gesù ci nutre, ci unisce a Sé, con il Padre, con lo Spirito Santo e tra di noi, e questa rete di unità che abbraccia il mondo è un’anticipazione del mondo futuro in questo nostro tempo... È facile comprendere quanto grande sia questo dono, se solo pensiamo alle frammentazioni e ai conflitti che affliggono le relazioni fra i singoli, i gruppi e i popoli interi. E se non c’è il dono dell’unità nello Spirito Santo, la frammentazione dell’unità è inevitabile*”^[8].

In questo testo emerge, accanto alla fondazione trinitaria, la drammaticità di un fenomeno sempre più dilagante. Qui si pone il rapporto con il “mondo”, ossia la frammentazione, elemento tipico della postmodernità, che tocca non solo i gruppi, ma le stesse persone che vivono frammentate in una

giungla di stimoli e di risposte, di interessi e di desideri. La *communio*, quindi, non può essere per nulla scontata e facile: dovrà essere cercata perché voluta (impegno dell'uomo) e soprattutto invocata perché pregata (dono di Dio)[\[9\]](#). Il testo rileva esplicitamente la necessità di un nutrimento sacramentale (eucaristico) per la *communio* cristiana e come essa diventi annuncio e presenza del Regno, perché già anticipo e figura della *communio* escatologica.

Questi due testi papali ci offrono da un lato la dimensione teologica (trinitaria) fondante la *communio* (interiorità dilatata) e, dall'altro, la concretezza feriale della sua espressione vissuta, con l'entusiasmo che suscita tale prospettiva, ma anche con le ardue difficoltà per realizzarla, soprattutto nella temperie culturale contemporanea segnata dall'individualismo, talvolta annidato anche nella vita spirituale[\[10\]](#).

A seguito della lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, la Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata ha pubblicato l'istruzione *Ripartire da Cristo* con la quale si è dato il "programma" della vita consacrata per il terzo millennio. Vi si afferma chiaramente che *"la spiritualità di comunione si prospetta come clima spirituale della Chiesa all'inizio del terzo millennio, compito attivo ed esemplare della vita consacrata a tutti i livelli. È la strada maestra di un futuro di vita e di testimonianza. La santità e la missione passano attraverso di essa. Il fratello e la sorella diventano sacramento di Cristo e dell'incontro con Dio, la possibilità concreta e, più ancora, la necessità insopprimibile per poter vivere il comandamento dell'amore reciproco e quindi la comunione trinitaria"*[\[11\]](#).

Si tratta, insomma, di coniugare insieme sia la dimensione "storico-esistenziale" con la quale il consacrato (come il battezzato) imita, nella concretezza della *storia*, il Signore Gesù, e in cui nella *sequela Christi* realizzail proprio *cammino*, sia l'appartenenza "ontologica" della nascita dell'*uomo nuovo*, rinato dallo Spirito Santo nella luce della fede, in una prospettiva sacramentale il cui vertice è l'Eucaristia, *culmen et fons*, come ci ricorda il Concilio Vaticano II, e in cui nella *consacrazione* battesimale trova la fonte della via alla *santità* realizzandola mediante i consigli evangelici.

Conclusione

Come bilancio conclusivo possiamo osservare che la spiritualità monastica delle origini, la Regola di san Benedetto e i documenti del magistero pontificio recente ci hanno offerto il fondamento cristocentrico in chiave agapico-trinitaria in cui cogliere il senso profondo della conversione e della *communio* quali cifre antropologiche compiute nell'orizzonte della santità.

Una ulteriore analisi della lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, ci rivela spunti significativi quale conclusione sintetica del nostro percorso. Infatti, la stessa struttura del testo propone gli ultimi due

fondamentali capitoli (metà del documento) come considerazioni sulla santità nella doppia valenza di “Ripartire da Cristo” (cap. III) e di “Testimoni dell’Amore” (cap. IV); in altri termini, della santità dell’uomo nuovo (ripartire da Cristo) e della santità del comandamento nuovo (*carità*).

Se la prima evidenza l'interiorità nel momento fondativo-sacramentale (potremmo dire la *conversatio* nella sua fondazione ontologica), la seconda mostra quella che possiamo chiamare l'interiorità dilatata, l'orizzonte della *communio*. La prima è orientata soprattutto alla santità ("ontologica"), la seconda alla carità (santità "storica"). *Conversatio, communio e caritas*, sembrano, allora, le categorie con le quali è possibile descrivere l'esperienza spirituale non solo specificamente monastica, ma semplicemente cristiana.

[1] G. Penco, La spiritualità monastica, in *Sacra Dottrina* 7 (1962) 243-267, ripubblicato in *Id.*, *Spiritualità monastica. Aspetti e momenti*, Scritti monastici, Praglia 1988, 11-50, qui 11.

[2] J. Leclercq, *Le monachisme comme phénomène mondial*, in *Le Supplément* 26 (1972) 461-478; 27 (1974) 93-118; tr. it. *Ora et labora* 31 (1976) 20-34, 73-82.

[3] Cito la traduzione italiana "classica" presente in San Benedetto, *La Regola*. Testo, versione e commento a cura di A. Lertini, Montecassino, 1990³, pp. 643-645.

[4] A. De Vogüé, *La Regola di S. Benedetto. Commento dottrinale e spirituale* (or. fr. Paris 1977), *Messaggero - Abbazia di Proglia, Padova* 1984, pp. 426-428.

[5] Giovanni Paolo II, *Novo millennio inexcute*, n. 42 in EV 2003.

[6] Ibid., n. 43 in EV 2015, il Papa esprime in un intero paragrafo (nn. 43-45) la spiritualità di comunione, citando, alla fine ed esplicitamente, anche la Regola di San Benedetto (RB 2, 2); cf. EV 2009.

⁷¹ Il termine teologico originario di riferimento non è "comunione" in "communio", ma "comunione partecipatoria" (participatio) a Gesù Cristo (1 Cor. I, 9; 1 Cor. II, 3-6) e alla sua passione (Ft II, 33), al suo Spirito (2 Cor. II, 13; Ft 2, 1) al suo Evangelio (Ft I, 9) alla sua fede (Ft II, 6) e al suo servizio (1 Cor. II, 6). È solo tale partecipazione comune all'unica realtà di Gesù Cristo a dar fondamento alla comunione eucaristica (1 Cor. II, 7). M. Semerari, *La Chiesa comunionale, in: Dizionario di scienze religiose* 402 (2000) 347-387, qui 352 (autore esplicitamente cita W. Kasper, *Il ruolo teologico della*

[8] Benedetto XVI, il dono della comunione. Lettera generale del 29 marzo 2008, in L'Osservatore Romano, 30 marzo 2008, L. 4, (pubblicata in Insegnamenti di Benedetto XVI, 8, 2008/1, LXXXI, Città del Vaticano 2007, pp. 375-377, par. 377). Tutto il testo del Papa affiora negli spazi di riflessione e meditazione sulla comunione.

[9] La risposta “mondana” alla frammentazione è data dalla falsa sicurezza che viene offerta quando il frammento è elevato a valore assoluto, potremmo chiamarlo fondamentalismo. La risposta cristiana, soprattutto monastica, dovrà essere nell’orizzonte dell’integralità dei vari frammenti colti in una visione unitaria e in una lettura ermeneutica storico-teologica. Ho già trattato di questo in R. Nardin, *Monachesimo occidentale e postmodernità. Dall'Oriente lumen spunti per il presente*, in R. Nardin - N. Valentini (edd.), *Monachesimo e trasfigurazione tra Oriente e Occidente*, EDB, Bologna 2008, pp. 15-50.

[10] Significativa l'osservazione per la quale "mentre in passato giocavano un ruolo dominante il desiderio di promozione sociale e l'aspirazione per una determinata attività, oggi invece è sentito più importante il conseguimento di una spiritualità personale, a forti linee individuali, e il dono di sé. Gli ordini antichi vedono in questo un'opportunità reale e significativa. Ma questo desiderio di spiritualità diventa ambiguo quando un individuo cerca piuttosto un "velo spirituale" in cui fuggire dal mondo o quando questo non ha (più) per mira ed è "disincarnato". A Dalf Oros, Chi sono i nostri "desideri", in *Teologia* 33(2004) 9-10, pag. 11.

[11] Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e la Società di Vita Apostolica, *Rapporto da Cremona*, 28 in EV 21467.

[Acquista il numero](#)

[5/2010 di Unità e Carismi.](#)