

La spiritualità: esperienza contemplata di Chiesa

1. Un luogo dello Spirito

Il 5 luglio del 1968, intervenendo all'Assemblea generale del Consiglio ecumenico delle Chiese, l'allora metropolita di Laodicea Ignazio, poi patriarca di Antiochia col nome di Ignazio IV, richiamava con forza l'azione dello Spirito nella vita della Chiesa e in ogni credente con queste parole:

«Egli è la novità che opera nel mondo, è la presenza di Dio con noi e si “unisce al nostro spirito”. Senza lo Spirito Dio è lontano, Cristo resta nel passato, l'evangelo è lettera morta, la chiesa una semplice organizzazione, l'autorità dominio, la missione propaganda, il culto una semplice evocazione e l'agire umano una morale da schiavi. Ma in lui, e in una sinergia indissociabile, il cosmo si solleva e geme nelle doglie del regno e l'uomo lotta contro la carne, Cristo risorto è vicino a noi, l'evangelo diventa potenza di vita, la chiesa segno della comunione trinitaria, l'autorità servizio liberante, la missione un a Pentecoste, la liturgia è memoria e anticipazione e l'agire umano è divinizzato»¹

Nello Spirito, noi facciamo una esperienza di chiesa che va al di là del nostro agire o delle nostre strutture, una esperienza di chiesa che ci conduce sempre al cuore di essa e a quella di comunione trinitaria che l'abita. È come se lo Spirito ci donasse uno sguardo dioratico che ci permette di superare l'opaco della nostra storia per scorgere con limpidezza ciò che custodito nel cuore stesso della chiesa. In fondo, è grazie allo Spirito che in noi può rimanere sempre vigile quell'occhio interiore, contemplativo che ci fa scorgere la presenza del Risorto nelle più quotidiane della nostra umanità, a volte segnate dal peccato, dalla contraddizione; è grazie a lui che possiamo dire, con il discepolo amato, «è il Signore!». Di fatto, ogni esperienza ecclesiale plasmata dallo Spirito può trasformarsi in una angolatura particolare da cui possiamo scorgere il volto umano-divino della chiesa. Lo Spirito soffia dove vuole e non c'è una esperienza spirituale esclusiva che sia capace di contenere in se tutta la forza dello Spirito. Ma nella chiesa è presente, lungo i secoli della sua storia, una esperienza particolare che può aiutare ad orientare lo sguardo su ciò che è essenziale per ogni comunità e per ogni credente. È il monachesimo. È questa, ad esempio, la prospettiva che Giovanni Paolo II sceglie nella *Orientale Lumen* (1995) per focalizzare gli elementi essenziali che caratterizzano il cristianesimo orientale: «Vorrei ora guardare il vasto paesaggio del cristianesimo d'Oriente da un'altura particolare, che permette di scorgerne molti tratti: il monachesimo»². Viene qui usata l'immagine dell'altura: essa non esclude altre modalità, altri luoghi in cui collocarsi per scorgere particolari elementi di un paesaggio. Però questa altura diventa un luogo “privilegiato”, in cui si può avere uno sguardo complessivo, una visione d'insieme. E viene motivato subito dopo il perché di questa visione di insieme offerta dal monachesimo: «Il monachesimo non è stato visto in Oriente soltanto come una condizione a parte, propria di una categoria di cristiani, ma particolarmente come punto di riferimento per tutti i battezzati, nella misura dei doni offerti a ciascuno dal Signore, proponendosi come una sintesi emblematica del cristianesimo»³. Si potrebbe accostare a questa affermazione di Giovanni Paolo II un testo del mistico russo Teofane il Recluso, parole a prima vista eccessivamente radicali e un po' spiritualiste:

«Il monachesimo vuol dire la rinuncia a tutto, intimità con Dio nella mente e nel cuore. Il monaco è colui la cui vita interiore è disposta in modo tale che esiste solo Dio con lui, e lui

¹ *Per un nuovo ecumenismo. Testi dell'Assemblea di Uppsala*. Cur. G. Bruni, Brescia 1970, p.257.

² *Orientale Lumen* 9.

³ *Ibid.*

si perde in Dio...E cosa vuole il cristianesimo? *Pensate alle cose di lassù... La vostra vita è ormai nascosta con Cristo in Dio.* In questo consiste il monachesimo. Non è monachesimo la tunica nera, la berretta, e neppure la vita in monastero. Anche se tutto questo cambierà, il monachesimo rimarrà finché esisterà l'uomo-cristiano»⁴.

È un monaco a parlare, eppure ciò che dice sembra superare i limiti di una vita monastica istituzionale. Anzi sembra che Teofane giunga ad una sovrapposizione tra monachesimo e vita cristiana, quasi ad una identificazione: «*il monachesimo rimarrà finché esisterà l'uomo-cristiano*». Questa unità che si crea tra monachesimo e vita cristiana *sic et simpliciter* è data dal massimalismo, dal radicalismo della stessa esperienza monastica. Ma tale massimalismo, ci ricorda Teofane, non deriva tanto da forme concrete o mezzi utilizzati (ascesi, strutture monastiche, elementi esteriori, ecc...); questi sono necessari, ma sono in funzione di una dimensione più interiore e totalizzante, cioè la tensione di tutta la vita verso un punto unificatore, Dio. Ecco allora che Teofane giunge a dare questa definizione di monaco: «*il monaco è colui la cui vita interiore è disposta in modo tale che esiste solo Dio con lui, e lui si perde in Dio*». Questa unica tensione, quest'unico scopo della vita monastica che la rende tipo della vita cristiana, dà al monachesimo una capacità di sintesi, uno sguardo privilegiato sull'essenziale. Si potrebbe obiettare che questo vale per l'Oriente. E per il cristianesimo occidentale? Lo sviluppo storico ha certamente collocato il monachesimo, soprattutto nel secondo millennio, in una posizione differente, come una delle tante forme di vita religiosa. Ma questo non impedisce di recuperare, in ascolto della tradizione orientale, ciò che è stato comune e declinarlo in un contesto ecclesiale differente. Anche questo è suggerito nella *Orientale Lumen*: «i forti tratti comuni che uniscono l'esperienza monastica d'oriente e d'occidente fanno di essa un mirabile ponte di fraternità, dove l'unità vissuta risplende persino più di quanto possa apparire nel dialogo tra le chiese»⁵.

Questo accenno alla particolare posizione del monachesimo nel cammino di unità fra le chiese, mette in rilievo il ruolo del monachesimo all'interno della vita della chiesa. Come si colloca l'esperienza monastica nella chiesa e come essa la percepisce? Nella sua lunga storia, il monachesimo ha giocato ruoli differenti nella vita ecclesiale e alcuni di essi non privi di ambiguità. Due posizioni estreme hanno caratterizzato il rapporto tra monachesimo e chiesa: la tentazione costante di istituzionalizzare una esperienza fondamentalmente carismatica e la scelta di una marginalità rispetto alle strutture ecclesiali. In forme diverse il monachesimo è spesso oscillato tra queste due posizioni: da una parte l'assimilazione di esso alle istituzioni ecclesiali con il rischio di utilizzare questa forza spirituale in modo funzionale, soprattutto come avamposto nella difesa della dottrina; dall'altra la marginalità, scelta da un tipo di monachesimo che lo ha portato sia ad una ambigua interpretazione del suo ruolo carismatico (in alternativa alla chiesa istituzionale) sia alla sua progressiva insignificanza (questo soprattutto in occidente). Il monachesimo è una realtà ecclesiale e di fatto si è sempre compreso nella chiesa e per la chiesa. Tuttavia fin dall'inizio ha sentito una chiamata particolare, ha cercato un luogo particolare, tra il deserto e la città, ai margini. E penso che la marginalità, correttamente intesa, sia l'angolatura da cui il monachesimo ha vissuto la sua relazione con la chiesa e il mondo. In una conferenza ad alcuni superiori religiosi di alcuni anni or sono, p. A. Louf, parlando della vita contemplativa e del ruolo del monachesimo nel mondo e nella chiesa d'oggi, riprende la figura del pubblicano della parabola di Luca e dice:

⁴ Teofane il Recluso, *Lo spirito e il cuore. Pagine scelte*, cur. T. Špidlik, Milano 2003, 153-154. Il testo citato è tratto dall'opera di Teofane il Recluso *Pis'ma o christianskoj žizni* (Lettere sulla vita cristiana), S.Peterburg 1880 (si tratta della *Lettera* n°13).

⁵ *Orientale Lumen* 9.

«Meno che mai (il monaco) è tentato di passare avanti nella Chiesa, in prima fila, per così dire. Egli ritrova il suo vero posto, quello del pubblicano del vangelo, proprio al fondo, e ne ripete l'invocazione – abbi pietà di me peccatore – che san Benedetto gli ha lasciato come formula di preghiera perfetta e perpetua. Glielo ha insegnato una esperienza profonda della sua chiamata alla contemplazione»⁶.

Questa sorta di marginalità che il monachesimo assume come scelta volontaria rispetto al mondo e alla chiesa, permette anzitutto al monaco di mantenere un certo distacco e una certa libertà interiore di fronte agli eventi (si potrebbe dire una *xeniteia*, una estraneità, non disinteresse), mettendolo in guardia da alcune logiche mondane che sottilmente si insinuano anche nei rapporti ecclesiali. Ogni volta che il monachesimo ha perso questa sua posizione di confine, lasciandosi identificare eccessivamente con strutture o istituzioni eccelsigli, ha indebolito questo sguardo profetico e si è lasciato trascinare in quelle forme di potere che hanno generato intransigenza e divisione nella chiesa. E storicamente, il monachesimo, anche se si è formato prima dei grandi scismi dei secoli XI e XVI, non gode di alcuna presunzione di innocenza: di fronte ai drammi della divisione che hanno lacerato il tessuto ecclesiale. Inoltre, dopo la divisione delle chiese, i monaci sono come fatalmente trascinati in questa rottura facendo corpo con la chiesa alla quale appartengono al momento in cui la spaccatura si produce. E, in certi casi, hanno potuto giungere fino ad identificarsi con la divisione, divenendone i difensori più fanatici e contribuendo in modo determinante a creare queste rotture, ad innalzare muri di incomprendimento, addirittura anche ad una violenza nella difesa della verità, ad una esasperata opposizione ai tentativi di ricomposizione della unità perduta. E questo fino a tempi recenti. Nonostante questa responsabilità ecclesiale (e ben si addice allora al monaco l'atteggiamento del pubblicano al tempio), ogni monaco, per una profonda chiamata iscritta nella sua stessa vocazione (*monachos*, colui che cerca l'unità), dovrebbe sentire non solo una lacerazione interiore e una sofferenza di fronte alla divisione (da qualunque parte esse provengano), ma anche un appassionato desiderio di porsi a servizio di ogni cammino di unità. Il monachesimo non ha soluzioni pratiche o scorciatoie per render più agevole questo faticoso itinerario di riconciliazione. E non è tanto a livello di istituzione o di strutture di vita che può offrire modelli di unità ecclesiale. È anzitutto nella sua essenza e nella sua tensione interiore che il monachesimo può offrire dei percorsi di comunione. Come tale, il monachesimo tende ad uno sguardo unificato, ad uno sguardo che sappia ricomporre in unità ogni diversità, trasformando le differenze in una armonica visione sapienziale dell'uomo in rapporto a se stesso, all'altro, al creato, a Dio.

Inoltre, più direttamente in relazione con l'unità della chiesa, l'esperienza monastica conserva alcuni valori essenziali che possono offrire i presupposti per un linguaggio eccelsile comune. Infatti il coinvolgimento del monachesimo nella rottura della *oikoumene* ecclesiale non ha frantumato, nelle sue radici, quella *koinonia* di vita che è stata plasmata da un cammino comune nel solco della Chiesa indivisa. Il monachesimo, a qualsiasi latitudine o confessione appartenga, conserva, più o meno consapevolmente, quella che potremmo chiamare "la memoria storica delle origini". Nota p. Pierre Miquel, già abate di Ligugé, esperto dell'antica spiritualità monastica e sensibile alla dimensione ecumenica del monachesimo: «è nei monasteri che si può trovare al meglio la chiesa indivisa. È là che si vive il patrimonio comune con un'intensità maggiore: la fede dei primi concili, il pensiero dei Padri della chiesa, la preghiera liturgica». E aggiunge anche un'altra ragione interessante: «Il monachesimo è ugualmente anteriore alla divisione così incresciosa tra teologia e spiritualità. La spiritualità monastica è teologica e la sua teologia è spirituale. Al monachesimo ripugna spontaneamente di isolare una scienza teologica che operi fuori da un clima spirituale e una

⁶ A.Louf, *Assestati di Dio, esperti in ateismo*, in *Testimoni* 1994 n°, p.6.

pratica spirituale che si sviluppi al di fuori di una struttura teologica. Quando una teologia non è più ispirata dallo Spirito, essa diventa presto polemica»⁷. Di fatto, nelle forme e nelle strutture essenziali, nei suoi valori fondanti, il monachesimo appartiene alla chiesa del primo millennio, a quella chiesa che, nonostante tensioni e scismi, ha conosciuto il dono dell'unità. Anzi, in un certo senso, il monachesimo ha plasmato alcuni tratti essenziali della chiesa delle origini, assumendo quelle caratteristiche comuni che hanno reso ogni chiesa locale partecipe della cattolicità, della ecumenicità: sono i tratti che rendono l'ascolto della Parola come la *rectissima norma vitae*⁸, l'esperienza liturgica spazio privilegiato della coscienza ecclesiale, che nutrono quella sapienza presente nella visione teologico-spirituale dei Padri, che animano una ecclesiologia di comunione. Tutto ciò è impresso indelebilmente nel monachesimo tanto che, al di là delle forme confessionali, esso, sia in oriente che in occidente, parla un linguaggio comune. Ed è, fondamentalmente, il linguaggio dello Spirito, l'unico linguaggio capace di creare comunione. 'E quanto dice P. Evdokimov proprio a riguardo del monachesimo: "La divisione della cristianità non è un ostacolo formale, ma una mancanza di vera libertà, di quella che trova la sua origine nella verità totale. Più di tutti gli altri, i monaci faranno l'unità organicamente, per il fatto che la faranno liturgicamente...Attraverso la loro adorazione e i loro canti di lode, non escludono nessuno, invitano solamente tutti ed ognuno a diventare adulti in Cristo. Secondo la bella espressione di san Simeone il Nuovo Teologo, lo Spirito Santo non teme nessuno e non disprezza alcuno. Icona dello Spirito Santo, il monachesimo è una viva epiclesi ecumenica. L'unità non può trovarsi che in questa dimensione del monachesimo universale se egli sa rendersi alla fine così libero come i soffi del grande Liberatore"⁹.

2. Il primato dello Spirito

L'esperienza monastica, come esperienza dello Spirito e "viva epiclesi ecumenica", può allora aiutare a cogliere con maggiore nitidezza la dimensione contemplativa della Chiesa. E, mi pare, che questo possa avvenire soprattutto attraverso alcune prospettive e linguaggi essenziali in cui viene testimoniata e custodita sempre viva la dimensione pneumatica della Chiesa (quella di cui parlava Ignazio IV).

A partire da uno stile di vita in cui alcune priorità emergono con evidenza e chiarezza, l'esperienza monastica testimonia il **primato della signoria di Dio contro ogni idolatria e il primato dello Spirito contro ogni assolutizzazione del proprio agire, anche all'interno della Chiesa e nella vita di ogni cristiano.**

«Forse oggi 'le teologie' – scrivevano i vescovi italiani in un messaggio per il XV centenario di s. Benedetto – 'i discorsi su Dio', per quanto importanti, non bastano più. Ci vogliono esistenze che gridano silenziosamente il primato di Dio. Ci vogliono uomini che trattano il Signore da Signore, che si spendono nella sua adorazione, che affondano nel suo mistero, sotto il segno della gratuità e senza umano compenso, per attestare che egli è l'Assoluto. Tale è stata l'esistenza di s. Benedetto; e tale è chiamata ad essere quella dei monaci. Ma tale deve essere la vita dei cristiani. 'E questa la testimonianza più urgente da dare, in un mondo in cui il senso di Dio si oscura e c'è bisogno come non mai di riscoprire il suo volto»¹⁰.

Purtroppo la distinzione tra vita attiva e vita contemplativa, pur comprensibile e motivata, ha

⁷ P.Miquel, *Monachisme et oecumenisme*, in *Lettre di Ligugé* n°219, 1983/3, p.1.

⁸ Secondo l'espressione della *Regula Benedicti* 73,3.

⁹ Cit. in N. Pecheff-Evdokimoff, *Le "Monachisme intériorisé" chez Paul Evdokimoff*, in *Collectanea Cistercensia* 34 (1972) p.119.

¹⁰ Messaggio del Consiglio permanente della CEI per il XV Centenario della nascita di s. Benedetto (Roma 27 marzo 1980) in *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*, III, Bologna (EDB) 1987, p.76.

prodotto una sorta di specializzazione, infrangendo quella unità necessaria che rende autentica la vita religiosa. Riservando alla vita contemplativa il compito di testimoniare quei valori che propriamente manifestano il primato della adorazione e del rapporto totalizzante con il Dio unico (la preghiera, l'ascolto della Parola, la liturgia, il silenzio, ecc...), si è rischiato di dimenticare che questa priorità è essenziale alla vita della Chiesa, alla vita di ogni cristiano, anche se poi tradotta, nelle forme storiche, in modo diverso. Credo che oggi la vita monastica è chiamata a restituire, se così si può dire, a tutta la Chiesa, questa consapevolezza del primato del Dio rivelato da Gesù Cristo (e dei valori che lo testimoniano), primato che investe tutti gli ambiti dell'agire e dell'essere della Chiesa. Soprattutto di fronte alla tentazione continua, per la Chiesa (e i cristiani), di essere protagonista, con le sue strutture, le sue organizzazioni, i suoi interventi, ecc... della storia della salvezza, la vita monastica deve richiamare con forza il primato della fede. Ogni forma di diakonia è necessaria per rendere visibile l'evangelo che opera nel mondo, ma il *proprium* del discepolo di Cristo è anzitutto la fede nel suo Signore: "questa è l'*opera di Dio*: credere in colui che egli ha inviato" (Gv 6, 28). E non dimentichiamo che Benedetto chiama *Opus Dei* proprio quella esperienza privilegiata di fede che è la preghiera. La vita monastica, nella sua inutilità di opera, testimonia la gratuità e il primato della fede. Parlando agli abati benedettini, l'allora maestro generale dei domenicani, p. Timothy Radcliffe, presenta stupendamente questa parola che siamo chiamati a dare alla Chiesa. «Il card. Hume scrisse una volta che 'noi (monaci) non ci comprendiamo come gente che ha una particolare missione o funzione nella Chiesa. Noi non ci proponiamo di cambiare il corso della storia. Noi siamo solamente là, in modo quasi accidentale da un punto di vista umano. E, felicemente, continuiamo ad essere 'semplicemente là''. 'E l'assenza di ogni scopo esplicito che rivela Dio come lo scopo nascosto e segreto della nostre vite. Il fine della vita cristiana è solo di esser con Dio. Gesù dice ai discepoli: 'rimanete nel mio amore'. I monaci sono chiamati a rimanere in questo amore... I monasteri incarnano una verità profonda. In ultima istanza noi non lodiamo Dio perché egli è rilevante per noi, ma semplicemente perché egli è. La voce proveniente dal rovelto ardente diceva: 'Io sono colui che sono'. Ciò che importa non è che Dio sia rilevante per noi, ma che in lui noi troviamo la sorgente di ogni rilevanza, la stella che guida le nostre vite...Un Dio che deve essere rilevante non è affatto un Dio. La vita del monaco da' testimonianza della irrilevanza di Dio, perché ogni cosa è rilevante solo in rapporto a lui. Le vite dei monaci testimoniano questo, tramite il non far nulla di particolare, eccetto il rimanere con Dio. Le vostre vite hanno un vuoto nel loro centro, come lo spazio tra le ali dei cherubini. Qui è possibile cogliere la gloria di Dio»¹¹.

Tuttavia penso che il primato di Dio nella vita della chiesa e dei credenti può prendere volto concreto solamente se si pongono al centro della cura, della attenzione, della testimonianza della Chiesa non semplicemente **i valori dello Spirito, ma una autentica vita secondo lo Spirito**. Di fronte a tante forme ambigue o parziali di spiritualità (anche tra i cristiani) è necessario riproporre la qualità della vita secondo lo Spirito Santo, con i percorsi e le dinamiche che le sono proprie. E in questo ambito, la vita monastica è custode di alcuni valori fondanti la vita spirituale, come la preghiera, il silenzio, la lectio divina, ecc...; vissuti giorno dopo giorno, rivelano come la vita secondo lo Spirito è un cammino che deve investire tutte le realtà della esperienza, anche nelle sue pieghe più quotidiane.

3. Il linguaggio dello Spirito

Mi vorrei tuttavia soffermare su due conseguenze derivanti dalla riscoperta di queste 'parole dello Spirito' che la vita monastica può donare.

Anzitutto credo sia importante riacquistare **un linguaggio spirituale comune**, un linguaggio che, di fatto, è già presente nella varie tradizioni ecclesiali, anche se espresso in forme differenti. Si

¹¹ T. Radcliffe, *Discorso per il Congresso degli Abati. Sant'Anselmo – settembre 2000*, pp.2-3 (pro manuscripto).

potrebbe chiamare questo linguaggio dello Spirito un linguaggio 'ecumenico', intendendo questo aggettivo non nella sua accezione storica (si rischierebbe, in questo caso, di aggiungere una ulteriore scuola spirituale alle tante già presenti), ma nella sua valenza simbolica: un linguaggio capace di creare comunione e di ricondurre all'unità la ricchezza dei linguaggi delle singole tradizioni. In fondo si tratta di superare o rileggere un fenomeno tipicamente occidentale e cioè, quello della frantumazione della spiritualità in tante forme, certamente arricchenti, ma spesso in contrapposizione. A differenza dell'Oriente, l'occidente ha declinato la spiritualità al plurale, rischiando di compromettere l'unità della vita cristiana e la visione unitaria della sequela evangelica. Si può ricordare a questo riguardo il giudizio di H.U. von Balthasar: «La differenziazione della spiritualità, oggi divenuta pacifica – si parla di spiritualità dei diversi ordini, di spiritualità dei sacerdoti diocesani, dei laici, dei differenti gruppi e movimenti – è quasi totalmente un aborto, spesso ben intenzionato, ma sovente avvelenato, e non solo inconsciamente, dal risentimento. Come se un santo potesse essere interessato alla 'sua propria' spiritualità! Come se una simile spiritualità a scomparti non fosse indegna dello Spirito Santo, il quale vuole ispirare nei cuori sempre e soltanto la pienezza di Cristo». In questa prospettiva, il monachesimo, nei suoi valori essenziali, può diventare un laboratorio per recuperare un linguaggio spirituale comune. Non tanto perché il monachesimo può offrire ricette oppure perché ha una 'sua propria' spiritualità da proporre, ma perché conserva, al di là delle strutture e delle divisioni ecclesiali, quella *koinonia* di vita che è stata plasmata da un cammino comune nel solco della Chiesa indivisa.

Oggi assistiamo, in tante forme, ad una violenza dell'immagine e del linguaggio che abbruttisce l'agire e il pensare dell'uomo. Un tentativo di reazione a tale situazione può essere la ricerca di una perfezione e di una bellezza che, però, hanno spesso il sapore di una fuga dalla realtà dell'uomo. Si percepisce che tale bellezza è di fatto artificiale e, alla fine, spersonalizzante. Come credenti siamo chiamati a scendere in profondità, a cercare altrove quella bellezza che può strappare l'umanità da ogni sorta di abbruttimento. Dobbiamo continuamente farci la domanda del protagonista de' *L'Idiota* di Dostoevskij: "Quale bellezza salverà il mondo?". Credo che **la bellezza, come dimensione e linguaggio dello Spirito**, può diventare luogo di salvezza solo se riesce ad accogliere e a trasfigurare ogni esperienza di sofferenza, di lotta, di contraddizione, di imperfezione: è la bellezza del Risorto che porta impressi i segni della sofferenza e della passione. 'E il cammino di una spiritualità 'filocalica' che sa comunicare una bellezza come frutto di un processo spirituale e ascetico, a volte drammatico e sofferto, che conduce alla unità del cuore: "la bellezza – scrive ancora Dostoevskij ne' *I fratelli Karamazov* – è il mistero in cui il diavolo lotta con Dio e il campo di battaglia è il cuore dell'uomo". In questo senso, la tradizione monastica dell'oriente ci aiuta a recuperare la via della santità come via di bellezza, capace di comunicare una Bellezza 'altra': il santo, mediante la testimonianza della sua vita, è nella Chiesa e nel mondo icona della bellezza di Dio, una icona 'scritta' dallo Spirito a partire dalla finitezza della creatura, dalla sua carne fragile, in questo mondo e in questa storia. I cammini di santità, le testimonianze di una esistenza segnata dalla bellezza spirituale, in qualunque contesto ecclesiale siano maturate, sono misteriosamente cammini di unità, già creano una unità tra le chiese. Come diceva il metropolita di Parigi, Eulogio, "Uomini come san Francesco d'Assisi e san Serafino di Sarov, nella loro vita hanno già realizzato l'unità della chiesa"¹².

'E evidente, però, che la bellezza come linguaggio dello Spirito passa attraverso un lungo processo di maturazione - è l'ascesi del monaco - in cui sono chiamate in causa virtù spesso dimenticate oggi e senza le quali non è possibile una armonia e una solidità interiori: la pazienza, la perseveranza e

¹² Citato in E. Bianchi, *Monachesimo ed ecumenismo*, (=Temi di vita religiosa Q), Bose/Magnano /Qiqajon) 2000, p.10.

l'umiltà nel cammino, il digiuno degli occhi, il silenzio dalle parole vane, e soprattutto la consapevolezza dell'attesa di un compimento che ci è dato solo di gustare nella bellezza della vita secondo lo Spirito. 'E ciò che la tradizione monastica ha chiamato **combattimento spirituale**. Senza intenderlo in opposizione al mondo, il percepire la vita secondo lo Spirito come combattimento contro le logiche idolatriche che seducono il cuore dell'uomo significa ridare qualità alla testimonianza cristiana. E, a mio parere, oggi c'è bisogno di questo richiamo alla serietà della vita spirituale, contro ogni facile entusiasmo carismatico. E anche in questo la vita monastica può dire una parola, non tanto perché il monaco si sente il condottiero di questa guerra (chi la conduce è solo lo Spirito), ma perché sente che il cuore della sua vita è coinvolto in questa lotta. Anzi, stando alla Regola di Benedetto, il suo impegno nella Chiesa è proprio la *conversio morum*, attraverso la libertà dalle idolatrie del piacere, del possedere, del potere (i tre voti), attraverso il discernimento degli spiriti, attraverso la lotta contro i pensieri malvagi, contro la *philautia*. Camminando nel deserto (simbolo di quella verità che smaschera ogni idolatria), il monaco fa esperienza della propria fragilità, scopre ciò che abita il suo cuore, prende coscienza delle divisioni che sono in lui e impara a lasciarsi guidare, ormai privo di difese, da quello Spirito che è unità e verità. In questo progressivo abbandono da ogni forma di idolatria dissipatrice, il monaco ritrova quella unità liberante che è Dio stesso. Nel suo discorso al monastero di Rila, Giovanni Paolo II ricorda in due passaggi questo faticoso cammino di unificazione che, fondamentalmente, è proprio di ogni cristiano: "Il monaco è memoria evangelica per i cristiani e per il mondo. Come insegna san Basilio magno, la vita cristiana è anzitutto *apotage*, 'rinuncia': al peccato, alla mondanità, agli idoli, per aderire all'unico vero Dio e Signore, Gesù Cristo. Nel monachesimo tale rinuncia si fa radicale: rinuncia alla casa, alla famiglia, alla professione; rinuncia poi a dei beni terreni nella incessante ricerca di quelli eterni; rinuncia alla *philautia*, come la chiama san Massimiliano il Confessore, cioè all'amore egoistico, per conoscere l'infinito amore di Dio e divenire capaci di amare i fratelli. L'ascesi del monaco è anzitutto un cammino di rinuncia per potere aderire sempre di più al Signore Gesù ed essere trasfigurato dalle energie del suo Spirito...La 'lotta spirituale' è un altro elemento della vita monastica, che oggi è necessario reimparare e riproporre a tutti i cristiani. Si tratta di un'arte segreta e interiore, un combattimento invisibile che il monaco conduce ogni giorno contro le tentazioni, le suggestioni malvagie, che il demonio cerca di insinuare nel suo cuore; è una lotta che diventa crocifissione nell'arena della solitudine in vista della purezza del cuore che permette di vedere Dio e della carità che consente di partecipare alla vita di Dio che è amore"¹³.

Questo è il cammino che porta ad una unificazione del cuore e ad una autentica vita secondo lo Spirito, cammino testimoniato dalla tradizione monastica d'Oriente e d'Occidente. E come tale, il monachesimo tende ad uno sguardo unificato, ad uno sguardo che sa ricomporre in unità ogni diversità, senza eliminarla e trasformarla in una armonica visione sapienziale dell'uomo in rapporto a se stesso, all'altro, al creato, a Dio. Un esempio di questo 'sguardo unitivo' si può trovare in una esperienza mistica di Benedetto, narrataci da Gregorio Magno nel suo II libro dei *Dialoghi* (ed è significativo che Gregorio Palamas, nella sua difesa dell'esperienza dell'esisismo, riporti proprio questo episodio di san Benedetto)¹⁴. Al termine del suo racconto sulla vita di Benedetto, prima di

¹³ Cfr. il testo del discorso pronunciato da Giovanni Paolo II al monastero ortodosso di Rila il 25 maggio 2002 in *// Regno-Documenti* 1/2002, pp.324-325.

¹⁴ Gregorio Magno, *Dialogi* II, 35: in Gregorio Magno, *Dialoghi (I-IV)*, cur. B. Calati (=Opere di Gregorio Magno IV) Roma (Città Nuova) 2000, pp.204-207. Cfr. anche Gregorio Palamas, *Sui santi esicasti* I, 3, 22: in GREGORIO PALAMAS, *Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici*, cur. E. Perrella, Milano (Bompiani) 2003, pp.409-410. Su questo testo cfr. E. Lanne, *L'interprétation palamite de la vision de saint Benoît*, in *Le millénaire du Mont Athos. 963-1963*, II, Venezia/Chevetogne 1964, pp.21-47.

narrare la morte del santo, Gregorio Magno colloca una visione singolare: di notte , il monaco “volgendo al cielo lo sguardo”, vide un intenso raggio luminoso e “come raccolto in quest’unico raggio di sole”, “il mondo intero fu posto davanti ai suoi occhi”. La capacità unificante dello sguardo di Benedetto, spiega Gregorio, deriva da un cuore *dioratico*, un cuore che vede tutto in Dio e che è ormai dilatato (il *dilatato corde* del Prologo alla Regola) alla misura stessa di Dio, se così si può dire: “è la stessa luce della contemplazione a dilatare la sua interiore capacità di penetrazione e, nella misura in cui si espande in Dio, essa è sollevata e resa superiore al mondo...Nessuna meraviglia dunque, se vide tutto il mondo raccolto davanti a sé, colui che, sollevato nella luce dello spirito, era già oltre il mondo”. Uno sguardo trasfigurato è reso capace, si potrebbe dire, di vedere il chiaroscuro della diversità (che altrimenti appare limite che minaccia e crea paura) nella prospettiva della luce di Dio, l’unica che permette di raccogliere e ricomporre tutto nella comunione.

Uno dei misteri maggiormente sacri alla tradizione monastica è la Trasfigurazione del Signore. Questo sublime momento in cui il Signore Gesù manifesta la sua gloria è un momento di sintesi – la presenza di Mosè ed Elia – e di apertura verso il nuovo esodo. Un esodo che è nuovo per la sua assoluta e definitiva provvisorietà, ben significata dal rifiuto di Gesù di acconsentire alla proposta di Pietro di erigere tre tende (la tentazione dell’agire dell’uomo!). Penso che la vita monastica in quanto sequela di Cristo ed esperienza emblematica di spiritualità come pienezza di umanità nell’icona del volto trasfigurato di Cristo, non è altro che memoria continua alla Chiesa del cammino che deve compiere: un cammino sempre povero e nella cui provvisorietà – non immune da momenti di scoraggiamento e di lotta interiore – il Risorto si può fare compagno di strada per ‘aprire la mente’ alla intelligenza del ‘cuore’ (Lc 24). Il cuore purificato dalle passioni è, in fondo, l’unico luogo vero di incontro e di promettente comunione.