

ARCHIVIO TEOLOGICO TORINESE



2024/2

luglio-dicembre 2024 • Anno XXX • Numero 2

Rivista della FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE

SEZIONE DI TORINO

Nerbini

ARCHIVIO TEOLOGICO TORINESE

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

Proprietà:

Fondazione Polo Teologico Torinese

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – sezione di Torino

Via XX Settembre, 83 – 10122 Torino

tel. 011 4360249 – fax 011 4319338

istituzionale@teologiatorino.it

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

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

Direttore responsabile: Mauro Grosso

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

Editore:

Edizioni Nerbini - Prohemio Editoriale srl

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

e-mail: edizioni@nerbini.it

www.nerbini.it

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

Amministrazione e ufficio abbonamenti:

abbonamenti@nerbini.it

ABBONAMENTO 2024

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

Una copia: € 27,00

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

Versamento sul c.c.p. 1015092776

intestato a Prohemio Editoriale srl, Firenze

ISBN 9788864348056

ISSN 1591-2957

Sommario

Scenari della condizione giovanile in Italia nel «Rapporto Giovani» dell'Istituto Toniolo del decennio 2013-2023 <i>Dino Barberis</i>	»	279
La lenta miccia del possibile. Teologia e immaginazione <i>Maria Nisii</i>	»	305
Segni dei luoghi. L'esperienza monastica dello spazio abitato, una grammatica per l'umano <i>Emanuele Borsotti</i>	»	325
RELAZIONI DEL CONVEGNO DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE SEZIONE DI TORINO (19 febbraio 2020): TEOLOGIA E SPIRITUALITÀ IN DIALOGO		
Perché l'intelligenza scenda nel cuore: considerazioni per un rapporto virtuoso tra teologia e spiritualità <i>Andrea Pacini</i>	»	347
L'esperienza spirituale della liturgia: tensioni e istanze emergenti <i>Paolo Tomatis</i>	»	365
Un monastero di donne ai margini della grande città: oasi felice o <i>diversorium</i> (Lc 10,34)? <i>Maria Ignazia Angelini</i>	»	379

Ana-teismo. Spiritualità senza Dio?
Luigi Berzano..... » 409

Il fascino dell'Oriente
Ermis Segatti » 427

NOTE BIBLIOGRAFICHE

A mani vuote. *Il prete, personaggio letterario*
(M. Nisii)..... » 455

Protagoniste marginali. Scrittrici di Scrittura
(M. Nisii)..... » 475

RECENSIONI

M. SCANDROGLIO, *Una parola dura, ma feconda.*
Il linguaggio difficile della profezia e la sua portata «evangelica»
(G. Galvagno)..... » 489

G. MANZONE, *Il volto umano delle organizzazioni.*
La responsabilità nei processi decisionali
(F. Ciravegna) » 492

R. LUCAS LUCAS, *Temporale Eterno*
(G. Zeppegno)..... » 494

C. CORBELLA, *Identità sessuale. È possibile un io felice?*
(P. Mirabella) » 497

D. DIMODUGNO, *Gli edifici di culto come beni culturali in Italia.*
Nuovi scenari per la gestione e il riuso delle chiese cattoliche
tra diritto canonico e diritto statale
(G. Manfredi) » 500

C. TORCIVIA, *La fede popolare*
(P. Tomatis) » 504

SCHEDE

F. CASAZZA, <i>La luce di un Altro.</i> <i>Commento pastorale alle letture festive dell'anno liturgico A</i> ID., <i>Vivendo secondo la domenica.</i> <i>Commento pastorale alle letture festive dell'anno liturgico B</i> (G. Zeppegno).....	»	507
J. ISAAC, <i>Gesù e Israele</i> (M. Bergamaschi)	»	508

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

Maria Ignazia Angelini

Premessa

Le riflessioni esposte in questo intervento vorrebbero proporsi come un semplice sguardo di tipo sapienziale, basato sull'esperienza personale comunitaria, dunque una riflessione a partire dal vissuto, sul tema del rapporto tra spiritualità e teologia nel contesto odierno.

A monte, in verità, vedo una questione teologica di fondo. Il rapporto tra la teologia fondamentale, la teologia pastorale e la teologia spirituale. Le tre discipline – lo sappiamo – hanno un certo statuto a livello accademico, ma in realtà i confini sono sottili e sfumati: lo sguardo riflessivo della teologia, il suo pensiero, non potrebbe avventurarsi su vie di teoria pura: si radica comunque su una base esperienziale. E il fenomeno monastico – ovvero la concreta realtà monastica dimorante ai margini dei luoghi ove si agitano «molti dèi e molti signori» (1Cor 8,5) –, inteso come cura delle radici dell'esperienza della fede, si sente riguardato da vicino da ogni domanda, pur informale, di spiritualità, così come da ogni ricerca di intelligenza della fede.

Da parte sua il monastero, realtà che per certi versi pare in via di estinzione, è per sé un punto di osservazione della questione abbastanza singolare: è una delle poche figure di comunità legate, in forza della *stabilitas*, al territorio, molto più integralmente della parrocchia: è un luogo di passaggi, profondamente rivelativi. Peraltro, ricercati da una certa domanda del sacro, i monasteri tuttavia soffrono, per lo più, di una precarietà inquietante. Non siamo, oggi, avvicinabili come una roccaforte sicura! Domande così si affacciano, per nulla scontate: terreno buono per condividere ricerche di quello che un teologo contemporaneo nomina come «il popolo dei chiunque».

Proviamo, dunque, a partire dalla nostra piccola e arrischiata realtà, a entrare nel vivo. Con un procedere che sarà necessariamente sintetico, fino a rischiare di essere schematico.

1. Una visione prospettica del cambio d'epoca, e sue ricadute sulla ricerca di spiritualità: alla ricerca di una prospettiva

Vorrei iniziare, come a cercare un'intesa di partenza, da un cenno su che cosa sia il monachesimo. La natura «spirituale» del fenomeno monastico è stata – nel tempo – variamente identificata. Ma il cambio d'epoca che viviamo, e che ancora esitiamo a mettere a fuoco, riporta – in certo modo – in primo piano il senso della presenza monastica, quale – così io lo penso – *peculiare luogo di custodia della soglia, nella generale frammentazione del vissuto della grande città*. È soglia simbolica, soglia del sacro – inteso come l'incessante venire di Dio; soglia della megalopoli, dove signoreggiano molti dèi e molti signori; soglia del mistero dell'umano, ferito eppure aperto alla trascendenza. Il monastero è luogo marginale, e perciò di passaggi. Monachesimo lo intendo, in tal senso, come delicato e dialettico punto di sintesi di polarità epocali, luogo che dall'origine e ancora oggi intercetta le contraddizioni e le aperture inesplorate di un'epoca ancora indefinita.

Come tale, la presenza monastica oggi attira la curiosità, ma non solo; attira lo sguardo, ma anche l'approccio *dialogico* di tante espressioni dell'epoca «liquida», segnata – ma non ancora ben identificata – dalla comunicazione virtuale. A che titolo il dialogo? Abbozzo ipotesi di riposta.

La forma monastica di vita, nella varietà poliedrica delle sue espressioni, pur sempre decentrata rispetto ai luoghi istituzionali, è *una particolare concrezione del carattere simbolico* di ogni vita umana, quale sintesi dialettica tendente verso una unificazione concreta, con il compito – verso la vita umana – di affermarla nel suo nucleo radicale, custodirla, proteggerla al riparo da mille contraffazioni: da idoli e demoni. La storia secolare testimonia che niente di ciò che è umano è estraneo alla vita monastica. Ma oggi?

Quale processo di simbolizzazione, volto all'unificazione spirituale della vita, la forma monastica si presenta, perciò – in forza del riferimento al vangelo (cf. *Regula monasteriorum*, Prologo v. 21) – quale vivente sintesi di improbabili opposti, che potremo così approssimare: incontro dialettico, e consapevolmente mai risolto tra fede e incredulità; tra reclusione e libertà; tra *stabilitas* e uscita; tra solitudine e comunione; tra silenzio e parola; tra preghiera e lavoro; tra persona e comunità; tra separazione e ospitalità; tra resistenza e resa; tra contemplazione e «umbilicale» carità; tra durata e incanto del kairòs; tra dissonanza e nuova armonia; tra lacrime e danza (nel formulare quest'ultima polarità, penso in modo peculiare alla pratica della salmodia).

Devo necessariamente limitarmi a fare cenno a questo «fondamento», per lasciare intuire la direzione del pensiero, ma mi sembra significativo alludere a come la presenza monastica attira di fatto lo sguardo di chi è in ricerca di «spiritualità», e al tempo stesso orienta/disorienta/ri-orienta tale sguardo, al volgere del cambiamento epocale. Non a rassicurare bastioni, ma ad avviare processi.

Pertanto, a più livelli e con una peculiare evoluzione, la ricerca di spiritualità dell'epoca contemporanea incrocia la presenza – per sé atavica, ma non monolitica – dei monasteri.

Prendo, per indicare l'evoluzione a tale proposito negli ultimi quarant'anni, dei riferimenti che mi paiono a diverso titolo emblematici: un vescovo, un intellettuale americano trasformatosi da giornalista in ideologo,¹ una sociologa delle religioni, il mondo del cinema, un saggista giornalista, un abate sensibile alla bellezza, un documento del magistero. A quest'ultimo, in un suo frammento, mi appellerò per abbozzare una proposta di interpretazione – a mio parere – disequivocante del fenomeno monastico, in rapporto allo «spirituale».

Sarò necessariamente solo allusiva.

Un vescovo

Penso, per iniziare, al «nostro» arcivescovo Carlo Maria Martini. A come il suo magistero, orientato a rifondare l'esperienza spirituale di un popolo, ci ha chiamate in causa, direttamente o indirettamente. Ai suoi inizi, quarant'anni fa, egli ci incluse come sue interlocutrici, nella fase di stesura della prima lettera pastorale: *La dimensione contemplativa della vita*.

Alcune sue espressioni, nel testo della prima lettera pastorale, ci aiutano a mettere a fuoco il senso di questo inizio di ministero episcopale, per un uomo di cultura trovatosi all'improvviso, in un'ora critica della storia civile, a dover guidare una diocesi immensa, attivissima e concitata, insidiata dal secolarismo e subito anche dal terrorismo. Quel suo guardare al monachesimo come luogo rilevante, semplicemente per il suo esserci, rispetto all'invenzione di una strategia pastorale.

¹ Si tratta dello scrittore Rod Dreher, diventato noto e seguito anche in Italia grazie al suo libro *L'opzione Benedetto. Una strategia per i cristiani in un mondo postcristiano*, Edizioni San Paolo, Milano 2018 (orig. *The Benedict Option*, 2017), che trae ispirazione dal passo conclusivo del saggio del sociologo A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, Armando Editore, Roma 2007 (orig. *After virtue*, 1981) e fa perno sull'idea della «ritirata strategica» dei cristiani seriamente impegnati con la fede da un mondo profondamente estraneo e avverso alla loro presenza, ponendosi come un riadattamento post moderno del movimento di Benedetto da Norcia.

[...] mi accorgo di stare vivendo, per dono di Dio, quella che si potrebbe chiamare la «dimensione contemplativa» dell'esistenza: cioè quel momento di distacco dall'incalzare delle cose, di riflessione, di valutazione alla luce della fede, che è tanto necessario per non essere travolti. [...] la dimensione contemplativa della vita si dirige a ogni uomo e donna che intenda condurre un'esistenza ordinata e sottrarsi a quella frattura tra lavoro e persona che minaccia oggi un poco tutti. [...] un ritorno alle radici dell'esistenza. Questo senso dell'essere, questo ritorno alle radici, ci permettono di guardare con più fermezza e serenità ai gravissimi problemi. [...] la dimensione contemplativa dell'esistenza: silenzio, ascolto della Parola, adorazione, riflessione, meditazione, ecc. Questo atteggiamento interiore non isola la persona dalla realtà della Chiesa e del mondo, ma aiuta ad immergervela seriamente e responsabilmente.²

Lo sguardo di Martini era alla Chiesa ambrosiana, ma anche più vastamente all'uomo dell'epoca – siamo agli inizi degli anni '80 (XV centenario dalla nascita di Benedetto da Norcia) – per cercare i luoghi idealmente generativi di una nuova tappa di cammino della Chiesa ambrosiana. Così, alcuni cenni dicono simpatia alle tendenze di ricerca spirituale dell'epoca, con lo sguardo all'Oriente, «dove sono in onore la pratica e le tecniche contemplative e il gusto per la riflessione profonda».³

Martini avvertiva con simpatia la ricerca spirituale di un «di più» non pleonastico o facoltativo, ma essenziale e decisivo per la salvezza dell'uomo. L'uomo come apertura al mistero, paradossale promontorio sporgente sull'Assoluto, essere eccentrico e insoddisfatto.

Ma questo «di più» evangelico, questa tensione e vocazione dell'uomo a qualcosa che lo trascende, secondo Martini rimandano, per essere capite e accolte, a uno spazio di silenzio, alla preghiera, a un'attitudine contemplativa; di qui lo sguardo ai monasteri:

Si può ricordare la confluenza di più civiltà nella trama internazionale della nostra Città. Il confronto con le forme di preghiera provenienti soprattutto dall'Oriente può diventare uno stimolo a una più rigorosa scoperta degli originali valori della preghiera cristiana, sullo sfondo di un dialogo e di un reciproco arricchimento con altre tradizioni. Il centenario di S. Benedetto celebrato quest'anno ci invita in particolare a saper riscoprire quanto dei valori fondamentali della vita monastica possa oggi essere rivissuto nel contesto della civiltà contemporanea.⁴

² C.M. MARTINI, lettera pastorale *La dimensione contemplativa della vita*, 8 settembre 1980, n. 1.

³ *Ivi*, n. 5.

⁴ *Ivi*, n. 8.

E, infine, in ordine alla riscoperta della preghiera personale, «contemplativa», Martini raccomandava:

Una conoscenza concreta della vita di preghiera vissuta da coloro che hanno la vocazione profetica della preghiera. Occorre favorire per questo i contatti con i vari luoghi e centri di contemplazione per far conoscere il loro modo di pregare. Sarebbe auspicabile che coloro che vivono questo dono della preghiera in comunità, in particolare i monaci, potessero aprirsi a momenti di accoglienza per chi volesse partecipare con essi a queste esperienze.⁵

Era, chiaramente, una mobilitazione della grande città a ritrovare una vena essenziale e di fatto obliata, vena «di popolo», in una prospettiva di Chiesa ancora «maggioritaria», sia pure in diretto confronto con la crisi della secolarizzazione. Si guardava ai monasteri come a possibile argine al dilagare dell'ansia di auto realizzazione, come a «scuole di preghiera». Questo avvio promettente, sollecitò intensamente la nostra comunità a corrispondere con iniziative: ebbe come riscontro anche una certa assiduità di Carlo Maria Martini ad appuntamenti col monastero, che tuttavia via via si assottigliarono. Le urgenze degli anni di fuoco del terrorismo soverchiarono questo riferimento.

Quindici anni dopo – tanto per dare delle coordinate di questo cambiamento – una delle «cattedre dei non credenti» (una singolare iniziativa di Martini, nel contesto del dibattito su fede e incredulità, che però entrava al cuore della crisi della stessa comunità cristiana) si poneva come tema una domanda che incrocia la nostra: la fede e l'incredulità nella grande città. E nel cercare risposta, Martini vedeva lucidamente il cambio di scenari, rispetto agli anni '80.

Negli ultimi decenni si è parlato e si è scritto moltissimo sul tema della città, da parte di filosofi, sociologi, economisti, politici, teologi, dal momento che è cruciale per il nostro futuro. Tuttavia, affronteremo la città dal punto di vista della fede e della non fede, ponendoci la domanda cruciale: il vivere oggi nella città – con i suoi ritmi e condizionamenti – uccide la fede, qualunque essa sia? Soffoca i sentimenti profondi del cuore? Induce necessariamente all'anonimato, a rapporti solo funzionali? In altre parole: la città spersonalizza oppure, come oggi è o come potremo farla divenire – ecco un'inquietudine etica! – si trovano in essa spazi per l'autenticità, la crescita di rapporti veri, la felicità sincera, l'apertura su orizzonti più vasti?⁶

⁵ *Ivi*, n.19.

⁶ *Id.*, *Questa nostra benedetta e maledetta città. VIII Cattedra dei non credenti*, Gribaudi, Milano 1996, Introduzione.

In questo contesto, fu dato alla cattedra del 1995 (VIII su XII) un titolo provocatorio: *Questa maledetta benedetta città*.

Ebbene, Harvey Cox – nel contesto di questo medesimo evento – sporgendosi sul futuro tratteggiava una situazione profondamente mutata, rispetto al tema della secolarizzazione, che mutava anche gli assetti della ricerca spirituale:

Molte cose sono cambiate dal 1965, quando pubblicai *La Città Secolare*. Quest'opera si apriva con la seguente frase: «L'ascesa della civiltà urbana e il declino della religione tradizionale sono i due principali segni distintivi della nostra epoca, due fattori fra loro in stretta correlazione».

Trent'anni dopo, queste parole suonano stranamente stonate. I termini non si sono capovolti? Come si può seriamente parlare [...] di una «crescita», ai giorni nostri, delle città nel mondo? All'approssimarsi della fine del XX secolo, tutto ciò che sembra essere in crescita a San Paolo, Nairobi, Calcutta o Los Angeles sono i fiumi di monossido di carbonio o un occasionale ed elegante albergo nel centro della città. Il termine che viene spesso associato a «città», oggi, non è «crescita», bensì «declino» [...]. I demografi predicono che per il 2020 ci saranno nove città nel mondo con più di 20 milioni di abitanti. La più grande sarà Città del Messico con 35,5 milioni, seguita da Shanghai (34,8), Pechino (30,7), San Paolo (28,1), Bombay (25,2) ecc. Da notare come non compaia in questo elenco, soggetto a oscillazioni, nessuna città americana o europea [...]. Sembra che nella nostra emergente civiltà globale stiamo diventando una città divisa in maniera ingiusta, in cui la grande maggioranza di coloro che abitano nei bassifondi sono respinti nelle zone più povere del mondo.

[...] appare sempre più evidente che la «crisi della città» sia in realtà un codice stenografico per indicare la crisi della nostra stessa civiltà [...].

E, d'altra parte: [...] *Ovunque noi guardiamo la religione ha infranto le profezie di coloro che ne preannunciavano il declino.*

[...] Ma le donne e gli uomini di fede e di buona volontà esiterebbero di fronte alla nostra decisione di chiudere gli occhi all'ormai moribondo processo di secolarizzazione e di salutare il nuovo rinnovamento religioso [...].

Anche quando gettiamo uno sguardo più attento e da vicino alla rinascita globale della religione, ci rendiamo immediatamente conto che non sempre le buone notizie che i suoi sostenitori attendevano si sono realizzate come loro stessi speravano [...] dovrebbero ora domandarsi, a volte, se il risorgere del fondamentalismo religioso sia effettivamente ciò che desideravano.

E proseguiva:

Per quanto riguarda la rinascita religiosa, ciò che noi necessariamente dobbiamo fare è attingere alle antiche proibizioni di idoli e falsi dei e vedere – come fecero Gesù e i profeti – che le religioni, la nostra come le altre, così come sono insostituibili allo spirito umano, possono anche generare xenofobia e fanatismo. Dio stesso ci invita a dimorare in una città.

[...] tre elementi negativi delle città odierne che dobbiamo sconfiggere nella costruzione delle città del domani.

Il primo è la dimensione grottesca di molti odierni conglomerati urbani, la *sproporzionata crescita* che sta rendendo la loro situazione sempre più insostenibile.

Il secondo elemento che altera le città odierne è costituito dal fatto che, invece di essere collegate ai propri circostanti sistemi di sostentamento, *sono invece legate alla produzione globale e ai network di distribuzione che divorano una quantità immensa di combustibile fossile* e, di conseguenza, non consente loro di sostenersi da sole.

Il terzo elemento negativo per cui la città del futuro dovrebbe ideare un antidoto, è la *ghettizzazione e il rancore* che covano dentro di sé i gruppi di persone che vivono all'interno della città, mettendoli praticamente l'uno contro l'altro. Senza una molteplicità al suo interno, una città non è veramente una città, «il luogo dove gli stranieri si incontrano».

Il rischio è di moltiplicare semplicemente le diversità senza creare i tribunali, le occasioni e i mezzi istituzionali per elaborare [...] le indispensabili caratteristiche che devono definire la scala di valori su cui costruire la città del futuro, il suo ambiente e la sua sinergia. [...]

Per finire, «sinergia» si rivolge alla interiore vita civica e spirituale della nuova città. Il termine ha un'origine teologica autorevole. Il sinergismo indicava il credere, da parte di alcuni cristiani, ma non tutti, che l'umano coopererà con lo Spirito Santo nell'opera di redenzione. In tempi molto recenti si è giunti a considerare il modo in cui differenti elementi interagiscono fra loro in maniera positiva e produttiva. Perciò una dimensione raggiungibile, un rapporto vitale con il suo immediato ambiente ecologico, e un'eterogeneità salubre devono essere considerate le tre principali caratteristiche della città del futuro.

Ma come possiamo includere questi tre elementi indispensabili (ma talora in conflitto fra loro) nella futura città?

Al giorno d'oggi un gran numero di visioni contrastanti sulla città del futuro si stanno imponendo alla nostra attenzione. Il pensiero «utopistico» non è morto. Si è semplicemente trasferito da scrittori teologi come san Tommaso Moro agli schemi e modelli o a progettisti ed architetti. [...] Si arrivava a proporre che la «città è il luogo ove stranieri si incontrano», secondo Aristotele. Ma è clamorosa l'imponibilità di tale definizione per le città attuali.⁷

Superato il secolarismo, si evidenziava il cambiamento della figura stessa delle megalopoli, e il dilagare in esse – come espressione e preteso antidoto alla frammentazione dell'ambiente civile – della ricerca religiosa, in forme auto referenziali, integraliste e intolleranti, fino alle derive gnosticheggianti. E si intravedeva *il compito nuovo* per la Chiesa e per la ricerca spirituale, e di conseguenza riaffiorava in modo nuovo, non dalle

⁷ *Ivi*, intervento di Harvey Cox.

eccellenze bensì dai sotterranei della storia, il senso della presenza monastica caratterizzata dalla liminalità, e perciò dalla vicinanza allo straniero: non come espressione della dimensione «caritatevole della Chiesa» ma come espressione cruciale dello spirituale cristiano.

Diceva ancora in quella cattedra Cox:

A mio avviso, nella città post moderna, ove per l'estrema frammentazione e precarietà tutti sono estranei l'uno all'altro, occorre trovare il modo di incontrare lo straniero e, pertanto, di incontrare Dio, di incontrare il mistero della vita in chi ci è estraneo. Questo non è un aspetto secondario o periferico dell'azione propria della Chiesa; e per «Chiesa» intendo tutti noi che, in qualche modo, siamo parte di essa. È un aspetto centrale e significa inventare nuovi modi per incontrarsi nella città che presenta numerose difficoltà di incontrare realmente uno straniero.

E Cox concludeva:

Ritengo che si debbano trovare più e più luoghi, più e più modi per incontrarci. [...] Mi permetto di invitare tutti voi a moltiplicare queste occasioni di riunione, di incontro, dal momento che nell'incontrarsi reciprocamente si giunge a scoprire qualcosa di più profondo sul mistero della vita, qualcosa da condividere.

E noi monache, sentendoci riguardate di quelle considerazioni della Cattedra, poco dopo ne raccoglievamo la risonanza in un convegno proposto per i 650 anni del completamento della Fabbrica dell'abbazia. Lì il teologo-monaco Ghislain Lafont interpretava il senso di una presenza monastica in una Chiesa minoritaria nell'umile utopia dell'uscita nel dialogo con il mondo, e il teologo fondamentale Pierangelo Sequeri lanciava la sfida di un'intrinseca alleanza/complementarità tra il principio monastico e il principio domestico nella comunità ecclesiale:

L'opportunità storica/teologica del monachesimo la vedrei oggi proprio nella possibilità di scavare, nelle viscere della città moderna (o nei sotterranei) la fitta rete di scambio simbolico tra il cristianesimo monastico e quello domestico. Le due figure hanno l'opportunità di realizzare l'unità del simbolo ecclesiale cristiano, di battere insieme il puritanesimo gnostico e l'accomodamento mondano della vita cristiana. Un segno forte per la Chiesa della città. Ma anche per la città post moderna *tout court*.⁸

Nella stessa sede, Martini interpretava il senso della presenza monastica in questa Chiesa dai teologi sapientemente tratteggiata – nel guado tra

⁸ M.I. ANGELINI (a cura di), *Un monastero alle porte della città*, Atti del Convegno per i 650 anni dell'Abbazia di Viboldone, Vita e Pensiero, Milano 1999, 74.

maggioranza e minoranza – quale comunità attrattiva, e solo in quanto tale alternativa. Era come una ri-espressione in termini profetici del tema della separazione come reciprocità, complementarità inverante:

ciò che si richiede a una comunità monastica ai margini della grande città, è vivere le beatitudini, e in tal modo essere luogo di riferimento: è missione, è attrazione, è essere attenti, recepire, ascoltare, lasciarsi impressionare da valori altrui, esprimendo in libertà i propri.

Tanto basti, per indicare come la relazione con il vescovo, con l'ecclesialità, faccia emergere il proprio dello spirituale cristiano nella espressione del monastero, in modo antico (se guardiamo le origini) e nuovo. Certo, oggi rispetto all'inizio del millennio la questione si pone in termini ancora mutati. La grande città oggi cerca luoghi di spiritualità, ma non cerca Dio, e tanto meno cerca la Chiesa dei credenti in Gesù Cristo.

Due film

In un ambito tutto diverso, quello della comunicazione mediatica, in particolare il mondo del cinema, la questione ritorna significativamente. Penso alla risonanza che ebbe il film *Il grande silenzio* (regia di Philip Gröning, 2005), girato alla *Grande Chartreuse*. La ricerca di un silenzio indeterminato, ispirato ai canoni del lontano Oriente, tipica degli anni '80, attirava al magico silenzio dei certosini. Ma, affidata al fascino del sacro, rimaneva una suggestione inarticolata, rispetto al senso del silenzio nella spiritualità cristiana. Nella spiritualità monastica, così sapientemente espressa nella *Regola* di san Benedetto, il silenzio è lo spazio gratuito dell'ascolto della Parola. In seguito a quel film, abbiamo avuto modo di confrontarci sul senso del silenzio nell'esperienza della fede. Ma soprattutto di dare ragione di uno stile, del linguaggio eloquente del silenzio nella celebrazione e nei ritmi della vita quotidiana. Non è facile però intendersi su quel silenzio, che non è pura ricerca di una interiorità pacificata dai rumori (secondo l'adagio wittgensteiniano: «Di ciò di cui non si può parlare si deve tacere»), e neppure è una divinità dell'universo gnostico; ma è ascolto totale. Il «grande» silenzio è generativo del Verbo (Sap 18,14). L'immane silenzio delle tre del pomeriggio, è l'abisso da cui sorge il grido, il «perché?» ultimo («Alle tre Gesù gridò a gran voce: "Eloì, Eloì, lemà sabactàni?"», che significa: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?"»: Mc 15,34). La «mezz'ora» (Ap 8,1) che prelude lo scioglimento dei sigilli della storia, grazie al Verbo avvolto di un mantello intriso di sangue.

Invece, ben diversamente significativo, dieci anni fa, un film come *Des hommes des dieux* (diretto da Xavier Beauvois, 2010) ebbe enorme im-

patto nell'opinione pubblica.⁹ Non so se il grande successo equivale a una comprensione del messaggio, alto, donato dalla morte dei monaci trappisti di Tibhirine, in Algeria, nel 1996. Il tema, qui, divenne quello di una *stabilitas* e di una conseguente ospitalità, quella offerta dalla comunità monastica, che, essendo configurata in obbedienza al Vangelo di Gesù, è – nella sua semplicità estrema, liminale e dialogica – di altissimo profilo spirituale, e a rischio di martirio.

Ecco quanto disse p. Guillaume Jedrzejczak, parlando nel 2011 a studenti universitari di Siena, del senso dell'esperienza dei monaci trappisti dell'Atlas:

Se questo secolo è stato aperto dal martirio dei monaci di Tibhirine, questo deve avere un significato per noi che cerchiamo di comprendere come debba evolvere la vita monastica nel XXI secolo. [...] C'è in effetti qualcosa di profetico nella storia di questa comunità, del tutto singolare, e nell'avventura di questi monaci. [...]

Con Tibhirine siamo lontani dall'immagine tradizionale dei grandi monasteri che impressionano per il numero dei loro monaci, per la bellezza dell'Ufficio divino, per lo splendore della liturgia, per il dinamismo delle iniziative economiche e per l'irraggiamento dell'ospitalità e della spiritualità. Nella sua piccolezza, nella sua povertà, nella sua precarietà, questa comunità ci offre così l'immagine profetica di un altro modo di essere monaco o monaca, in una Chiesa minoritaria, appena tollerata, in una Chiesa povera e nuda, come il Signore Gesù sulla Croce.

Eppure, se rileggiamo la storia della Chiesa, o meglio ancora se ci immergiamo nella Scrittura, scopriremo che questo non è nuovo, ed anche che questo è stato, per molti secoli, il regime normale di tutti i credenti che ci hanno preceduto.

La comunità di Tibhirine ci offre anche qui un modello interessante. Senza le strutture molto forti che esistevano un tempo, vivendo in un gruppo di piccole dimensioni, questi fratelli hanno dovuto affrontare una delle più grandi sfide del nostro tempo: vivere la comunione. In effetti ciascuno dei fratelli aveva una personalità molto forte, un'individualità molto marcata, e questo non rendeva la vita comunitaria molto facile. Ma allo stesso tempo hanno fatto la scelta di vivere e di rimanere insieme, fino alla morte, rifiutando di chiudersi nella loro propria singolarità e portando le debolezze e le povertà gli uni degli altri. Questo significa che l'avventura monastica suppone una sintesi originale tra le aspirazioni contraddittorie della mentalità contemporanea.

Ora, per giungere a questa sintesi è assolutamente necessario vivere nel reale, rifiutare la «bolla virtuale» che spesso non è se non un modo di sfuggire alla relazione. La vita monastica si iscrive dunque in una prospettiva di re-

⁹ Cf. M.D. SEMERARO, *Elogio delle libertà. Il monachesimo come attuazione dell'umano*, EDB, Bologna 2019.

sistenza spirituale, di contro-cultura, che preferisce i conflitti e le difficoltà della vera relazione a un'apparente coesistenza pacifica. Questa fedeltà fino alla morte è in se stessa una testimonianza, che supera le qualità personali di ciascuno. Ciò che colpisce nel martirio dei fratelli di Tibhirine non è in primo luogo la personalità di questo o di quel fratello, ma il fatto che abbiano preso la decisione di affrontare il pericolo insieme.

Il terzo aspetto che colpisce il lettore delle opere che trattano della vita dei fratelli di Tibhirine è il loro legame con la Chiesa in Algeria e con il mondo che li circondava, un mondo completamente differente dal nostro, un mondo musulmano. Non si può capire l'evoluzione spirituale della comunità e di ciascuno dei fratelli senza aprirsi a questa dimensione universale della vocazione monastica cristiana. Il monastero di Nostra Signora dell'Atlas non si spiega e non può essere capito al di fuori del suo contesto. Un monastero non è una bolla all'interno della quale vivono alcuni asceti tagliati fuori dal mondo, ciascuno dei quali vive la sua avventura spirituale personale.

Ed è questo senza dubbio il motivo per cui il martirio dei fratelli di Tibhirine ha toccato non soltanto i cattolici, ma molto al di là, tutti gli uomini di buona volontà, su tutti i continenti, in tutte le culture.

Così, anche se suppone la separazione dal mondo, la clausura, il silenzio e la solitudine, la vita monastica è profondamente legata alle realtà umane, segnata da luoghi e da circostanze concrete. I primi monaci che si ritirarono nel deserto d'Egitto nel IV secolo non erano meno attenti alla vita della Chiesa e ai bisogni dei loro contemporanei.

Questo significa, per le nostre comunità, che è impossibile riflettere sul proprio avvenire senza pensarlo nell'insieme della Chiesa, senza situare il nostro carisma nel coro delle vocazioni che compongono la diversità della Chiesa oggi.

Mentre prima del concilio Vaticano II si insisteva soprattutto sulla specificità di ogni vocazione, su ciò che la differenzia dalle altre forme di vita cristiana, sembra che oggi si sia più sensibili alla loro complementarità, a ciò che ci unisce gli uni gli altri.

La preghiera contemplativa non è più l'appannaggio di alcuni specialisti, è divenuta il nutrimento di molti cristiani. Ugualmente la liturgia comincia a ritrovare il suo ruolo essenziale nella vita di molti uomini e donne che desiderano vivere la loro fede. Non siamo più nell'epoca in cui si chiedeva ai monaci di pregare per il mondo; piuttosto oggi ci viene chiesto di insegnare le vie della preghiera.

Ugualmente nel dialogo ecumenico, come nel dialogo con le altre religioni o con le altre culture, la spiritualità monastica diviene una porta d'ingresso per un dialogo profondo e fruttuoso. In effetti le persone diffidano molto delle istituzioni ecclesiali, ma hanno spesso una grande indulgenza per i monaci. Che lo vogliamo o no, direttamente o indirettamente, siamo così posti al cuore della Chiesa, noi che ci sentiamo piuttosto ai margini. Le nuove comunità,

cattoliche e non, cercano nell'esperienza monastica il punto d'appoggio della loro crescita.¹⁰

Ecco, qui la nozione di «spirituale» rimane, ma si determina in riferimento decisivo alla radicalità evangelica ritenuta capace di intercettare la ricerca di senso delle generazioni del terzo millennio.

Un libro di ricerca storico-sociologica

Penso, poi, come a un significativo punto prospettico, alle considerazioni della sociologa delle religioni Danièle Hervieu Léger.¹¹ È, certo, lo sguardo di una sociologa, e per di più a partire dalla realtà di 27 monasteri francesi (seguiti nell'arco di trent'anni, nella loro evoluzione dalla restaurazione monastica di fine XIX-inizio XX secolo ad oggi), tuttavia è espressivo di un radicale ribaltamento dell'immagine del monastero rispetto alla città e alla cultura laica in genere. «Il tempo dei monaci come rivelatore, nelle sue scansioni rispetto al passato, al presente, al futuro, del tempo mondano», ecco il filo conduttore della ricerca della Léger. Nella comune caratteristica della temporalità singolare che caratterizza il ritmo vitale dei monasteri, rispetto alla società post moderna, si identifica una singolare forza euristica dello spirito monastico nei confronti della «secolare» ricerca di spiritualità. Un pluralismo tra i vari stili monastici, a questo riguardo, fa pensare. Dall'immagine elitaria e obsoleta di una forma più tradizionalista, all'identificarsi del monastero come icona del nodo critico più scottante della società contemporanea.

Dopo aver tracciato un quadro ragionato delle due tipologie in vari esemplari di comunità monastica, la Hervieu Léger evidentemente ha una sua preferenza e traccia, nella sintesi finale, una riconfigurazione del paradigma monastico, quale narrazione di vangelo. Il modello che ha un più forte impatto sull'immaginario collettivo ed è premiato da una sovrabbondante affluenza di nuovi membri è il monachesimo tradizionale (identificato nell'abbazia trappista di Sept-Fons) che accentua la separazione e la «differenza» del monaco, in funzione profetica, come messaggio spirituale. E d'altro canto il modello più dinamico ha diversamente forza profetica di ridisegnare l'orizzonte spirituale in chiave di fermento critico di evangelo, più che di «sacro»: ospitare il nemico standogli di fronte come «ospite» (radicalmente precario nella propria *stabilitas*), disarmarlo con la tenacia di una stabilità personale e comunitaria nella preghiera e nella

¹⁰ G. JEDRZEJCZAK, *La vita cistercense nella Chiesa del XXI secolo*, in *Vita Nostra* (n.s.) 1 (2011), 16-22.

¹¹ D. HERVIEU-LÉGER, *Le temps des moines*, PUF, Paris 2017.

mitenza. Il che equivale a una semplicissima disequivocazione dello spirituale: l'accoglienza ospitale dell'altro, nel nemico che reso così fratello rivela il processo di trasformazione. Spirituale nel senso di apertura alla libertà trascendente dello Spirito. Il referente di questa parabola è Gesù. È il dramma della presenza della comunità cristiana nella storia.

*Interpretazioni contemporanee del monachesimo:
un giornalista trasformatosi in ideologo, un reporter, un monaco*

E tuttavia, a fronte di questa rappresentazione dello spirituale nella figura monastica, si incontrano anche rappresentazioni ideologiche, cioè volte a identificare profeticamente un modello alternativo alla cultura del post moderno, di *societas christiana*. Penso a un testo come quello di Rod Dreher, *L'opzione Benedetto*. Figure di sottile riedizione – per dirla in modo approssimativo – di uno spiritualismo neognostico, se non neopelagiano. Quello che considera il mondo contemporaneo perduto e propone a cristiani incerti e guardinghi che si ritirino nel rifugio di isole protette, di stampo «monastico» (il riferimento è a una lettura ideologica della *Regola*), in preparazione a una rinascita, alla fine di questa stagione deteriorata della storia. Il fatto è che per la fede cristiana esiste, indissolubile sia pur drammatico e sofferto, un legame inscindibile tra Dio e il mondo, nel quale lo Spirito creatore rivela «l'esteriorità di Dio». Non è quello dell'interpretazione di Dreher il pensiero di Benedetto riguardo alla presenza monastica, e alla sua «spiritualità».

Penso – sul versante opposto – alla sfida garbata di Paolo Rumiz, reporter, saggista viaggiatore, che scopre che dalla terra sismica di Norcia nasce, in Benedetto, lo spirito per ricostruire l'Europa,¹² attraverso l'arte di scoprire il filo di narrazione di una storia sfilacciata e decadente.

Penso al monaco benedettino olivetano Bernardo Gianni, abate di San Miniato al Monte,¹³ che predica gli esercizi al sommo pontefice e alla sua curia: proponendo l'immagine della «città dagli ardenti desideri», sulla scorta della visione utopica di La Pira e della poesia di Mario Luzi, prospetta uno sguardo sul «monastero alto sulla città, ispirante gesti e pensieri pasquali per la vita del mondo». Il rischio è quello che ben ha raffigurato il libro del profeta Ezechiele:

Figlio dell'uomo, i figli del tuo popolo parlano di te lungo le mura e sulle porte delle case e si dicono l'un l'altro: «Andiamo a sentire qual è la parola che viene dal Signore». In folla vengono da te, si mettono a sedere davanti a te e

¹² P. RUMIZ, *Il filo infinito*, Rizzoli, Milano 2019.

¹³ B. GIANNI, *La città dagli ardenti desideri*, LEV-San Paolo, Roma-Milano 2019.

ascoltano le tue parole, ma poi non le mettono in pratica, perché si compiaciono di parole, mentre il loro cuore va dietro al guadagno. Ecco, tu sei per loro come una canzone d'amore: bella è la voce e piacevole l'accompagnamento musicale. Essi ascoltano le tue parole, ma non le mettono in pratica. Ma quando ciò avverrà ed ecco avviene, sapranno che c'è un profeta in mezzo a loro (Ez 33,30-33).

La parola del profeta – il riferimento al monachesimo, alle belle abbazie – sta diventando una spada smussata, che non taglia più. La sua estenuazione si produce non ad opera di quanti oppongono ad essa un rifiuto, ma ad opera di coloro che ne sono entusiasti, fermandosi a un gusto estetico. Lo spirituale postmoderno si ritaglia un posto accanto alla vita effettiva, in un'interiorità segregata, che divenga quasi un supplemento di spirito per una vita che di spirituale ha poco. In tal senso appunto essa minaccia di diventare quella *canzone di amore*, a proposito della quale Dio mette in allerta Ezechiele.

La costituzione apostolica Vultum Dei quaerere (2017)

Penso infine a quella perla deposta nella costituzione apostolica *Vultum Dei quaerere*, poi subito come dimenticata e rimossa dall'attenzione:

Uno degli elementi più significativi della vita monastica in generale è la centralità della Parola di Dio nella vita personale e comunitaria. Lo sottolinea san Benedetto, quando ai suoi monaci chiede di ascoltare volentieri le sante letture: «lectiones sanctas libenter audire». Durante i secoli il monachesimo è stato custode della *lectio divina*. Poiché oggi questa è raccomandata a tutto il popolo di Dio e richiesta a tutti i consacrati religiosi, voi siete chiamate a farne il nutrimento della vostra contemplazione e della vostra vita quotidiana, in modo da poter condividere questa esperienza trasformante della Parola di Dio con i sacerdoti, i diaconi, gli altri consacrati e i laici. Sentite questa condivisione come una vera missione ecclesiale.¹⁴

Dove l'attenzione va a due elementi:

- 1) la vita monastica sta là dove sprofonda una delle radici vitali della vita cristiana, *la lettura delle sacre Scritture*: questa sua posizione l'accomuna a tutto il popolo dei battezzati;
- 2) ne consegue il carattere proprio delle comunità monastiche, per cui esse «costituiscono un'istanza di discernimento e convocazione a servizio di tutta la Chiesa: segno che indica un cammino, una ricerca, ricordando all'intero popolo di Dio il senso primo ed ultimo di ciò

¹⁴ FRANCESCO, costituzione apostolica *Vultum Dei quaerere*, 29 giugno 2016, n. 19.

che esso vive». ¹⁵ Il che si esplica anzitutto attorno alla mensa della Parola.

Il richiamo alla comunità monastica come convocata dalla Parola e in essa continuamente radicata, è in piena continuità con la tradizione delle origini (cf. Cassiano, *Collationes*, in particolare la XIV sulla scienza spirituale, fondamentalmente identificata con la lettura delle sante Scritture, ripresa in *RB* 53,8-9).

Pertanto la responsabilità della fede, che è relazione – quindi rifugge da ogni auto referenzialità e conseguentemente da ogni spiritualità «fai da te» – è presa e rilanciata dal monachesimo con impegno quanto mai serio.

2. Lo spirituale cristiano non è pura emozione, ma filo di senso attinto all'umano di Gesù.

Leggere il testo, tessere e ritessere (in ascolto del tempo) narrazioni

La domanda che mi ha provocato e sospinto a queste riflessioni, che costituiscono il quadro di riferimento su cui collocare possibili risposte, è stata così formulata: «Come la comunità monastica di Viboldone situata alle porte di Milano (grande città) abbia intercettato e coinvolto, forse anche suscitato, domande di ricerca spirituale».

Ebbene, nell'intento di descrivere adesso la nostra esperienza, vorrei accennare al fondamento, certo, senza poter dare qui spazio a un'esauriente rielaborazione teorica. Parto da un tratto della rivelazione cristiana per sé sorprendente e, mi pare, ispirante, anche riguardo alla nostra questione.

Infatti nel cambiamento d'epoca non è affatto scontata la ricerca di uno stile di ospitalità monastica che possa offrire orizzonte di vangelo all'indeterminata ricerca di «spiritualità» che, nelle più diverse espressioni, approda al nostro monastero, che è *Domus* di donne, in maggioranza già attempate, posto ai margini della grande città.

Che cosa cerca chi viene a visitarci, e quale è la nostra risposta, predisposta da una ricca tradizione e in cerca di configurarsi in corrispondenza al cambio d'epoca? Ci vengono chieste risposte, ma noi semplicemente offriamo di condividere domande.

Per lo più dalla grande città (noi siamo immerse nei margini della periferia, nel Parco Agricolo Sud Milano), si arriva all'abbazia spinti da

¹⁵ *Ivi*, n. 4.

un'indeterminata ricerca di un «altrove» rispetto alla metropoli «maledetta e benedetta», rispetto all'insoddisfazione dell'*homo faber*, o comunque dell'*homo technicus* e della sua ragione strumentale. Il difetto di anima della cultura civile post moderna (lo riconosceva già l'VIII Cattedra dei non credenti) spinge a cercare il senso della realtà in un «ritorno all'interiorità» la cui geografia è molto simile a quella dell'«io minimo» di C. Lasch (1984). Un orizzonte che per certi versi ripropone le forme derivate dalla tradizione religiosa, ma sequestrate da ogni contesto esteriore, di storia comune, e da ogni pratica di vita morale. Un semplice bisogno di «pace», di acquietamento dello stress emotivo. Perciò, questo tipo di ricerca approda al monastero come interesse a un luogo agricolo di bellezza artistica, attesa di silenzio, di pace, di amicizia. Ricerca di un luogo d'ascolto, capace di propiziare risposta «interiore» alle questioni fondamentali di senso. Spinta confusa generata dalla nostalgia di trovare una consistenza interiore della propria esperienza di vita – non puramente gettata nella frammentarietà, nei rumori e nella virtualità dello spettacolo – che dilagano nella cultura civile contemporanea. Necessariamente abbrevio...

Mi ricollego, per cercare di esprimere come un monastero (il nostro) si rapporta riguardo alla molteplicità, anche complessa, di queste motivazioni, con la tesi inizialmente enunciata, ispirata da E. Salmann,¹⁶ sul monachesimo inteso come possibile scenario dell'autoinveramento simbolico della libertà. Monaco, in tal senso, significa una tipica concrezione della capacità simbolica dell'uomo; una configurazione del proprio essere-al-mondo secondo una forma della libertà che al tempo stesso riceve, si lascia informare – o imprimere un ordine – da una tradizione (nel caso del monachesimo, antichissima: le origini cristiane, e le radici nel monachesimo antico), entro cui, tuttavia, si esprime originalmente per rapporto all'appartenenza a un'epoca, in un gioco fecondo tra distanza e adattamento al tempo presente; nella forma monastica si evidenzia come *lo Spirito in senso cristiano è la rigenerazione della carne*: «lo spirito, come verità della carne».

Per questo, il monastero cristiano si autocomprende, sì, come *luogo ospitale* (ma non indiscriminatamente) di ogni ricerca spirituale che s'affacci alla sua soglia: l'esperienza che caratterizza il monaco cristiano, al contrario di sequestrarlo in un vissuto spirituale elitario, lo pareggia ad ogni essere umano in ricerca, sul fondamento che «anche noi esistiamo in un corpo» (Eb 13,3).

Questo è l'elemento cruciale della questione che interpella – oggi in modo singolare – il monachesimo tradizionale. Rappresentare al vivo il

¹⁶ E. SALMANN, *Presenza di Spirito*, EMP, Padova 2000, in part. 278ss.

proprio dello spirituale cristiano che tuttavia è, a partire dello scandalo della croce, radicalmente alternativo a una generica ricerca di «interiorità», o di pace, in posizione di autoreferenzialità. Nella croce l'offerta del corpo del Signore Gesù che *parèdoken tòn pnèuma* rivela qual è il movimento dello Spirito, che – in uscita – sempre soffia dove vuole, e tu non ne sai la direzione (Gv 3,8). E oggi, come si muove lo Spirito?

Tante e diverse sono le concrete espressioni di monachesimo, eppure al variare degli stili l'esperienza spirituale monastica fondamentale è nella capacità simbolica di legare ogni realtà della vita all'*unicum* di Gesù, compimento delle sacre Scritture.

L'annuncio del Regno, cuore dell'insegnamento di Gesù e della sua rivelazione non verbale, attraverso la sua vicenda terrena si articola per tappe successive attraverso un singolare linguaggio «spirituale»: l'annuncio, l'operazione dei segni, la disputa, l'insegnamento attraverso discorsi e, infine, il dire parabolico. Gesù, su cui riposa lo Spirito, in certo modo inventa (posto di fronte alla crisi radicale della comunicazione con i suoi, i capi, le folle, i discepoli) un linguaggio di comunicazione che in lui trova singolarissima espressione: la parabola.

Qui devo necessariamente sintetizzare all'impossibile. Ma mi preme anche solo accennare, perché in questo vedo il nucleo centrale della ridefinizione dello spirituale propria, non unicamente, ma in modo peculiare, della forma monastica di vita.

Intendo parabola come la forma di comunicazione aperta, per sé non conclusa, ove la realtà è narrata nella sua ordinarità – ma in cui l'elemento di stranezza, di irregolarità, di scarto, che fa irruzione, apre al nuovo e interpella l'uditore. La parabola è un dire irrisolto, fino a che l'interlocutore, preso dentro, risponda. Nelle parabole vere e proprie, narrando una storia, Gesù introduce un elemento di «stranezza» che provoca l'ascoltatore a entrare nel gorgo del racconto – che ultimamente dice Dio – prendendo posizione.

Nella parabola, alcuni esegeti identificano – al di là dello specifico genere letterario – una specificità della comunicazione di Gesù, un tratto decisivo del suo impatto con la realtà. E nel «metodo parabolico» come inventato da Gesù il cuore della sua singolarità comunicativa.

Ebbene – accenno ciò che ben altrimenti andrebbe motivato – una forma comunicativa del genere avviene nell'incontro con l'ospite che si affaccia al monastero, con la sua domanda «di spiritualità». Della comunità monastica, qualcosa sorprende, disorienta, fino a – forse: in ogni caso, questo è il senso – riorientare verso la singolarità dello Spirito incarnato in Gesù. Una spiritualità paradossale che interpella ogni ricerca.

Inizia in incontri casuali, a distanza o in dialoghi in movimento: un dinamismo che prima incuriosisce, poi interpella. Succede qualcosa di simile

a quanto scrive Sonnet a proposito delle parabole evangeliche: «pietruzze colorate, che indicano a ciascuno l'unica strada da seguire».¹⁷

A monte, per noi, c'è la frequentazione delle Scritture di Gesù (AT e NT), e la scoperta in lui della «trama delle trame», di tutte le trame di vita umana. Ebbene – in semplice docilità a lui – in monastero ci si trova a sperimentare il nascere di piccole parabole. Nascere alternativo a percorsi iniziatici, di tipo gnostico, gli *horti conclusi* dell'allegoria. È un'arte. Questa arte di scoprire e annodare simboli si apprende dallo Spirito di Gesù e, in umiltà, si attesta in monastero.¹⁸

Il mistero di Dio fatto carne in Gesù, pienamente rivelato sulla croce, si annuncia nelle fessure di «stranezza» delle singole narrazioni paraboliche. E chiama, «tira dentro», chi ascolta in verità: piccole fessure di stranezza sono anche tanti incontri che, impreparati, viviamo in monastero. E ci portano a rinvenire una trama, un ordine di senso, a prima vista impossibile. Storie ferite, ateismi, opposizioni frontali, muri che si aprono a ospitare un senso gratuito, spirituale: la verità del corpo.

È linguaggio parabolico che custodisce la differenza del simbolo. Linguaggio in cui ci si spossa della propria forma compiuta per esprimersi come «relativi» alla forma della nuova creazione, conosciuta solo dossologicamente. Un modo «spirituale» di guardare il mondo, gli altri. Indirettamente, la parabola dice rinunciando a una figura compiuta in se stessa per aprire alla risposta («che ve ne pare?»: Mt 21,28), rinuncia alla figura di questo mondo che passa (1Cor 7,32), ove ogni cosa consiste in una propria autoaffermazione. Per schiudersi alla figura della nuova creazione, alla trasformazione del mondo; ogni cosa viene vista come trasparenza del mondo che viene, che è già qui, se pure di esso sappiamo solo indirettamente, sappiamo che è «compassione di Dio».

Il linguaggio parabolico è prevalentemente adottato da Gesù in riferimento alla compassione di Dio, e con l'intenzione di «parlare al cuore»: parlare a chi non vorrebbe ascoltare, come per persuaderlo. Parlargli autorevolmente, ma con la singolare autorevolezza di chi ama, per sollecitare, con mitezza e rispetto, ad implicarsi. Parlargli testimonialmente, cioè implicando radicalmente se stesso nel messaggio trasmesso, che intende non semplicemente informare, ma coinvolgere vitalmente l'altro.

Gesù parla in parabole come adottando quel linguaggio che più è configurabile alla sua singolarità, unica: incarnazione e trascendenza. C'è nel linguaggio di Gesù in parabole tutta la spiritualità del «figlio del carpentiere» temprato dalle cose: irrompe il suo evangelo sul registro dell'appello alla libertà attraverso il rimando alla vita ordinaria.

¹⁷ J.-P. SONNET, *Il canto del viaggio*, Qiqiaon, Magnano 2020, 66.

¹⁸ *Ivi*, 33.

Ebbene, ritengo che l'esperienza spirituale inaugurata da questa forma di comunicazione rigenerata da Gesù, «in parabola», sia anche all'origine dell'invenzione della forma cenobitica di vita, dunque della spiritualità di Benedetto, costitutivamente alternativa – proprio nel suo riferimento a Gesù, Figlio di Dio fatto uomo – a ogni fascino spiritualistico autoreferenziale.

Papa Francesco, in una delle sue uscite penetranti, ha colto il punto di sintonia tra la parabola di Gesù e le piccole storie di comunità monastiche:

Per avere lo sguardo giusto sulla vita chiediamo di saper vedere la grazia di Dio per noi, come Simeone. Il Vangelo ripete per tre volte che egli aveva familiarità con lo Spirito Santo, il quale era su di lui, lo ispirava, lo smuoveva (cf. vv. 25-27). Aveva familiarità con lo Spirito Santo, con l'amore di Dio. La vita consacrata,¹⁹ se resta salda nell'amore del Signore, vede la bellezza. Vede che la povertà non è uno sforzo titanico, ma una libertà superiore, che ci regala Dio e gli altri come le vere ricchezze. Vede che la castità non è una sterilità austera, ma la via per amare senza possedere. Vede che l'obbedienza non è disciplina, ma la vittoria sulla nostra anarchia nello stile di Gesù. In una delle terre terremotate, in Italia c'era un monastero benedettino andato distrutto [Norcia, *nda*] e un altro monastero ha invitato le monache a traslocarsi da loro: avrebbero goduto di un luogo ampio e sicuro. Hanno accettato l'invito. Ma sono rimaste lì poco tempo: non erano felici, pensavano al posto che avevano lasciato, alla gente di là. E alla fine hanno deciso di tornare e fare il monastero in due roulotte. Invece di essere in un grande monastero, comode, erano come le pulci, lì, tutte insieme, ma felici nella povertà. Questo è successo in questo ultimo anno. Una cosa bella!²⁰

Qui papa Francesco, mi pare, ha tratteggiato in pochi tratti, come sa fare lui, il proprio della forma monastica: *stabilitas* in un luogo dell'umano, condividendo la precarietà di tutti, nell'improbabile custodia delle radici, vedendo l'invisibile. Lo «spirituale» di questa scelta è molto corporeo, percepito con tutti i sensi: ma è lo Spirito che ne configura la gratuità «parabolica», tipicamente «cristiana», analoga alla scelta dei monaci dell'Atlas di rimanere in Algeria, anche a rischio della vita.

«Esperienza spirituale», spiritualità è in tal modo disequivocata dalle secche dell'autoreferenzialità: l'ordinarietà della vita, «nella carne» (Gal 2,20), declinata secondo una trama attinta alla «trama delle trame», la nar-

¹⁹ In questo, forma monastica di vita e «vita consacrata» sostanzialmente coincidono.

²⁰ FRANCESCO, *Omelia nella S. Messa per i membri degli Istituti di vita consacrata e delle Associazioni di vita apostolica, Festa della Presentazione del Signore, XXIV Giornata della Vita Consacrata*, 1 febbraio 2020: https://www.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2020/documents/papa-francesco_20200201_omelia-vitaconsacrata.html

razione di Gesù ove tutto l'umano è rivelato nel suo legame con l'Abbà, ove il filo del senso si snoda e manifesta il compimento.

«Veniamo qui per fare un'esperienza spirituale», ci dicono arrivando al monastero. Esperienza spirituale? Sentiamo l'esigenza di aprire uno spazio interrogativo, in proposito: «Che cosa...?». E l'interrogativo si articola in vari ambiti, ma sempre nella forma della domanda riformulata in appello alla libertà: «Che ve ne pare?».

3. Per una mappatura dei «luoghi» monastici di ospitalità: profezia di spiritualità della «carne»

La stabilitas

Molto prima che si instauri una conoscenza personale, il monastero per se stesso, per il semplice suo esserci, si pone in molti modi come polo attrattivo per tutti i cercatori di esperienza spirituale, anche allo stadio primordiale e indifferenziato di «ricerca di spiritualità».

La nostra comunità sente suo compito proprio quello di articolare tale ricerca in un confronto testimoniale. Ed esprime tale responsabilità cercando di concretizzare il principio monastico della separazione in forma dialogica. L'intento è di far cogliere ai «cercatori di spiritualità» l'appello a uscire dalle secche della autoreferenzialità, appello che viene dallo Spirito di Gesù. Lo Spirito fa nascere e rinascere, immergendo nell'umano di Gesù. Lo Spirito come verità della carne, come creatore di legami, chiama fuori da una semplice ricerca di uno scenario più o meno suggestivo alla propria avventura interiore solitaria.

Credo così che, avvicinandosi alla concreta comunità di donne, la ricerca di spiritualità che spinge i nostri ospiti rimanga stupita e attirata dalla percezione di un luogo – in periferia, lontano dal centro – dove vive stabilmente, in semplicità perfino oggi fragile, una *koinonìa* al femminile, di preghiera e lavoro. Non un luogo attrattivo dal punto di vista paesaggistico – come è per molti monasteri storici –: siamo nella Bassa milanese, terra di marcite, un'umile terra di campagna, in certo modo «maledetta», terra d'immigrazione o di povera gente contadina, che anticamente i monaci hanno strappato alla palude.

Non è fatto irrilevante l'ubicazione periferica del nostro monastero. Stare nei margini della grande città metropolitana – in un «bordo aperto», un fazzoletto del Parco Agricolo Sud Milano, all'incrocio tra grandi arterie stradali, vicino all'aeroporto e alla linea dell'alta velocità – vuol dire certamente un'appartenenza concreta, ma segnata di una particolare visuale

prospettica: su chi entra e su chi esce, su chi sta al centro direzionale e su chi si affatica nella poliedrica periferia. Dai margini si colgono meglio i confini, i limiti della grande città. Non così fuori da essere un'oasi. Non così implicata da non potersi sottrarre ai ritmi concitati.

Come diceva papa Francesco ai Superiori generali il 29 novembre 2013:

Io sono convinto di una cosa: i grandi cambiamenti della storia si sono realizzati quando la realtà è stata vista non dal centro, ma dalla periferia. È una questione ermeneutica: si comprende la realtà solamente se la si guarda dalla periferia, e non se il nostro sguardo è posto in un centro equidistante da tutto. Per capire davvero la realtà, dobbiamo spostarci dalla posizione centrale di calma e tranquillità e dirigerci verso la zona periferica. Stare in periferia aiuta a vedere e capire meglio, a fare un'analisi più corretta della realtà, rifuggendo dal centralismo e da approcci ideologici.²¹

La condizione di periferia consente di vedere e attestare i bordi, i confini, i limiti della città dell'uomo. E se poi lo sguardo è al femminile, forse è anche capace di intuire e attestare la bellezza, la sapienza derivante dalla percezione della precarietà delle superbe costruzioni, delle architetture dell'uomo; capace forse di narrare che vi è un tempo per nascere e un tempo per morire, un tempo per edificare e un tempo per demolire, un tempo per rappresentarsi e un tempo per ritirarsi...

Sono sempre più rari nella città dell'uomo i luoghi in cui si stia insieme stabilmente, 24 ore su 24. Le stesse comunità parrocchiali, tendenzialmente, non lo sono più. Tanto più colpisce se questo stare insieme – *stabilitas* – mettendo in comune tutto ciò che fa vivere, avviene tra donne, di età e provenienza diverse, molte anziane, che non si sono scelte: è una realtà che attira e sorprende, come a dire qualcosa di «altro». Anche se non ben definito nella sua alterità, per sé diversa dall'antiquariato, forse portatrice di una profezia.

Attratti da questo tessuto molto umano, molto più spesso che per partecipare alla *lectio divina*, ospiti in cerca di spiritualità si avvicinano al monastero per cercare ascolto, per trovar respiro, semplicemente incontrando donne che cercano – «tra deserti e dirupi» – di perseverare nella *koinonìa*. Non è così irrilevante e scontata oggi l'arte di ascoltare con saggezza, e constatiamo che le sorelle più semplici – anche anziane a temprate dagli anni e dalle sofferenze, dalle prove della vita – hanno più profonda capacità di attenzione, capacità di aiutare a tessere storie di senso là dove tutto sembra spezzato.

²¹ A. SPADARO, «Svegliate il mondo!». Colloquio di Papa Francesco con i Superiori Generali, in *La Civiltà cattolica* 165/1 (2014), Q. 3925, 7.

Lo riconosciamo dalla preghiera di intercessione in cui viene di conseguenza coinvolta tutta la comunità, dentro e oltre la celebrazione. Intercedere è per noi un modo importante – «spirituale» – proprio per la ricerca di un linguaggio con cui nominare dinanzi a Dio situazioni, povertà, speranze riannodandole al filo delle narrazioni bibliche della salvezza. Intercedere in verità – lo comprendiamo esperienzialmente – richiede previamente stabilità nella comunità, nel non vivere per se stesse, nel lottare insieme contro pensieri e dinamiche autoreferenziali, dispersive. Non ci presentiamo a chi bussava al monastero come oasi felice di incontaminata serenità, ma come comunità di donne che «ci sono», e ci sono per loro, compagne di viaggio, di ricerca, di lotta, di crisi attraversate in tenace supplica al Signore degli eventi e della storia. Desiderose di condividere un dono spesso sconosciuto, e perciò non sempre e non subito nominabile, eppure appartenente anche a loro. Il dono della Parola di Dio, della fede: Gesù Cristo, «l'Unico».

L'intercessione si apre anche alla imprevedibile incursione dell'altro, dell'ospite inatteso e anche importuno, che chiede, in infiniti modi, «la carità». Storie innumerevoli s'intessono... Perciò io credo che il punto decisivo e fecondo di attraversamento tra la nostra realtà e le ricerche spirituali dei nostri ospiti di oggi, e di provocazione feconda, sia la *stabilitas* monastica, potremmo dire, *in congregatione et in intercessione*. Essa dà forma a un *pandochèion* (etimologicamente: luogo che accoglie tutti quanti sono di passaggio; in latino: *stabulum*) affine a quello consacrato dalla parabola di Gesù (Lc 10,34), luogo nel quale l'uomo ferito soccorso dal Samaritano poteva essere custodito, in attesa che il Salvatore tornasse. E diviene così osservatorio privilegiato – a questo solo titolo, di marginalità ospitale – dei movimenti «spirituali» del popolo della città.

Non riteniamo di aver a tale proposito raggiunto un'ideale eccellenza: tutto il contrario. È tanto difficile oggi, oltre che ascoltare, sciogliere le inquietanti domande che ci vengono poste. Ma solo ci pare estremamente significativo «condividere» tali domande, esporle alla luce della fede, così che ogni giorno di nuovo – perseverando nella *koinonìa* – possiamo iniziare processi, più che occupare spazi di presunta eccellenza, già prefissati. In questo, il dialogo con le varie espressioni della diocesi è luogo massimamente vitale.

La celebrazione

Moltissimi ospiti arrivano all'abbazia attirati dalle celebrazioni liturgiche. Per lo più arrivano dalla grande città, più che dai dintorni del territorio, perché il borgo di Viboldone è disabitato. Vengono a cercare una celebrazione «bella», o a cercare il canto gregoriano, o a cercare un ritmo, uno

stile più disteso, o – loro pensano – una preghiera più efficace. Pensano che le monache con la loro preghiera possano ottenere di più. Oppure semplicemente cercano qualcosa di «diverso», per evadere dalla pesantezza «didascalica» delle liturgie parrocchiali.

E di rimando, la questione per noi è di interpretare in senso giusto, e concretamente disporre la partecipazione corrispondente alla donazione originaria, propria del rito cristiano. Quel celebrare che assume e trasfigura la ritualità intesa come puro fatto culturale. Gesù, nella cena ultima, ha istituito il celebrare cristiano con un minimo di ritualità e un massimo di coinvolgimento esistenziale: «Fate questo in memoria di me» è una consegna esigente e liberante. *Leggere* il testo sacro e *celebrare* sono due momenti inseparabili nell'esperienza cristiana. Come inseparabili furono – nella fede dell'inizio, in *quel legame* con Dio che d'improvviso apparve così vitale da far nascere l'imperativo di trasmetterne il dono – il fare memoria nella celebrazione e il consegnare alla Scrittura l'evento di salvezza vissuto e ricordato. Come dice il salmo 101,19: «questo *si scriva* per la generazione futura, e un popolo nuovo *darà lode* al Signore».

Il testo scritto, proprio a partire dalla sua proclamazione nel mistero celebrato, sempre «di nuovo» accade nel tempo della quotidianità, lo feconda e nutre. L'ambiente più consono per la lettura spirituale, il suo luogo originario, è così la liturgia. Così spiega papa Gregorio Magno: «Riconobbero il Signore nel pane spezzato, essi che non erano riusciti a riconoscerlo nell'esposizione delle sacre Scritture», commentando il passo di Lc 24, sui pellegrini di Emmaus (*Omelia sui Vangeli*, XXIII); come a suggerire che la lettura biblica disancorata dal memoriale di Gesù resta indecifrabile, muta. «La Chiesa ha sempre venerato le divine Scritture come ha fatto per il corpo stesso di Cristo» (*Dei Verbum*, nn. 21, 23, 25; cf. anche *Novo millennio ineunte*, n. 39). «Anche quando canta con i suoi fratelli la preghiera che santifica il tempo, il monaco continua la sua assimilazione della Parola di Dio» (*Orientale lumen*, n. 10).

La liturgia è inoltre il luogo originario di quel processo di «allegorizzazione» del testo, nel cui procedimento consiste la lettura spirituale. Si potrebbero citare tanti esempi di tale processo, soprattutto messo in atto nella liturgia, nel modo di citare la sacra Scrittura del rito liturgico. In senso più fondamentale: la celebrazione dei misteri di Cristo è il contesto più proprio per cogliere non arbitrariamente le vibrazioni molteplici, la polisemia della Parola scritta.

Il celebrare cristiano, a partire dal battesimo, non è un fare ma un'esperienza immersiva. Se è così, se cioè celebrando si accede a un vissuto assolutamente non autoreferenziale, quale ospitalità liturgica possiamo predisporre perché chi arriva con una ricerca confusa possa «partecipare» in verità? Nella celebrazione si entra, tutti – assemblea e ministranti – preceduti dal gratuito venire di Dio, in Gesù, nella Parola e nel sacramento; si

entra nella salmodia, che raccoglie i tempi dell'umano pregare, e nel mistero della Chiesa. Intendiamo partecipazione come disporre i vari aspetti e strumenti della celebrazione (audio, linguaggio delle intercessioni, canto, musica strumentale, luce, profumi, fiori...) in modo che tutti vivano il mistero che si celebra, in spirito e verità. Con un minimo di protagonismo in tutti i ministeri che si svolgono, un minimo di toni didascalici, e un massimo di appello a ricevere ciò che il mistero di Dio celebrato opera in verità.

Questa domanda di esperienza spirituale attraverso la celebrazione ci ha intensamente e vivacemente coinvolte, comunitariamente, già dagli anni del postconcilio. Inizialmente la cura era per lo più di celebrazioni «solenni», «esemplari», di cui l'assemblea era inevitabilmente spettatrice più o meno ammirata. Poi ci siamo preoccupate di «far partecipare» inventando i vari ministeri liturgici. Oggi abbiamo più cura per «il ritmo», la minor esposizione dei vari ministranti, la delicata orchestrazione del silenzio, di intermezzi musicali, che ci paiono il linguaggio più indiretto, corporeo e adeguato a far cogliere l'appello di Dio, più che le vibrazioni delle corde emotive indistinte.

Ci sembra che pian piano le attese spurie di una liturgia elitaria, di un clima «evasivo», di emozioni forti, si siano arrese e convertite, e di conseguenza si stabilisca con gli ospiti abituali un legame di amicizia discreta e generativa che ci fa, molti e diversi, unica assemblea liturgica.

Salmodiare e armonizzare le passioni

In modo particolare abbiamo oramai da anni sperimentato l'importanza e la bellezza di prendere l'iniziativa, di radunare in abbazia attese anodine di «spiritualità» e provare a metterci al loro fianco nel *lasciarci evangelizzare insieme dalla preghiera del Salterio*. Abbiamo pensato che per propiziare una partecipazione attiva alla Liturgia delle Ore fosse di vitale importanza metterci previamente insieme (e insisto sull'«insieme») ai nostri ospiti alla scuola dei Salmi. Esperienza immersiva, là dove Dio prega Dio. Per chi è sensibile alla vita spirituale (cioè all'interiorità, alla formazione della coscienza, al mondo delle emozioni, all'orizzonte del senso), la scoperta della preghiera dei Salmi – in tutta la sua complessità «corposa», urtante – si rivela splendido approccio alla cura dell'anima; alla «dis-equivocazione» del livello emotivo dell'esperienza spirituale; alla percezione del Dio vivente, a Dio che, in dialogo con la più amata delle sue creature, «patisce».

Ci è parso di ritrovare tutta la verità della *paidèia* e dell'esperienza monastica originaria – dal *mens concordet voci*, alla pratica dell'*antirrèhtikos*. Dieci anni sui Salmi non hanno ancora stancato, né hanno esaurito la ric-

chezza di questa pratica spirituale che è all'origine del monachesimo cristiano.

Leggere, come arte di camminare: la lectio divina

Un luogo «spirituale» di minimo impatto, se misuriamo la partecipazione con un metro quantitativo, ma a nostro parere di massimo senso (come si può capire da quanto detto finora e dal magistero di Carlo Maria Martini), è l'iniziativa di radunare i cercatori di spiritualità attorno alla tavola della Parola di Dio (cf. *Vultum Dei quaerere*, n. 19).

Ci sta a cuore convocare a quello che consideriamo l'evento spirituale per eccellenza: le sante Scritture, tempio vivo dello Spirito. L'ispirazione delle Scritture, è ispirante. È il medesimo Spirito che suscita la lettura (*Dei Verbum*, n. 12: «la sacra Scrittura dev'essere letta e interpretata alla luce dello stesso Spirito mediante il quale è stata scritta»).

Per noi oggi, come comunità – alla luce del movimento biblico che con quello monastico e quello liturgico è alla radice della svolta epocale della Chiesa del post concilio, – si è riproposta l'evidenza che Giovanni Cassiano, erede di tre generazioni monastiche, trasferiva dall'Oriente all'Occidente: la sapienza spirituale nasce e matura dalla conoscenza esperienziale delle sacre Scritture (*Collatio* XIV). «La lettura è figlia della scrittura, uscita dalle spinte dei suoi fianchi. La scrittura è madre di molte letture, [...] intenzione di un'oltranza, adempiuta dalla *lectio*. [...] Leggere, significa essere altrove, un'ulteriore legatura del sensibile».²²

È «spirituale», in questa luce, ogni corrispondere personale, corporeo, alla donazione originaria attestata dalla Bibbia. Quindi il tavolo attorno a cui con l'ospite ci raccogliamo per la *lectio divina* è, nella sua semplicità e appartatezza, massimamente generativo di spiritualità. È l'*esperienza spirituale fondamentale*. La risposta a Dio che parla è quella dell'essere umano concreto: infatti, l'appartenenza all'evento della salvezza si gioca nel corpo. Il corpo è il luogo in cui si risponde ad ogni possibile appello di Dio, fonte e supporto di ogni possibile linguaggio spirituale. È una risposta inesauribile, «euristica», cioè nella risposta al rivelarsi di Dio la stessa rivelazione si compie, viene interpretata e attuata sempre di nuovo, pur sul fondamento insuperabile del corpo della Scrittura e dell'eucaristia. Correlativamente: «Scriptura cum legente crescit».

La sensibilità a tale evento, essere capaci di ascoltare Dio, di gustare la sua Parola, è sola grazia. È opera di Dio. Finché la grazia offerta nella sa-

²² D. CORNATI, *Logos e legature del sentire. Predisposizione del sensibile e scritture dell'anima*, in P. SEQUERI (a cura di), *Esteriorità di Dio. La fede nell'epoca della perdita del mondo*, Glossa, Milano 2010, 127.

cra Scrittura non si fa in qualche modo esperienza spirituale, rimane come «ibernata»; accade come alla Bella addormentata: se gli manca il «bacio» della fede la Scrittura di Dio è inerte.

Quando Ignazio di Antichia scrive: «Mi rifugio nell'evangelo come nella carne di Cristo» non vuol forse dire questo, che cioè «capo» del filo di questa complessa scrittura che è la Bibbia, è il riconoscimento pasquale? Il riconoscimento pasquale non avviene come una folgorazione, ma prevede un percorso, un travaglio, in cui tutto il passato viene «ricordato» e riletto alla luce di quell'incontro «strano». Storia complessa, stratificata, che ospita tutto il cammino di Gesù, tutta la fatica dei discepoli, tutta la storia d'Israele, tutta la storia dei lettori.

Ebbene, qui, in questo ambito, la deriva gnostica, docetista, oggi come agli inizi, è l'insidia più pericolosa della ricerca di spiritualità: nello sguardo che si posa sulla pagina, l'evasione dalla complessità della storia concreta.

L'atto della lettura, che sta alla radice dell'ascolto – accanto o in sinergia con la celebrazione e la *koinonìa* – è costitutivo della vita del monaco, una vita segnata anzitutto dalla meraviglia.

Come dice Isacco il Siro:

Discerni il senso della Parola in tutti i racconti che incontrerai delle Scritture, sprofondandovi la tua anima per farla dimorare nelle sublimi conoscenze contenute nell'opera degli uomini illuminati. Coloro che nel loro agire sono guidati dall'illuminazione della grazia fanno costantemente esperienza come di un percettibile raggio di luce che corre tra le parole. Raggio che, nel pensiero, distingue la parola superficiale da ciò che è detto con sublime pensiero, perché l'anima si dilati. Colui che in modo superficiale legge parole preziose, rende superficiale anche il suo cuore; e lo priva di quella santa potenza che dà al cuore il dolce gusto per quegli insegnamenti, che sono capaci di provocare nell'anima la meraviglia (*Discorsi I,1,16-17*).

È così che attorno alla Scrittura si raccolgono cenacoli per una storia diversa. A partire da quel «secondo le Scritture» con cui viene professata la fede cristologica. Né disperazione né autogarantirsi sono più possibili da quando egli «morì secondo le Scritture e fu risuscitato secondo le Scritture».

La Parola, proprio mentre ordina l'esistenza offrendole un tessuto di leggibilità e di senso, è energia che spinge fuori dal testo, nell'atto, ma anche nel silenzioso andare «senza sapere» – anche questo è proprio della vita di fede: come fecero i magi, i primi monaci, che *anachorèzontai*. Tanti apoftegmi dei padri, e già prima tanti gesti dei rabbini, vanno in questo senso. E questa dovrebbe essere la forza profetica del monachesimo, oggi fortemente compromessa, a mio parere, per lo scadimento del rapporto con le Scritture.

Scrive Basilio:

La via ottima per trovare la propria vita è la meditazione delle Scritture ispirate. In esse infatti si trovano i suggerimenti per gli atti da compiere; in esse sono messe per iscritto le vite degli uomini beati, quasi viventi icone del vivere (*eikones tines empsychoi*) conforme a Dio. [...] Per tutto ciò di cui ciascuno si sente mancante, se si ferma a considerare queste viventi icone trova la medicina adatta alla sua infermità, come in un comune luogo di guarigione. [...] Proprio come i pittori quando dipingono immagini ispirandosi al modello si danno cura di trasportarne i caratteri nella loro creazione artistica, allo stesso modo chi cerca la vita di fede compiuta guarda a queste vive icone efficaci (*Lettera 2*).

Benedetto da Norcia riprende il medesimo messaggio, a conclusione della sua *Regola*: «Quale pagina infatti o quale tratto dell'Antico e del Nuovo Testamento non è norma rettilissima di vita?» (*RB 73*).

La pratica spirituale della *lectio divina* che offriamo con continuità agli ospiti di fatto stabilisce i legami più saldi e «spirituali» con gli ospiti che vi aderiscono. Ci mettiamo nelle condizione massimamente veritativa di sedersi attorno a uno stesso tavolo, tutte e tutti accomunati dalla fame di conoscere e di fare la Parola, tutti in attesa di ricevere il dono di un sorprendente parlare di Dio nel suo Verbo. Né è pratica che si fermi alla ricerca, alla penetrazione del senso del testo: inseparabilmente si fa ricerca del senso della vita personale ed ecclesiale, della storia concreta, degli enigmi e delle tribolazioni della storia. Così si vede come – a fronte delle dinamiche di compimento delle sacre Scritture – anche nello sguardo sulla storia attuale si polarizza una direzione di senso: la condizione di minoranza prende vigore profetico, la frammentazione è immunizzata dalla sua ombra ansiogena. La *lectio divina* senza che ce ne accorgiamo si apre così a diventare luogo di rivelazione del senso. Vera schiusura dell'orizzonte dell'esperienza «spirituale».

Veramente si capisce che, come suggerisce Jean-Pierre Sonnet, leggere è camminare. È laboriosamente – guidati dallo Spirito che ispira le Scritture e guida la storia – riconoscere ed elaborare il filo del senso che lega in unità (*sybàllaein kài suntèrein*, dice Luca per la madre di Gesù) eventi e situazioni indecifrabili, se non inquietanti, e nello sfilacciato brogliaccio rivela la gestazione di una storia di salvezza.

«*Omnis humanitas*» (*RB 53,9*)

Ma ritorniamo alla forma monastica dell'ospitalità, quale san Benedetto la disegna, e di quel disegno ci consegna oggi la responsabilità.

Dopo essere andati incontro all'ospite con rispetto, aver pregato – recita la *Regola* al c. 53,9 – ed essersi seduto attorno a un tavolo nella lettura

del sacro Testo, all'ospite «*omnis exhibeatur humanitas*». Il tema dell'*humanitas* da *exhibere* («fare in modo che qualcuno veda qualcosa») ci conduce a una visione di sintesi a proposito del monastero come *pandochèion*, piuttosto che oasi felice. Benedetto si aspetta che chi si dedica a cercare Dio sia anzitutto, stupendamente («*omnis*») umano. L'umanità di Dio fatta visibile (penso a Tt 3,4: la liturgia ci fa udire questo testo il giorno di Natale) si è manifestata in Gesù, nella gratuità del suo prendere carne, come uno di noi. Sono gli unici testi (insieme a 36,1-2, sulla cura dei fratelli malati) in cui la *Regola* specifica in che cosa consiste concretamente il «*Christo omnino nihil praeponere*» (RB 72,11, cf. 4,21): il nucleo infuocato dello spirituale cristiano.

Non è immediato identificare oggi – in una cultura della sicurezza, del sospetto, delle procedure preordinare dal sistema – di che cosa si tratti a riguardo di questa *humanitas*. Pochi versetti prima, nel medesimo capitolo sull'accoglienza di chi si presenti ospite al monastero, è detto che, dopo la preghiera insieme e il bacio di accoglienza, all'ospite «*omnis exhibeatur humilitas*» (53,6): dunque vi è una sorta di parallelismo sinonimico tra *humilitas* e *humanitas*. Un nesso che sa di *humus*, che lega alla gratuità della terra. La spiritualità della visitazione di Lc 1,43: «A che debbo...?», così ben esemplificata e descritta nell'esperienza dei monaci di Tibhirine.

La nostra esperienza ci rivela che il senso dello «spirituale cristiano» si attua con rivelazioni e fecondità imprevedibili nell'incontro con l'imprevedibile attesa dell'ospite; equivale a un movimento di «discesa», di adorazione della coappartenenza all'umano di Gesù, di gratuità del riconoscersi – per fede – sul piano della comune umanità. Umanità come *philantropìa*, passione per l'umano amato da Dio.

Il principio monastico è in questo modo fortemente provocato dall'epoca attuale a uscire da secche spurie. Lo spirituale che caratterizza la forma monastica non è segnato da una sorta di eccellenza che si concede, ma dall'esperienza stupita della sovrabbondanza della grazia ricevuta, che nell'incontro viene riconosciuta e ci accomuna al «popolo dei chiunque», «perché in essi maggiormente si riceve Cristo» (RB 53,15).

Si tratta di trovare oggi le forme concrete con cui dire lo stile ospitale come l'intendeva san Benedetto quale espressione dello spirituale cristiano, in stretta risonanza con la parabola evangelica che compie il magistero spirituale di Gesù, dalla *Regola* esplicitamente citata (Mt 25,35).

Così è delineata in tutta la sua forza espressiva, la caratteristica «spirituale» della forma monastica di vita.

Si constata, in quest'epoca che s'affaccia, un divario sempre più profondo di culture. E l'ospitalità che ci fa ascoltare storie ferite, ci fa condividere la sfida di ritessere narrazioni interrotte, di osare gettare ponti su crisi insanabili, senza programmare nulla ci si rivela luogo di profezia, e così terra sorgiva per lo spirituale cristiano. In particolare la *Regola* di Benedet-

to, fondata sull'ascolto – della Parola di Dio e dell'ospite anche imprevisto o addirittura importuno –, ci consegna l'arte di trasformare i conflitti con la forza dirompente dell'umiltà. Non un ascolto compiacente, ma neppure lo scontro delle culture, e, neppure, la ghettizzazione del più proprio di sé: *omnis humanitas, omnis humilitas*.

Eventi formativi

Ogni tanto proponiamo iniziative legate a un interesse culturale di varia umanità. Riteniamo che il contesto monastico possa fare da ponte tra mondi che camminano separati, possa offrire orizzonte di senso, sponda unificante ad approcci altrimenti frammentari a questioni oggi di vitale importanza: ecologia, territorio, memoria storica, responsabilità civile verso valori condivisi.

Persino abbiamo ospitato corsi di management imperniati sul ricorso alla *Regola* di san Benedetto, all'interno dei quali ci è stato chiesto di intervenire, esponendo la nostra lettura dei valori della *Regola* che presiedono anche a ogni lavoro di squadra in ambito profano. Il piano di rapporto in tal caso rientra in quella *omnis humanitas* che secondo la *Regola* dev'essere offerta all'ospite che arriva all'improvviso, cioè fuori programma. Carlo Maria Martini ci spronava a questa disponibilità: a suo parere era un'opera spirituale, raccomandata dall'emergenza educativa dell'ora presente. Molto significativo è poi l'incontro con l'esperienza del carcere e i laboratori di ricerca di una giustizia riparativa.

Già sollecitate dal vescovo Carlo Maria Martini, ci siamo aperte: in entrata e in uscita. A questa forma di ricerca di interiorità che per tanti versi ci riguarda, ci assomiglia, ci fa pensare. Aprire questa porta ci spiazza un po', ci espone: a volte può sembrare che abbia su di noi un effetto dispersivo. In realtà poi comprendiamo che tale apertura rientra in quella *omnis humanitas*, e ci pone in quella *omni humilitate* che Benedetto ha voluto fossero impresse sul volto della ospitalità monastica. «Spirituale» – in questo contesto – si traduce anzitutto con la nota della gratuità, radicalmente alternativa alle logiche di profitto, di autoaffermazione, di guadagno, diverse dalla logica del «per niente»: quella, per intenderci, di Giobbe davanti a Dio (Gb 1,9). Quella gratuità che rende la siepe messa da Dio attorno a lui non muro protettivo, ma bordo leggero d'infinito. Credo sia importante affrontare talora, a lato del monastero, le questioni fondamentali della cultura contemporanea, della convivenza civile, da un punto di vita alternativo.

Eventi d'arte

Siamo un po' guardinghe sull'uso estetizzante dell'abbazia – come sfondo a esibizioni musicali, tipo «sala da concerto». Ma cerchiamo di collegare musica a parola: in un orizzonte culturale in cui si fa così fatica a mettersi in ascolto, ci sembra di dover aprire l'ospitalità a eventi che più facilmente coinvolgono il territorio, in momenti festosi della vita cittadina. Noi siamo presenti con una parola testimoniale, che cerca di interpretare il messaggio della musica in rapporto alla realtà che tutti ci accomuna.

Non occorre, poiché si è trattato solo di frammenti di cammino, cercare una sintesi: ma basterebbe aver gettato tracce per aprire percorsi...

Maria Ignazia Angelini
Abbazia di Viboldone
Via dell'Abbazia, 7
20098 Viboldone (MI)

Sommario

Un monastero benedettino femminile alle porte della grande città è sollecitato dall'apertura di un dialogo con il mondo plurale che nella città trova espressione. L'articolo sviluppa una riflessione articolata sull'esperienza vissuta come proposta testimoniale di spiritualità e di fede cristiana in cui la comunità monastica si riconosce nello stesso tempo «ai margini» e compagna di strada degli uomini di oggi.

Summary – A female monastery on the outskirts of the big city: a happy oasis or a *diversorium* (Lc 10,34)?

The reflections set out in this speech would like to be presented as a simple wisdom-type look, based on personal community experience, therefore a reflection starting from experience, on the theme of the relationship between spirituality and theology in today's context. The article develops a detailed reflection on the experience lived by a community of Benedictine nuns on the outskirts of Milan (Italy) as a testimonial proposal of spirituality and Christian faith in which the monastic community recognizes itself at the same time «on the margins» and as a traveling companion of today's men.