

RICERCHE

PRIMA DI TUTTO LA SCELTA DI DIO

Solitudine e comunione nell'anacoresi primitiva

La comunità dei Dodici e quella di Gerusalemme hanno ispirato il nascere e lo svilupparsi di quella particolare forma di vita che oggi conosciamo con il nome di vita monastica o religiosa ¹. Al di là della complessa ricostruzione delle origini del monachesimo ² un fatto balza subito all'evidenza, un fatto che può apparire sconcertante: agli inizi non troviamo la comunità ma la solitudine. La vita monastica nasce nell'assenza di comunità! A noi oggi che siamo così sensibili alla dimensione comunitaria della vita consacrata, il vedere nascere nella solitudine questa nuova forma di sequela che sempre più prenderà spazio nella vita della Chiesa, può sembrare strano, può forse apparire addirittura scandaloso, o per lo meno può indurci a un interrogativo. Perché, appena due secoli dopo l'effusione dello Spirito a Pentecoste e dopo il nascere della comunità cristiana che subito si caratterizza per una profonda e vi-

¹ Al suo nascere la vita religiosa era designata con differenti denominazioni, quali «vita angelica», «vita apostolica», «vita evangelica», «vita profetica», e così via. Per un primo approccio a questa ricca terminologia rimane sempre valido lo studio di J. Leclercq, *La vita perfetta*, Milano 1961.

² La problematica sulle origini del monachesimo verte fundamentalmente su due questioni: l'originalità di tale fenomeno, se cioè dipende o meno e in quale misura da analoghi fenomeni noti nel mondo ellenico, quali i reclusi del tempio di Serapide o nel mondo ebraico, quali gli Esseni o altri gruppi simili; le motivazioni che lo hanno originato, se sono cioè evangeliche, cristiane, oppure legate ad altri fattori culturali e sociologici. Al riguardo, cf. M. Augè, *Lineamenti di storia dell'antico monachesimo*, Roma 1981, pp. 7-15. Per una visione più ampia, cf. G. Turbesi, *Ascetismo e monachesimo prebenedettino*, Roma 1961; A. De Vogue, *Monachisme et Eglise dans la pensée de Cassien*, in AA.VV., *Théologie de la via monastique*, Paris 1961, pp. 213-240; *Monachesimo*, in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, vol. 5, Roma 1973, coll. 1672-1742.

sibile koinonia, sorge quasi improvvisa e imprevedibile questa nuova forma di vita che apparentemente sembra contraddire le origini cristiane?

Forse in questa solitudine che troviamo all'inizio della vita monastica — al di là dei molteplici fattori di ordine sociologico e culturale che l'hanno originata — è racchiuso uno dei segreti più fecondi per la futura vita cenobitica e comunitaria che sempre più caratterizzerà la vita di consacrazione nella Chiesa: la comunità stessa presuppone necessariamente una dimensione di «solitudine» che radica la persona nella più intima e profonda comunione con Dio. Solo grazie a questo singolare e personale rapporto di unità con Dio l'uomo può raggiungere l'interezza e consistenza interiore, quella piena identità che gli consente di entrare in un rapporto di autentica comunione con il fratello, senza che questo rapporto venga inficiato di egoismo, ricerca di sé, desiderio di appoggio e consolazione.

1. LA RICERCA DELLA SOLITUDINE

Sant'Atanasio, nel suo celebre scritto, la *Vita Antonii*, fa iniziare il monachesimo con la vocazione di Antonio che sceglie di vivere in una solitudine sempre più progressiva e radicale³. San Gi-

³ Sant'Antonio il Grande (ca. 250-356) ha vissuto la sua esperienza di anacoresi nell'Egitto. È qui che nasce questa nuova forma di vita cristiana, anche se il movimento monastico appare quasi contemporaneamente in Siria e presto in Palestina. Antonio, che è considerato come l'iniziatore del movimento monastico, e per questo è chiamato «padre dei monaci», ha avuto un'influenza di primo piano in Oriente come in Occidente grazie ai «detti» e alle lettere che gli sono attribuiti, al posto che gli è accordato nella primitiva letteratura monastica e soprattutto alla biografia scritta da S. Atanasio: cf. *Vita di Antonio*, Introduzione di Ch. Mohrmann. Testo critico e commento a cura di G.J.M. Bartelink, Verona 1974. Oltre alla raccolta bibliografica riportata in questa edizione critica, che per la sua ampia introduzione e accurato commento rimane fondamentale, si possono leggere: F. Giardini, *La dottrina spirituale di s. Antonio Abate (+ 356) nelle sue sette lettere autentiche*, «Rivista di Asceutica e Mistica» 2 (1957), pp. 124-139; Idem, *Doctrina spiritual en la «Vita Antonii» de San Atanasio*, «Teología Espiritual» 4 (1960), pp. 377-412. Per il tema della solitudine e della fuga dal mondo nei padri del deserto, cf. G.M. Colombás, *El monacado primitivo. II: La espiudualidad*, Madrid 1975, pp. 109-141; T. Špidlík, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, Roma 1985, pp. 177-199.

rolamo, a sua volta, rivendica la paternità del monachesimo ad un altro anacoreta, Paolo, e per accentuarne il carattere di antichità e di maggiore autorità rispetto ad Antonio, rende ancor più austera e prolungata la sua solitudine ⁴. In ogni caso, l'ambiente di nascita dell'anacoresi è il deserto, un luogo dai connotati quasi mitici che, partendo dall'iniziale denominazione geografica volta ad indicare una terra non abitata o abitualmente non frequentata, acquista sempre più un significato morale, a indicare la fuga dalla mondanità, la rottura con tutto ciò che può ostacolare il cammino verso Dio, la scelta radicale del celibato, la dedicazione esclusiva alla lode di Dio e alla comunione con Lui, all'ascolto attento e perseverante della sua parola, alla preghiera ininterrotta. Il luogo d'origine del monachesimo, più semplicemente, è la solitudine fisica, figura di una più profonda solitudine interiore che introduce all'*hesychia*, la pace, la calma, l'assenza di tutto ciò che può turbare l'anima e distrarla dal rapporto con Dio, preludio necessario per la piena comunione con Lui.

La vocazione e l'itinerario spirituale di Antonio sono tipici. Atanasio scrivendone la vita lo propone infatti come modello a quanti, ormai numerosi, hanno abbracciato il nuovo stile di vita. Egli, in qualità di pastore che sente la responsabilità di guidare questi fedeli semplici e illetterati (tali erano normalmente i primi anacoreti), scegliendo il genere letterario agiografico, stende una autentica regola di vita. Ed ecco che Antonio verso i venti anni (siamo intorno al 270), va nel deserto spinto dal desiderio di imitare gli Apostoli che avevano lasciato tutto per seguire il Salvatore, e, nello stesso tempo, attratto dall'esempio dei credenti di cui parlano gli *Atti*, che vendevano i loro beni e portavano il ricavato ai piedi degli Apostoli perché fosse distribuito ai poveri.

La prima tappa del progressivo inoltro nel deserto porta Antonio in una casupola appena fuori del villaggio. Dopo alcuni anni si stabilisce più lontano, in una necropoli, dove prende dimora in una tomba abbandonata rimanendovi fino a trentacinque anni. Successivamente si inoltra ancora nel deserto insediandosi a Pispir,

⁴ Cf. S. Girolamo, *Vita di Paolo, Ilarione e Malco*, a cura di G. Lanata, Milano 1975.

in un fortino semidistrutto, dove rimane rinchiuso per vent'anni. L'ultima tappa lo condurrà in una solitudine più perfetta e isolata, verso il Mar Morto, su un monte vicino al Sinai, che ancora oggi porta il nome di monte Sant'Antonio.

L'itinerario geografico che Atanasio fa percorrere ad Antonio è rivelatore di una proposta di itinerario spirituale. Per un uguale principio vediamo Simone Stilita allontanarsi sempre più da terra. La prima colonna su cui si stabilì era alta tre metri. Successivamente fu sostituita da colonne sempre più elevate, fino all'ultima che raggiungeva i diciotto metri di altezza ⁵. La vita spirituale è concepita come qualcosa di dinamico, tutta tesa al progressivo avvicinamento verso Dio, in una continua rinuncia a tutto ciò che può ostacolarne la ricerca. Antonio, «considerando ogni giorno come l'inizio della sua ascesi, si adoperava sempre più per progredire, e recitava continuamente il detto di san Paolo: "Dimenticando le cose che stanno dietro di me, mi protendo verso quelle che sono davanti a me". (...) Non teneva conto del tempo passato, ma fissando sempre un nuovo principio cercava ogni giorno di presentarsi a Dio così come bisogna apparire a Dio, di vederlo nel cuore, e di essere pronto a obbedire alla volontà di Dio e di nessun altro» ⁶. Per questo l'eremita (dal greco *eremos*: deserto) prende il nome di asceta (dal greco *askein*: esercitare), colui che pratica l'esercizio così da sviluppare il dinamismo della vita spirituale fino a raggiungere l'unione con Dio.

In questo itinerario ascetico la solitudine costituisce un elemento fondamentale. Nella misura in cui cresce la solitudine sembra crescere la perfezione.

Appare allora naturale che il monaco (dal greco *mònos*: solo e unico) sia chiamato anacoreta (dal greco *anachôrein*: allontanarsi, appartarsi, ritirarsi). Il monaco, come vuole una legge di Teodosio promulgata nel 390, dovrebbe abitare nei «luoghi desertici», nelle «vaste solitudini» ⁷. San Girolamo ricordava ad Eliodoro: «Traduci il vocabolo "monachos", e cioè il nome che tu porti: che fai in

⁵ Teodoreto, *Storia dei monaci della Siria*. Introduzione, traduzione e commento a cura di S. Di Meglio, Padova 1986, pp. 196-212.

⁶ *Vita di Antonio*, 7, p. 25.

⁷ *Codex Theodosianus*, 16, 3.1.

mezzo alla folla tu che sei solo?»⁸. Ammonas, discepolo di Antonio, rappresenta la più pura tradizione dei solitari d'Egitto quando scrive: «Prima di tutto la solitudine; la solitudine genera l'ascesi e le lacrime; le lacrime generano il timore; il timore genera l'umiltà e il dono di prevedere, il prevedere genera la carità; la carità rende l'anima libera da ogni malattia, impassibile; allora, dopo tutte queste cose, l'uomo comprende che non è lontano da Dio»⁹.

Certamente la solitudine fisica non è tutto. «Chi siede nel deserto per custodire la quiete di Dio — spiega Antonio — è liberato da tre guerre: quella dell'udire, quella del parlare e quella del vedere. Gliene rimane una sola: quella del cuore»¹⁰. Nel deserto si conoscono infatti tre modi di vivere la solitudine: la solitudine materiale di chi vive in un luogo che non permette l'incontro con altre persone; la solitudine del silenzio che non permette la conversazione; la solitudine del cuore quando ogni preoccupazione, ogni affanno, ogni cattivo pensiero è completamente eliminato. È certamente quest'ultima la solitudine più perfetta. Raggiunta questa il cuore è aperto e libero per poter tendere unicamente all'unione con Dio. Eppure la solitudine fisica è continuata ad essere considerata indispensabile per avere accesso al mistero di Dio. Cassiano ne tesse l'elogio: «liberi di vagare per immense solitudini, immersi in vasto silenzio, ci fu facile essere spesso rapiti in estasi; (...) io abbracciai con tutto l'ardore dell'anima i segreti della tranquilla solitudine, che è vita somigliante alla beatitudine degli angeli»¹¹.

Il nascere della vita monastica resta quindi caratterizzato dalla solitudine, dall'assenza della dimensione comunitaria, almeno nei modelli esemplari quali Antonio, Paolo, Simone Stilita. I primi eremiti hanno fatto della solitudine l'espressione primaria della loro consacrazione al servizio divino, la condizione stessa della loro vita religiosa. L'apostolo Paolo, esortando al celibato, intendeva liberare da ogni preoccupazione che in qualche modo potesse divi-

⁸ Ep. 14, 6.

⁹ *Apoftegmatà* citato da Špidlík, *La spiritualità...*, p. 185.

¹⁰ *Vita e detti dei Padri del deserto*, a cura di L. Mortari, Roma 1975, p. 86.

¹¹ *Conferenze spirituali*, XIX, a cura di O. Lari, s.l., 1965, vol. III, p. 94.

dere il cuore e distrarre dal servizio del Signore (cf. 1 Cor 7, 32-34). L'anacoresi ha radicalizzato questa solitudine celibataria rinunciando non solo alla moglie e ai figli, ma anche al rapporto con ogni altra persona così da potersi dedicare esclusivamente al ricordo di Dio con cuore indiviso, senza nessun'altra preoccupazione. È significativo che prima che la parola monaco passasse a indicare il cristiano che si ritira nel deserto, fosse utilizzata per indicare il cristiano che aveva deciso di vivere in verginità e continenza¹². Già nel II secolo Simmaco la usava in Gen 2, 18 per designare la solitudine di Adamo prima della creazione di Eva, a indicare che il primo uomo viveva solo, senza moglie, senza compagna¹³. La solitudine è stata così interpretata, nell'ambiente monastico, come un celibato radicale, come la negazione non solo di una forma di società, quella matrimoniale, ma di ogni forma di società. Anche la successiva graduale evoluzione verso forme cenobitiche o di anacoresi mitigata, non soppianderà mai del tutto la forma di stretta anacoresi.

2. LE MOTIVAZIONI CULTURALI DELLA SOLITUDINE

L'assenza della dimensione comunitaria si è espressa su due piani distinti. Vi è innanzi tutto una rinuncia di fatto, anche se non sul piano dottrinale, alla mediazione della comunità ecclesiale e dei sacramenti. Se è stata viva la coscienza di appartenere alla Chiesa come comunione dei santi, comunione interiore che presuppone l'unità della fede, non appare altrettanto evidente — almeno nei momenti iniziali ed esemplari — la coscienza del bisogno della mediazione liturgico-sacramentale¹⁴.

¹² Cf. Eusebio, *Commentaria in Ps.*, PG 23, 689.

¹³ Cf. J. Alvarez Gomez, *Historia de la vida religiosa*, Madrid 1987, vol. I, pp. 183-184. «Ciò che ha contraddistinto innanzitutto la parola *monachos*, il siriano *ihidāyā* — ciò è ormai chiaro —, è l'ascesi celibataria, il fedele che vive "solo", se si vuole, così va inteso, non nella solitudine del deserto, ma senza donna. Il "monaco" è innanzitutto questo, storicamente, ma anche, si può dire, fenomenologicamente: senza celibato niente monaco!» (A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Abbaye de Bellefontaine 1979, p. 229).

¹⁴ La rigorosa solitudine di Antonio, Paolo, del primo Benedetto dimostra

Vi è poi il rifiuto di ogni rapporto umano e quindi la rinuncia ad arricchirsi attraverso il consiglio, il dialogo, anche il contrasto. Significativi i seguenti apoftegmi (= detti, sentenze) di Arsenio spesso ripresi nella tradizione anacoretica:

«Mentre era ancora a corte, il padre Antonio pregò Dio dicendo: Signore, guidami nella via della salvezza. E giunse a lui una voce che disse: Arsenio, fuggi gli uomini, e sarai salvo. Ritiratosi a vita solitaria, pregò ancora con le stesse parole, e udì una voce che gli disse: Arsenio, fuggi, taci, pratica la solitudine.

Il padre Marco disse al padre Arsenio: Perché ci fuggi? L'anziano gli disse: Dio sa che vi amo. Ma non posso essere contemporaneamente con Dio e con gli uomini. (...) non posso lasciare Dio per venire dagli uomini»¹⁵.

In quest'ultima risposta si può notare la lotta interiore a cui è sottoposto l'apa (= padre) Arsenio — e come lui tanti altri anacoreti. La *fuga hominis* che radicalizza la *fuga mundi* non è dettata dalla mancanza di amore per l'uomo, ma dalla convinzione che non si può essere insieme con Dio e con gli uomini. Non si nega quindi l'amore, ma l'espressione dell'amore fraterno nel rapporto con gli altri.

L'anacoreta è infatti fortemente condizionato da una particolare visione del mondo e dell'uomo che gli provengono da componenti culturali extra-bibliche. Se le istanze e le motivazioni dei primi anacoreti sono evangeliche, le modalità di risposta e di attuazione sono debitorie della storia e della cultura in cui essi sono vissuti, caratterizzata dal dualismo orientale penetrato nell'area culturale mediterranea. La visione del mondo propria degli anacoreti è dominata non dall'idea biblica della trascendenza divina, ma da una contrapposizione tra Dio e mondo materiale, e anche tra Dio e società degli uomini, tra questa vita e l'altra, propria degli angeli. È in questo contesto che acquista pieno significato la *fuga mun-*

chiaramente l'assenza dell'Eucaristia e della dimensione liturgico-sacramentale. Cf. E. Dikkers, *Les anciennes moines cultivaient-ils la liturgie?*, «La Maison Dieu» 51 (1957), pp. 31-54; G. Penco, *La partecipazione alla vita eucaristica presso il monachismo antico*, «Rivista Liturgica» 48 (1961), pp. 183-192.

¹⁵ *Vita e detti...*, I, pp. 97, 99-100.

di, come passaggio da questo mondo al mondo «angelico». La concezione dell'uomo è caratterizzata a sua volta da alcuni concetti basilari ugualmente dualistici che producono all'interno dell'uomo tensione e divisione. L'uomo appare come un'anima in lotta con il proprio corpo, chiamata alla fuga progressiva da esso. Era inevitabile che, assieme alla lotta con il corpo, si sia prodotto nell'anacoresi un rifiuto della socialità dell'uomo, la *fuga hominis*, appunto. Il nostro corpo è infatti il nostro linguaggio fondamentale e il mezzo di comunione. Corporeità e socialità sono intimamente connesse ¹⁶.

Non sono mancati poi fattori di ordine sociale che hanno operato in favore del ritiro nel deserto, quali la fuga davanti alle persecuzioni, oppure il tentativo di sottrarsi al reclutamento militare, al pagamento di imposte e tasse, all'inquisizione giudiziaria, e così via ¹⁷.

3. LA SOLITUDINE PRELUDIO ALLA COMUNIONE CON DIO E CON I FRATELLI

Le motivazioni più profonde, quelle di natura evangelica, sono naturalmente altre. Vi è innanzi tutto la costante ispirazione della tradizione biblica che descrive il deserto come luogo privilegiato per conoscere Dio ed entrare in rapporto con lui. Qui si sono

¹⁶ Cf. A. Guillaumont, *Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien*, «Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes» 76 (1968-1969), pp. 31-58; J.M. Lozano, *La sequela di Cristo*, Milano 1981, pp. 223-225; J.B. Bauer, *Alle origini dell'ascetismo cristiano*, Brescia 1983, pp. 11-47. Molto più positiva l'interpretazione di L. Bouyer, *La spiritualità dei Padri*, 3/B, Bologna 1986, pp. 25-39.

¹⁷ «Il secolo III, nel quale si prepara il monachesimo, è un tempo di recessione che determina il crollo dell'Impero sotto la pressione dei barbari. Il progresso della ricerca scientifica e filosofica si è concluso; l'impoverimento generale e le continue rivoluzioni militari riducono le classi più umili all'asservimento. Una società che non produce più abbastanza e dove il lavoratore è spogliato, tende a rinunciare al consumo e alla produzione; rinunciare a ogni sforzo verso la ricchezza, alla formazione di una famiglia, persino al pezzetto di terra gravato d'imposte, è una forma di sciopero che veniva chiamato *anachoresis*, e finiva spesso nel brigantaggio» (*Monachesimo*, col. 1692). In questa stessa voce del *Dizionario degli Istituti di perfezione* si possono trovare anche le indicazioni su altre componenti di ordine psicologico riguardanti l'origine del monachesimo.

compiute le esperienze più significative del popolo d'Israele e di tutti i suoi grandi profeti, da Mosè a Elia fino a Giovanni il Battista ¹⁸.

Come Gesù (cf. *Mt* 4, 1) anche il monaco va nel deserto per essere tentato dal diavolo, per snidarlo e combattere con lui, per vincerlo e così trovare, nella vittoria sul male, il varco verso l'unico bene che è Dio ¹⁹. Perché questo è in definitiva l'obiettivo ultimo per cui si va nel deserto: la ricerca di Dio. Si è spinti dall'amore di Cristo a lasciare tutto per andare incontro al Signore che viene ²⁰.

Per trovare le ragioni teologiche della solitudine converrà andare là dove la fuga del mondo e l'ascesi sono più rigorose: nel monachesimo della Siria. È qui che vengono portate alle estreme conseguenze i principi della rinuncia, dell'ascesi, del distacco dalle cose, dagli uomini, da se stessi, della solitudine. Teodoreto da Ciro (ca. 393-460) ci ha tracciato il profilo di una trentina di questi asceti. Alcuni sono incatenati alle rocce sia in caverne che all'aria aperta, altri restano fissi in piedi, immobili (gli «stazionari»), altri trascorrono lunghi anni su un albero (i «dendriti») o su una colonna (gli «stiliti»), e così via. Il monachesimo siriano giunge al limite delle possibilità umane.

Proprio davanti a queste forme estreme di solitudine e di asceti Teodoreto sente il bisogno di interrogarsi sulle motivazioni che hanno animato il nascente monachesimo: «Ora è necessario

¹⁸ Per la spiritualità biblica che ha ispirato il monachesimo, cf. M. Todd, *Tipologia dell'Esodo e del deserto nella tradizione patristica*, «Servitium» 9 (1975), pp. 383-397; Fr. Daniel-Ange, *Les Feux du Désert. 1: La solitude*, Andennes 1973. Cf. anche la voce *Profetismo* nel *Dizionario degli Istituti di perfezione*, vol. VII, Roma 1973, coll. 972-993.

¹⁹ Il deserto era considerato il domino prediletto dei demoni e quindi rappresentava, per gli asceti, il luogo privilegiato dove poterlo snidare e combattere. Cf. A. Guillaumont, *La conception du désert chez les moines d'Egypte*, in *Aux origines...*, cit., pp. 69-87; Colombás, *El monacado primitivo...*, cit., pp. 234-241.

²⁰ «Per la sua nascita al deserto, il monachesimo orientale si presenta alla coscienza della Chiesa come un popolo di «cercatori di Dio» senza alcuna concessione al mondo «stabilito»: «I monaci sono il nuovo Israele» (Cassiano). Il connotato ecclesiologico che ne risulta è abbastanza chiaro: la Chiesa, comunità itinerante essa stessa, recante la «testimonianza veridica» dell'*eschaton* di Cristo, non deve allinearsi con alcuna struttura storica installata (...)» (*Monachesimo*, col. 1717).

domandarsi, ricercare, comprendere bene per quali ragioni essi hanno abbracciato quella condotta di vita e per quali principi hanno raggiunto le vette dell'ascesi»²¹. Così al termine dell'esposizione delle gesta eroiche dei suoi atleti Teodoreto scrive un piccolo trattato sulla carità. Merita fermarsi brevemente a leggere qualche brano di questo tentativo dottrinale di interpretazione del fatto ascetico. Se all'inizio della sua opera Teodoreto aveva spiegato che i monaci si ritirano dal mondo per combattere i demoni, distruggere in se stessi l'effetto delle passioni e giungere all'equilibrio interiore, al termine egli cerca un'altra motivazione più profonda per non rischiare di confondere i monaci con i «filosofi», anch'essi capaci di sottomettersi ad una rigida disciplina, e soprattutto per non rischiare di attribuire a un principio umano, alla loro volontà e a personalità eccezionali, ciò che invece è opera di Dio.

La motivazione che spinge e sostiene il monaco nella solitudine è chiaramente l'amore di Dio:

«Solo l'amore verso Dio ha permesso agli asceti di varcare i limiti della loro natura umana. Infiammati dal fuoco divino, sopportano di buon animo gli assalti del freddo e, cosparsi di rugiada celeste, mitigano l'ardore del sole. L'amore divino li nutre, li riscalda, li veste, dona le ali ed insegna loro a volare, li prepara a scalare il cielo, fa loro vedere per quanto possibile l'Essere Amato, accende in loro il desiderio della contemplazione, rende più ardente il loro fervore. Come la vista della persona amata attira gli innamorati e ne rende più temibili gli stimoli, così coloro che hanno ricevuto i pungoli dell'amore divino e si rappresentano la divina e pura bellezza, rendono più acuti i dardi di quest'amore, e quanto più desiderano goderne, tanto più allontanano la sazietà. Questo perché l'amore terreno può soddisfare, ma l'amore verso Dio non conosce i confini della soddisfazione. (...). Perciò chi accoglie l'amore di Dio, disprezza nello stesso tempo tutte le cose terrene e calpesta tutti i piaceri sensibili; disdegna le ricchezze, la gloria e la fama degli uomini, non fa alcuna differenza fra la

²¹ Teodoreto, *Storia dei monaci...*, p. 226. Sull'opera di Teodoreto e sul monachesimo siriano, cf. P. Canivet, *Théodoret et le monachisme syrien avant le Concile de Chalcédoine*, in *Théologie de la vie monastique*, pp. 241-282; Id., *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris 1977. Per il trattato sulla carità, cf. in particolare le pp. 87-102.

porpora del re e la ragnatela, paragona le pietre preziose ai sassolini della spiaggia. Non considera la buona salute il migliore dei beni, la malattia una disgrazia, la povertà una sventura, non fa consistere la felicità nelle ricchezze e nei piaceri, anzi stima questi beni simili all'acqua dei fiumi che bagna gli alberi piantati lungo le rive senza fermarsi davanti a nessuno di essi. (...) Soltanto chi è diventato un ardente innamorato di Dio può comprendere perfettamente la filosofia, vale a dire "l'amore della sapienza" e la sapienza è lo stesso Dio (...). Il vero "filosofo", cioè l' "amante della sapienza" si dovrebbe giustamente chiamare "filoteo", cioè l' "amante di Dio". E questi, l'amante di Dio, disprezza tutte le cose perché vede solo l'Amato, tutto antepone al suo servizio, dice, fa, pensa soltanto ciò che piace al Diletto e rifiuta tutto ciò che Egli vieta (...).

I nuovi atleti, dunque, hanno appreso dalle Sacre Scritture che Cristo è bello, possiede ricchezze inenarrabili, è fonte di sapienza e può tutto ciò che vuole e che ha per l'uomo infinita bontà e fa scorrere fiumi di mansuetudine e vuole soltanto il bene per gli uomini in ogni luogo.

Dagli uomini ispirati da Dio hanno appreso le molteplici ed incalcolabili forme dei suoi benefici e, feriti dalle dolci frecce del suo amore, fanno proprie le parole della Sposa: "Sono malata d'amore" (*Ct* 5, 8). (...) Gli atleti della virtù trovano queste e altre simili espressioni presso coloro che si sono messi al servizio della parola di Dio; da tutte le parti ricevono i pungoli della carità divina e disprezzando ogni cosa, rivolgono il pensiero all'Amato e, in attesa della sperata incorruttibilità, hanno reso spirituale il loro corpo» ²².

Tutto centrato sull'amore di Dio — unica vera e profonda ragione della ricerca della solitudine — il *Trattato sulla carità* fa egualmente posto all'amore fraterno. Parafrasando *Gv* 21, 15-19 Teodoreto mostra come l'amore di Dio deve necessariamente manifestarsi nella dedizione alla cura dei fratelli: «Sebbene io — dice il Signore a Pietro — non abbia bisogno di alcuna cosa, considero come grandissimo servizio la cura delle mie pecore e la sollecitudine per esse la rivolgo a me stesso. È necessario che tu conceda ai tuoi fratelli il servizio di quella cura di cui tu godi, che li nutri co-

²² Teodoreto, *op. cit.*, pp. 229, 238-239, 243-244.

me io nutro te, che li governi come io governo te e cosí, per loro, tu mi contraccambi la gratitudine che mi devi» ²³.

In definitiva, il monachesimo, nella sua prima fase anacoretica, pur privo della vita comunitaria, non ha positivamente escluso la dimensione di comunione che unisce nella fede e nell'amore il solitario con la Chiesa intera e con gli stessi fratelli del deserto. Ha piuttosto sottolineato la realtà primordiale, fondamentale, costitutiva dell'essere stesso dell'uomo: il rapporto con Dio. Attratto dall'amore di Dio ha messo in luce in modo radicale il primo e piú grande comandamento: «Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua mente e con tutta la tua forza» (*Mc* 12, 30). L'esistenza anacoretica è cosí la proclamazione esistenziale, iconica, di ciò che Dio è, della sua grandezza, della sua trascendenza, della sua gloria: Dio è la pienezza della vita. Dio è tutto e per lui tutto va lasciato. Davanti a lui tutto perde valore e si relativizza: Dio è tutto, a lui bisogna donarsi con tutto se stesso.

La solitudine è in funzione di questa comunione con Dio, è il preludio dell'armonia del Paradiso: «Nulla mi sembra piú grande di questo — scrive Gregorio di Nazianzo ricordando la propria esperienza monastica —: far tacere i propri sensi, uscire dalla carne del mondo, raccogliere se stesso, non occuparsi piú delle cose umane, se non delle strettamente necessarie; parlare con se stesso e con Dio, condurre una vita che trascende le cose visibili; portare nell'anima immagini divine sempre pure, senza mescolanza di forme terrene ed erronee; essere veramente uno specchio immacolato di Dio e delle cose divine, e divenirlo sempre piú, prendendo luce da luce, con la piú oscura attingendo alla piú splendente; godere, nella speranza presente, il bene futuro e conversare con gli angeli; avere già lasciato la terra, trasportati in alto con lo spirito» ²⁴.

Non si può accedere alla vita in comune se prima non si è stati folgorati dall'amore di Dio, se prima, sull'invito di Gesù e sull'esempio dei Dodici, non si è lasciato tutto per l'unico necessario.

Sarà proprio questa unione con Dio, raggiunta nella spoglia-

²³ *Ibid.*, p. 235.

²⁴ *Orat.* II, 7; PG 35, 413.

zione totale da ogni attaccamento e sull'apertura massima dell'uomo al volere di Dio, che dà all'anacoreta la sapienza che gli permette di illuminare i fratelli, la magnanimità che li consola, la pace che tutti accoglie, l'amore purificato da ogni egoismo che sa andare incontro a tutti.

4. LA «COMUNIONE» NELL'ANACORESI

La solitudine degli anacoreti si apre in tal modo alla comunione con la Chiesa, con gli altri uomini. Monaco, afferma Evagrio Pontico in una celebre definizione, «è colui che, separato da tutti, è unito a tutti»²⁵. È lo stesso principio che aveva espresso Origene: «I santi sono uniti a Dio e tra loro grazie alla contemplazione»²⁶. Antonio non esita a lasciare la solitudine del deserto per correre ad Antiochia a sostenere i martiri che la persecuzione di Diocleziano e Massimiliano stava mietendo. Anche dal suo ultimo rifugio, dalla sua più profonda e definitiva solitudine della montagna posta davanti al Sinai, torna di nuovo nella grande Alessandria per difendere l'ortodossia della fede nella lotta ingaggiata da Atanasio contro gli ariani. Anche in questo Antonio è prototipo di ogni monaco chiamato a vivere in comunione di fede e di amore con tutta la Chiesa.

Esempio tipico della fecondità che la solitudine assume in tale direzione è la paternità spirituale, il carisma che l'anacoreta acquisisce per poter illuminare, consigliare, guarire l'anima e il corpo²⁷. La solitudine si trasforma in ospitalità: gli anacoreti aprono le porte della loro cella a viandanti, poveri e ricchi, umili pellegrini e potenti, santi e peccatori. Ecco come Atanasio sintetizza la fecondità della solitudine di Antonio: «Trascorse quasi venti anni in solitudine, attendendo a esercizi spirituali, senza uscire e senza mai farsi

²⁵ *De oratione* 124, PL 97, 1192.

²⁶ *In Prov.* XVI, PG 17, 196d. Si tratta, più propriamente, di un commento pseudorigeniano.

²⁷ Cf. E. Ghini, *Il «Padre spirituale» secondo i monaci del Deserto*, in *Mistagogia e direzione spirituale*, a cura di E. Ancilli, Roma 1985, pp. 53-71. Fondamentale l'opera di I. Hausherr, *La direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma 1955.

vedere. Poi molti che erano tormentati da malattie e venivano a farsi curare, altri che volevano imitare i suoi esercizi, ed altri ancora, suoi conoscenti, sopraggiunsero e abbatterono con forza la porta giacché egli non apriva. (...) Molte persone allora presenti e travagliate dalla malattia, il Signore curò per mezzo di lui. Curò e mondò anche altri, che erano posseduti dai demoni. Il Signore diede grazia alle sue parole; così egli consolò molte persone tristi, riconciliò altri che erano in lite, dicendo a tutti che non dovevano anteporre all'amore per Cristo nulla di quanto si trova nel mondo. Parlando e ricordando i beni futuri e l'amore che Dio ci ha manifestato, in quanto "non risparmiò il proprio figlio ma lo consegnò per noi tutti", persuase tutti a scegliere la vita solitaria. Sorsero così sui monti dimore di eremiti, e il deserto si riempì di eremiti, uomini che erano usciti dalle proprie case e avevano abbracciato una vita celeste» ²⁸.

Tra gli stessi eremiti non mancano i contatti reciproci, come pure le riunioni regolari. L'anacoresi, pur senza comunità stabile, conosce infatti una «solitudine temperata e umana» ²⁹. I motivi d'incontro sono dati dalla celebrazione della preghiera, dall'esigenza del consiglio, dal lavoro, dall'istruzione, dall'aiuto reciproco. Il fenomeno della «paternità spirituale» e della «scuola di noviziato» mette i monaci in comunione tra loro per una ricerca in comune della volontà di Dio e per l'apprendimento della via di perfezione. Lo testimonia, ancora una volta, lo stesso Atanasio: «Le dimore degli anacoreti sui monti erano come tabernacoli pieni di cori divini; cantavano salmi sperando nei beni futuri, compivano le opere di misericordia e praticavano il pudore e l'amore in armonia fra di loro» ³⁰.

Il monaco — scrive in proposito Bouyer — è monaco perché si separa dal mondo. Tuttavia ciò che lo spinge verso la solitudine «non è affatto il desiderio di una contemplazione oziosa, estetica, egoistica: è la carità cristiana più realista» ³¹.

²⁸ *Vita di Antonio*, 17, pp. 37-39.

²⁹ Cf. L. Leloir, *Deserto e comunione. I Padri del deserto e il loro messaggio oggi*, Torino 1982, pp. 56-91.

³⁰ *Vita di Antonio*, 44, p. 93.

³¹ *La spiritualità dei Padri*, p. 26. L.-A. Lassus ha formulato un indovinato gioco di parole: «Solitaires, solidaires»: «La Vie Spirituelle» 58 (1976), pp. 584-599.

Nella stessa anacoresi si pratica quindi quell'attenzione e quella carità reciproca — anche se in modo più o meno episodico — che lasciano intravedere gli elementi che costituiranno la comunità. Alcuni detti dei Padri confermano chiaramente la necessità dell'amore al fratello. «È dal prossimo — disse Antonio — che ci vengono la vita e la morte. Perché, se guadagniamo il fratello è Dio che guadagniamo; e se scandalizziamo il fratello, è contro Cristo che pecciamo» ³². E Agatone: «Non mi sono mai addormentato avendo rancore contro qualcuno; e, per quanto mi era possibile, non ho permesso che qualcuno si addormentasse avendo del rancore contro di me» ³³.

Gli Apoftegmi e le prime storie dei monaci, pur non teorizzando un discorso sulla carità fraterna e sulla comunione tra gli anacoreti, come si farà più tardi nel «monachesimo dotto», sono pieni di episodi semplici, che fanno intuire la profondità dei rapporti che uniscono i monaci che popolano i deserti pur nella loro

³² *Vita e detti...*, I, p. 85. La necessità dell'amore verso il fratello è un tema ricorrente negli Apoftegmi: «Il padre Giovanni Nano disse: Non è possibile costruire una casa dall'alto verso il basso, ma dalle fondamenta verso l'alto. Gli chiesero: Che significa questa parola? Disse loro: Il fondamento è il prossimo, che tu devi guadagnare. Questo è il primo dovere dal quale dipendono tutti i comandi di Cristo» (*Ibid.*, pp. 255-256). Significativa anche la seguente parabola dei tre amici che mostra la superiorità dell'amore al fratello nei riguardi dell'ascesi: «C'era un secolare che conduceva una vita molto pia, e si recò dal padre Poemen. Capitarono poi dall'anziano anche altri fratelli, che gli domandavano una parola. L'anziano disse a quel fedele: "Di' una parola ai fratelli!". Ma egli lo pregava: "Perdonami, padre, io sono venuto per imparare!". Tuttavia, costretto dall'anziano, disse: "Sono un secolare, vendo verdure e faccio commercio, sciolgo i grandi fasci e ne faccio di piccoli, compro a poco e vendo a molto. Non so parlare per nulla della Scrittura. Ma racconto una parabola: Un uomo disse a un suo amico: — Vieni con me, perché ho grande desiderio di vedere il re. L'amico gli dice: — Vengo con te fino a metà strada. L'uomo chiede poi a un altro amico: — Vieni, conducimi dal re. Ed egli: — Ti porto fino al palazzo del re. Dice poi a un terzo: — Vieni con me dal re. — Vengo, risponde, e ti accompagno al palazzo; mi fermo e parlo e ti introduco dal re". Gli chiesero quale fosse il significato della parabola. Rispose: "Il primo amico è l'asceti, che conduce fin sulla strada; il secondo è la castità, che giunge fino al cielo; il terzo è la misericordia, che introduce a fronte alta fino al re Dio". I fratelli se ne andarono edificati» (*Ibid.*, II, pp. 110-111).

Espressione culmine di questa visione evangelica sono le seguenti parole di Apollo a proposito dell'ospitalità: «Bisogna prostrarsi ai piedi dei fratelli che vengono: con questo ci prostriamo a Dio, e non a loro. Quando vedi il tuo fratello, vedi il Signore Dio tuo» (*Ibid.*, I, p. 148).

³³ *Ibid.*, I, p. 116.

vita solitaria. Si tratta di condividere le prove, di coprire le colpe dei fratelli, di superare i rancori, di venire incontro a chi è nel peccato. «Gli anziani dicevano: Ciascuno deve fare suo quanto accade al prossimo, soffrire con lui in ogni occasione, piangere con lui, sentirsi come se avesse il suo stesso corpo e come se egli stesso fosse tribolato quando al fratello sopraggiunge una prova, così come sta scritto: Siamo un solo corpo in Cristo (*Rm* 12, 5) e: La moltitudine dei credenti era un cuor solo e un'anima sola (*At* 4, 32)»³⁴.

A volte ci imbattiamo in piccoli atti di carità e di attenzione che non ci si aspetterebbe da uomini rudi e solitari come gli anacoreti:

«Un solitario aveva sotto di sé un altro solitario che abitava in una cella distante dieci miglia. Il suo pensiero gli disse: "Chiama il fratello perché venga a prendere il pane". Ma poi pensò: "devo imporre una fatica di dieci miglia per del pane? Andrò io a portarglielo". Prese il pane e si diresse verso la cella del fratello. Lungo la strada, inciampò in una pietra, si ferì un piede e versò molto sangue. Cominciò a gridare per il dolore e subito gli apparve un angelo che gli disse: "Perché piangi?". E quello mostrandogli la ferita gli rispose: "È per questa che piango". L'angelo gli disse: "Non piangere per questo; i passi che hai fatto per amore del Signore sono tutti contati e ti varranno una grande ricompensa davanti a Dio". Allora l'asceta rese grazie a Dio e riprese il cammino pieno di gioia; giunse dal fratello, gli portò i pani e gli raccontò la bontà di Dio nei suoi confronti, quindi gli diede il pane e ritornò indietro. Il giorno seguente prese di nuovo i pani e si incamminò verso un altro monaco. Ma accadde che quel monaco stava venendo da lui e si incontrarono per via. E quello che andava disse a quello che veniva: "Avevo un tesoro e tu hai cercato di togliermelo". L'altro gli disse: "La porta stretta farà passare soltanto te? Lasciami entrare con te!". E all'improvviso, mentre stava parlando, apparve loro un angelo del Signore che disse: "La vostra contesa è salita a Dio come profumo di soave odore"»³⁵.

³⁴ *Deti inediti dei Padri del deserto*. Introduzione, traduzione e note a cura di L. Cremaschi, Bose 1986, pp. 160-161.

³⁵ *Ibid.*, pp. 176-177.

Ancora una scena di comunione semplice e profonda, in questo vivissimo quadretto:

«Sette probatissimi monaci che abitavano in quell'eremo che confina co' Saraceni, e divisi ciascuno per sé in una cella, ma uniti insieme per vincolo d'amore (...). Questi benedetti stando in solitudine si convenivano insieme, cioè lo sabato in sulla nona, e ciascuno procurava alcuna coserella da mangiare, chi noci, e chi fichi, e chi datteri, e chi erbe, e chi pastinache, e così insieme facevano carità» ³⁶.

In questo accentuarsi della dimensione diaconale e caritativa è evidente l'influsso del cenobitismo che sorge quasi contemporaneamente all'anacoresi. Così nell'ambito dell'antico monachesimo si elabora gradatamente una ricca dottrina dell'amore fraterno e della comunione. È tipico al riguardo quanto leggiamo negli *Insegnamenti spirituali* di Doroteo di Gaza dove si vedono convergere in una sintesi magnifica la corrente monastica eremitica dei deserti di Nitra e quella cenobitica di Pacomio e Basilio. Doroteo inizia la sua catechesi sull'amore ricordando uno degli Apoftegmi dell'apa Ammone:

«Che fece sant'Ammonas, quando vennero quei fratelli, tutti turbati, a dirgli: "Ecco, guarda, *abba*, c'è una donna nella cella del tal fratello"? Quanta misericordia dimostrò? Quanto amore ebbe quell'anima santa? Sapendo che il fratello aveva nascosto la donna sotto la botte, se ne andò a sederci sopra e disse agli altri di cercare in tutta la cella. E siccome non la trovavano, disse loro: "Dio vi perdoni!". Li svergognò per aiutare anche loro a non dar credito facilmente alle dicerie contro il prossimo; ma fece rinsavire anche quell'altro, non solo proteggendolo, dopo Dio, ma anche correggendolo, quando trovò il momento adatto. Infatti, dopo aver fatto uscire tutti gli altri, non fece altro che prendergli la mano e dirgli: "Pensa a te stesso, fratello": e il fratello subito si vergognò e restò compunto, e subito agì sulla sua anima la bontà e la compassione dell'Anziano».

Prendendo spunto da questo insegnamento proveniente dal deserto, Doroteo si rivolge ai suoi monaci:

³⁶ Citato da Turbessi, *Ascetismo...*, p. 160.

«Anche noi, dunque, cerchiamo di acquistare l'amore, cerchiamo di acquistare la misericordia per il prossimo, per guardarci dalla terribile maldicenza e dal condannare o disprezzare chicchessia. Aiutiamoci gli uni gli altri come membra nostre. (...) Così dobbiamo anche noi compatirci gli uni gli altri, prenderci cura di noi stessi o direttamente o attraverso altri più capaci, ed escogitare e fare di tutto per aiutare noi stessi e aiutarci gli uni gli altri. *Siamo infatti membra gli uni degli altri*, come dice l'Apostolo. Se dunque siamo tutti quanti un solo corpo e uno per uno siamo membra gli uni degli altri, se un membro soffre, soffrono insieme a lui anche tutte le altre membra. Che vi sembrano i cenobi? Non vi sembrano un corpo solo, e membra gli uni degli altri? (...) Ciascuno serva il corpo per quanto può; studiatevi sempre di aiutarvi vicendevolmente, sia ammaestrando, sia ponendo la parola di Dio nel cuore del fratello, sia consolandolo nel tempo dell'afflizione, sia dandogli una mano nel lavoro e aiutandolo. Cercate insomma ognuno, come ho detto, per quanto può, di essere uniti gli uni agli altri; perché quanto uno è unito al prossimo, altrettanto è unito a Dio».

Segue, infine, la dettagliata spiegazione di un'immagine viva ed efficace dove è risolta l'antinomia tra la ricerca di Dio e il rapporto con il fratello che pure aveva angustiato apa Arsenio («Non posso servire Dio e rimanere con i fratelli») e con lui il primo monachesimo eremita.

«Voglio dirvi un'immagine dei Padri, perché capiate meglio il senso di questa parola. Supponete che per terra ci sia un cerchio, cioè una linea tonda tracciata con un compasso dal centro. Centro si chiama propriamente il punto che sta proprio in mezzo al cerchio. Adesso state attenti a quello che vi dico. Pensate che questo cerchio sia il mondo, il centro del cerchio, Dio, e le linee che vanno dal cerchio al centro, le vie, ossia i modi di vivere degli uomini. In quanto dunque i santi avanzano verso l'interno, desiderano di avvicinarsi a Dio, a mano a mano che procedono, si avvicinano a Dio e si avvicinano gli uni agli altri, e quanto più si avvicinano a Dio, si avvicinano l'un l'altro e quanto più si avvicinano l'un l'altro, si avvicinano a Dio. Similmente immaginate anche la separazione. Quando infatti si allontanano da Dio e si rivolgono verso l'esterno, è chiaro che quanto più escono e si dilungano da Dio, tanto più si dilungano gli uni dagli altri, e quanto più si dilungano gli uni dagli altri, tanto più si dilunga-

no anche da Dio. Ecco, questa è la natura dell'amore. Quanto più siamo fuori e non amiamo Dio, altrettanto siamo distanti dal prossimo: se invece amiamo Dio, quanto più ci avviciniamo a Dio per mezzo dell'amore per lui, altrettanto ci uniamo all'amore del prossimo, e quanto siamo uniti al prossimo, tanto siamo uniti a Dio» ³⁷.

Qui siamo già in piena linea basiliana. Ormai anacoresi e cenobitismo vivono in una feconda reciproca influenza: «L'abate di un cenobio domandò al nostro santo padre Cirillo, vescovo di Alessandria: Chi è più grande quanto al genere di vita: noi che abbiamo sotto di noi dei fratelli e guidiamo ciascuno in diverso modo alla salvezza oppure quelli che, nella solitudine, salvano soltanto se stessi? Il vescovo rispose: Non bisogna distinguere tra Mosè ed Elia; tutti e due, infatti, piacquero a Dio» ³⁸.

Al di là delle forme ascetiche debitorie di una determinata cultura, la motivazione che ha spinto gli anacoreti verso la solitudine appare profondamente evangelica. «Per i primi monaci l'ascesi divenne lo strumento essenziale per raggiungere il perfetto amore di Dio. (...) I monaci vanno via dal mondo per poter amare meglio e più profondamente Dio» ³⁹. Questo è solo questo è l'obiettivo fondamentale che li anima e li guida. «È monaco — scriveva Teodoro Studita — chi non ha sguardi che per Dio solo, desideri che di Dio solo, impegno che verso Dio solo; non volendo servire che Dio solo, è in pace con Dio e diventa causa di pace per gli altri» ⁴⁰.

³⁷ Doroteo di Gaza, *Insegnamenti spirituali*. Traduzione e note a cura di M. Paparozzi, Roma 1979, pp. 123-125.

³⁸ *Detti inediti...*, cit., p. 142.

³⁹ M. Augè, *Ritorno alle origini. Lineamenti di spiritualità dell'antico monachesimo*, Roma 1984, pp. 32-33. C. Lubich ha così sintetizzato il loro messaggio: «È inutile: il mondo si potrà amare, perché tutto ciò che è bello è fattura di Dio o diretta o indiretta, ma se è vero che c'è l'Eternità, che c'è il Cielo, allora questa vita così breve deve prendere le sue dimensioni ed il suo significato. (...)»

Sì, siamo uomini del nostro tempo, andiamo incontro ai gusti moderni, ma se non vogliamo fare un gravissimo errore, siamo prima uomini eterni che non muoiono e camminano sulle orme dei veri saggi: i santi.

La loro vita, la loro austerità, la fuga almeno spirituale dal mondo, le mortificazioni loro, possono sconcertare, ma sono ragionevoli e giuste. Il resto è follia». (*Scritti spirituali*/2, Roma 1978, p. 46).

⁴⁰ *Parva Catechesis*, 39, citato da Leloir, *Deserto e comunione...*, cit., p. 59.

La loro solitudine mostra plasticamente le esigenze radicali della scelta di Dio: per lui occorre lasciare tutto e tutti, sradicare cioè ogni tipo di attaccamento. La solitudine con Dio, una volta che ha purificato il cuore, lo inonda dell'amore stesso di Dio e lo rende capace di un amore autentico, di una autentica comunione.

Gesù stesso — e gli anacoreti hanno voluto imitarlo — prima di andare verso le folle si ritira in solitudine con il Padre. Prima di iniziare la sua attività messianica si ritira nel deserto (cf. *Mc* 1, 12-13). Prima di affrontare la giornata di Cafarnao con annuncio del Regno, guarigioni, immersione nella folla, «se ne andò in un luogo deserto» (*Mc* 1, 35). Ugualmente prima di scegliere i Dodici (cf. *Lc* 6, 12). Abitualmente «si ritirava in luoghi solitari» (*Lc* 5, 12), solo sulla montagna (cf. *Mc* 6, 46; *Mt* 14, 23).

Il fatto che il monachesimo sia nato prima nella solitudine e successivamente si sia arricchito della dimensione cenobitica, costituisce un insegnamento permanente per ogni tipo di comunità cristiana: amare i fratelli nella verità richiede un cuore puro, presuppone l'essere stati inondati dall'amore stesso di Dio, esige l'essere radicati in Dio stesso e, avendo lasciato tutto, amarlo con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutte le forze.

«Amar Dio con tutte le forze ed in Lui ordinatamente tutte le creature: questo è cristianesimo.

Ma forse alle volte sbagliamo perché, passando troppo in fretta alla seconda parte, spesso la interpretiamo male.

No, quello che dobbiamo fare è: *amare Dio*. A Lui tutto il nostro essere, il nostro tempo, il nostro lavoro, il nostro amore, il nostro intelletto.

E per esprimere ciò è doveroso riversare l'attenzione e la cura e l'amore anche sulle creature.

Ma lo dobbiamo fare per Lui, per *continuare* ad amare Lui.

Noi dovremmo essere dei contemplativi perenni. E quanto manchiamo!

Quale libertà invece troveremmo in questo solo grande unico amore. Al solo pensarci ci si sente liberare dai mille lacci che la vita in società ci pone» ⁴¹.

FABIO CIARDI

⁴¹ C. Lubich, *Scritti spirituali*/2, cit., p. 53.