



Per una interiorità ospitale

Roberto Repole

PER UNA INTERIORITÀ OSPITALE

Non ci si può certo negare che il tema della “spiritualità” sia tornato a essere significativo nel nostro mondo occidentale. Se, come è stato sostenuto, viviamo in un tempo in cui si può fare l’esperienza di una desertificazione spirituale¹, abitiamo tuttavia anche un’epoca nella quale si è alle prese con una non meglio identificata e classificabile “sete di spiritualità”². Rispetto a un mondo sempre più dominato dal sapere scientifico, da uno sviluppo mediatico diffuso e spesso invasivo e dagli effetti di una globalizzazione e di una visione neo-liberista che tendono a strumentalizzare le stesse persone è come se una “ricerca di spiritualità” fungesse ancora, per molti, da forza di resistenza e da possibilità di trovare rifugio allo stesso tempo.

Essa si presenta in maniera molto variegata, ma trova certamente nella ricerca di interiorità una delle sue espressioni. Può essere particolarmente istruttivo per evocare quanto meno il fenomeno il richiamo che, in apertura del suo testo *Der eigene Gott*, Ulrich Beck fa alla figura di Etty Hillesum. Ella, nella sua singolare presentazione di un “Dio personale” scovato proprio nella interiorità, viene infatti presentata quale cifra della “rinascita” del religioso nel tempo attuale. Dice Beck:

Quanto più si riduce la sua vita esteriore, tanto più Etty Hillesum si rivolge alla propria interiorità. Legge Rilke, Dostoevskij, Püskin, sant’Agostino e in continuazione la Bibbia. Lentamente e quasi impercettibilmente il dialogo con se stessa si trasforma in dialogo con Dio. Quando parla con Dio, Etty Hillesum sviluppa infatti un particolare stile. Parla a Dio come se parlasse a se stessa. Gli si rivolge direttamente, senza alcuna traccia di imbarazzo. In questo modo, scoperta di sé e scoperta di Dio, ritrovamento

¹ Cf. C. TERNYNCK, *L'uomo di sabbia. Individualità e perdita di sé*, Vita e Pensiero, Milano 2012.

² Su un piano molto pratico può essere richiamato il crescente successo, in questi anni, di un evento come “Torino spiritualità”. Alcune caratteristiche di una rinascita della spiritualità sono presentate in G. FERRETTI, *Spiritualità cristiana nel mondo moderno. Per un superamento della mentalità sacrificale*, Cittadella, Assisi 2016, 25-34. Aiuta a comprendere la connessione con il “risveglio religioso” attuale il testo di P.L. BERGER, *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*, Emi, Bologna 2017.

di sé e ritrovamento di Dio, invenzione di sé e invenzione di Dio finiscono ovviamente per coincidere³.

Non è certo un caso se Etty Hillesum, dopo essere stata scoperta negli anni Ottanta grazie alla pubblicazione del suo *Diario* e delle *Lettere*, sia diventata per molti, almeno in Italia, una delle più rilevanti figure di riferimento tra quanti desiderano coltivare una “vita interiore”⁴. Etty sembra rappresentare una immagine plastica di quella ricerca religiosa che passa per una forte individualizzazione del “Dio” cui riferirsi e, insieme, per la grande valenza data alla dimensione della propria interiorità.

Nella consapevolezza di ciò, si può cercare di individuare in che modo e per quali motivi l’interiorità pare ripresentarsi oggi come uno dei “luoghi” del darsi e del costruirsi dell’umano, per tentare di mettere in luce la valenza che essa assume nella vita cristiana⁵. È l’intento di questo breve scritto, realizzato evidentemente nei limiti delle poche note che seguiranno.

Va da sé, infatti, che l’esperienza di una interiorità e la riflessione su di essa caratterizzi da sempre la vita cristiana, assumendo una fisionomia tipica. In essa ha un ruolo particolare il fatto di non poter essere interpretata come dimensione da opporsi all’esteriorità né tanto meno quale fuga dalla relazione con il mondo e con gli altri. Al contrario, si tratta di una caratteristica della persona in quanto si de-centra in direzione di una *ulteriorità* che è anche *alterità*, di Dio e dei fratelli. In tal senso sembra di dover parlare, perciò, di una *interiorità ospitale*.

In una tale prospettiva, si possono trovare indubbiamente delle consonanze con l’interiorità così come si riafferma nella contemporaneità e, insieme, degli aspetti di essa rispetto ai quali la proposta cristiana continua a rimanere quale istanza critica.

Emergenza di una interiorità variegata

Nella voce dedicata alla interiorità, Rovea e Alici rilevano come questa abbia potuto affermarsi sullo sfondo delle principali verità cristiane, trovando in Agostino il primo capace di offrirne una speculazione sistematica.

³ U. BECK, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Roma-Bari 2009, 5.

⁴ Cf. il testo pregevole di P. LEBEAU, *Etty Hillesum. Un itinerario spirituale. Amsterdam 1941 – Auschwitz 1943*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 2001², in particolare quanto evidenziato nella introduzione a p. 7.

⁵ L’importanza di riscoprirne l’attualità anche per la vita cristiana oggi è stata rilevata, ad esempio, da J. GAGEY, *La nouvelle intériorité*, Cerf, Paris 2007.

Nella modernità, tuttavia, si sarebbe realizzato un mutamento non trascurabile. Infatti, a detta loro, «nella filosofia moderna l'interiorità perde sempre più il carattere di oggettività e trascendenza [...], per assumere progressivamente dei tratti di soggettività razionalistica o psicologistica, fino a concludersi nelle forme del più rigoroso immanentismo»⁶.

Una tale sintetica affermazione è di grande aiuto a farci cogliere qualcosa di fondamentale dei motivi e dei tratti del riemergere oggi, in epoca postmoderna, della interiorità e costituisce uno stimolo a richiamare alcuni aspetti centrali nella esperienza cristiana di essa.

Quanto al primo aspetto occorre rilevare come la citazione dei due filosofi inviti a riconoscere come il ritrovato interesse, oggi, per l'interiorità sia in qualche modo connesso proprio alla percezione critica rispetto alla soggettività moderna – percepita per lo più in chiave di autocoscienza – e al ritrovamento di dimensioni che tale soggettività rischiava di occultare⁷. Tale interesse presenta però spesso il carattere della frammentazione tipica della contemporaneità; non deve perciò stupire che l'interiorità cui si presta oggi nuova attenzione sia variegata e vada da una ricerca di benessere all'enfasi sull'emozione e all'apparente dissoluzione della stessa interiorità.

Come ha infatti messo opportunamente in rilievo Terrin, il disincanto rispetto alla soggettività moderna e alla percezione della verità a essa correlata hanno fatto percepire l'esigenza di «ritrovare un rifugio vero, e il viaggio verso l'interiorità sembra promettere abbondantemente questo rifugio. In un tentativo estremo si cerca così di ritrovare nell'io interiore quell'io esteriore che non si riesce più a salvare e non si ritrova più nel mondo socio-culturale»⁸.

Il fatto, tuttavia, che tale viaggio venga intrapreso in una presa di distanza critica dal moderno e ipertrofico soggetto razionale oltre che – guardando al mondo espressamente cristiano – sulle ceneri di una drammatica dicotomia tra fede e spiritualità⁹ sembra portare al ritrovamento di una interiorità che si costruisce spesso in antitesi agli aspetti più enfatizzati della soggettività moderna e che è quanto mai variegata.

⁶ G. ROVEA-L. ALICI, *Interiorità*, in V. MELCHIORRE (cur.), *Enciclopedia filosofica*, vol. VI, Bompiani, Milano 2006, 5757-5759, qui 5758.

⁷ Cf. al riguardo J. BRUN, *La mort de l'interiorité*, in S. BIOLO (cur.), *Interiorità. Principio della filosofia*, Marietti, Genova 1992, 53-63. Cf. anche P. HENRICI, *La perdita dell'interiorità. Annotazioni storiche*, in BIOLO, *Interiorità*, cit., 65-71.

⁸ A.N. TERRIN, *Mistiche dell'Occidente. New Age, Orientalismo, Mondo Pentecostale*, Morcelliana, Brescia 2001, 90.

⁹ Cf. P. SEQUERI, *La qualità spirituale. Esperienza della fede nel crocevia contemporaneo*, Piemme, Casale Monferrato (Al) 2001, 8-18.

Uno dei modi in cui riemerge passa per il ritrovamento di quanto poteva essere occultato dalla soggettività moderna, ovvero il *corpo che si è*. È risaputo come uno degli indubbi guadagni della speculazione novecentesca consista nell'aver mostrato che l'assunzione seria del nostro essere incarnati faccia sí che il corpo non sia riducibile alla oggettività del *Körper* ma sia da leggersi, in quanto *Leib*, nella sua soggettualità¹⁰. L'interesse per l'interiorità ritorna oggi come interesse alle "ragioni del corpo" che, in epoca attuale, significa anche ricerca di benessere e di cura per il nostro essere corporei. Al contempo, la visione critica rispetto alla soggettività moderna fa riemergere una interiorità quale sfondo indifferenziato e indistinto del sacro, che ci abiterebbe e che sarebbe previo a ogni operazione che voglia razionalisticamente separare ragione e follia, conscio e inconscio¹¹.

Sulla base di quanto rilevato non deve stupire che l'interesse per l'interiorità passi anche per una istanza espressivista in cui l'individuo cerca la propria realizzazione. Appare quale dato significativo, in tal senso, che anche il rinnovato interesse religioso non sia piú catalogabile – secondo la lettura offerta da Taylor – in termini durkheimiani o neo-durkheimiani bensí post-durkheimiani, volendo indicare in tal modo il fatto che ciascun individuo va in cerca, all'interno delle diverse istituzioni religiose, del proprio personale percorso spirituale¹².

Tutto ciò si coniuga bene con un altro tratto con cui pare riemergere oggi la ricerca di interiorità: quello di una interiorità che viene a coincidere con il sentimento e l'emozione¹³. Si deve, però, constatare come una interiorità ridotta a emozione e sentimento finisca spesso per non ospitare eventi magari tragici che continuano a coinvolgere questo nostro mondo: quasi che alla interiorità emergente mancasse la capacità di *sentire* proprio gli aspetti piú devastanti della nostra umanità.

Non si può, infine, evitare di mettere in risalto un ultimo aspetto del panorama variegato con cui si presenta oggi l'interiorità. Essa appare spesso come una realtà in cui viene tendenzialmente abolito il confine tra sfera intima e sfera pubblica, a cui contribuisce non poco lo sviluppo mediatico. Da una parte si deve registrare la tendenza a esibire e a ren-

¹⁰ Può ancora essere utile la lettura di P. PRINI, *Il corpo che siamo*, Sei, Torino 1991.

¹¹ Cf. su questo aspetto l'interpretazione offerta da Galimberti. Si veda in particolare U. GALIMBERTI, *Orme del sacro*, Feltrinelli, Milano 2000, 14 e, piú in generale, l'introduzione al testo.

¹² Cf. C. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, 615-616; ID., *La modernità della religione*, Meltemi, Roma 2004, 67-74.

¹³ Cf. P. SEQUERI, *Sensibili allo spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Glossa, Milano 2001, 14.

dere pubblico tutto quanto nel passato sarebbe stato concepito come vita privata e intima¹⁴. Talvolta ciò potrebbe addirittura dare l'impressione che vi sia un bisogno di trovare la propria vita interiore e le sue dimensioni perdute nella materializzazione che si riesce a procurare all'esterno: da questo punto di vista è un fenomeno da non trascurare quello per il quale si tende a consegnare a tatuaggi indelebili sul corpo ciò che tocca le profondità interiori e a consegnare a quel tratto incancellabile l'anelito a una eternità degli affetti che non pare possibile garantire in altro modo. Dall'altra parte, l'esibizione che avviene attraverso il digitale sembra portare a una forte de-realizzazione in cui solo all'apparenza si espone il proprio volto e si consegna davvero la propria interiorità. Come sostiene Byung-Chul Han, «la *faccia* (*face*), che si espone e ambisce all'attenzione, non è un *volto*: non è caratterizzata da alcuno *sguardo*. L'intenzionalità dell'*esibizione* distrugge quell'*interiorità*, quella *riservatezza* costitutiva dello sguardo»¹⁵.

Senza alcuna pretesa di ricondurre a una sintesi forzata elementi anche molto diversi tra loro, pare sensato rilevare quanto meno che l'interiorità che oggi si ritrova e alla quale ci si abbandona sembra avere a che fare, pur in forme molto diversificate, con la crisi del moderno soggetto razionale e con una interiorità ridotta ad autopossesso dell'io, oltre che con la dicotomia che ha in qualche modo attraversato il cristianesimo tra adesione di fede da una parte e affidamento personale e spiritualità dall'altra. Al contempo pare altrettanto sensato rimarcare come si tratti di una interiorità più contrassegnata dalla ricerca del sé e del benessere individuale e meno dalla custodia della presenza di A/altri in sé; e più contraddistinta da un desiderio di fuga intimistica dalla fatica dell'esistere che non da una piena assunzione di responsabilità rispetto alla vita.

Proprio su questo sfondo può essere utile fare un brevissimo accenno, da un lato, alla proposta di vita interiore fatta da autori che non sono ancora figli della svolta tipica della modernità, quali Agostino e Guglielmo di Saint-Thierry; e, dall'altro lato, evocare le suggestioni che possono venire da una filosofia come quella di Zambrano che ha già in qualche modo fatto i conti con la contemporaneità.

Ciò sarà di aiuto a cogliere alcuni tratti della interiorità così come si presenta nella vita cristiana su cui si metterà l'accento in conclusione e che se paiono capaci di assumere elementi del riemergente interesse per

¹⁴ Cf. T. ANATRELLA, *La différence interdite. Sexualité, éducation, violence. Trente ans après Mai 1968*, Flammarion, Paris 1998; ID., *Le règne de Narcisse. Les enjeux de la différence sexuelle*, Presses de la Renaissance, Paris 2005.

¹⁵ BYUNG-CHUL HAN, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Nottetempo, Bologna 2015, 41.

l'interiorità costituiscono, al contempo, una istanza critica rispetto a possibili unilateralismi.

Tre testimonianze sull'interiorità nella vita cristiana

Sullo sfondo del contesto delineato, il richiamo ad Agostino appare particolarmente importante quando si consideri, con Alici, che

molte delle prevenzioni nei confronti della concezione classica di interiorità [...] nascono da una vera e propria ossessione anticartesiana, che impedisce di riconoscere una via non statica, né essenzialistica o dualistica verso l'interiorità. Su questo punto possiamo far proprio l'invito di Charles Taylor: "Agostino va riscattato da ogni identificazione sia con i propri predecessori che con i propri successori"¹⁶.

Quando si osservi ciò che il dottore di Ippona ci consegna al proposito, si deve tener conto che la sua esperienza di interiorità sarà determinante per la sua stessa riflessione teologica. Come ha infatti messo in evidenza Lafont, dietro tutti gli sforzi speculativi della sua eccezionale intelligenza teologica c'è l'esperienza spirituale di Agostino, vale a dire

la scoperta luminosa della realtà trascendente di Dio nell'interiorità dell'anima alla ricerca della sapienza. L'uomo prepara questa scoperta attraverso un processo di raccoglimento in sé, improntato alla dialettica ascendente di Plotino e di Platone, che riconduce le realtà esteriori ai sensi, poi alla memoria, poi al soggetto stesso, che cerca di cogliersi attraverso questa attività; ma l'esperienza di Dio è donata d'In-Alto; essa è percepita come un'"illuminazione", emanante da una Luce superiore all'anima, ma ricevuta nell'interiorità di questa¹⁷.

Nel libro VII delle *Confessioni* noi disponiamo del racconto che Agostino fa del suo primo ed esclusivo incontro con Dio, fatto appunto nella interiorità¹⁸. Dice infatti di essersi sentito ammonire a tornare a se stesso nel suo intimo; e afferma: «dunque entrai e vidi con l'occhio della mia anima, per quanto debole fosse, sopra questo stesso occhio della mia anima, sopra la mia mente, una luce immutabile»¹⁹. Egli riconosce che

¹⁶ L. ALICI, *Del soggetto e dell'essere. Interiorità e trascendenza*, in G. DE SIMONE (cur.), *Le vie dell'interiorità. Percorsi e pensiero a partire dalla riscoperta contemporanea dell'interiorità*, Cittadella, Assisi 2011, 77-94, qui 89-90.

¹⁷ G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, Cerf, Paris 1969, 74-75, cit. in 28-29.

¹⁸ Cf. *Le Confessioni*, VII, X, 16.

¹⁹ *Ibid.*

questa Luce è superiore «perché mi aveva creato, e io inferiore, perché ero stato creato da essa. Chi conosce la verità la conosce (tale luce), e chi la conosce conosce l'eternità»²⁰.

Questi brevi cenni sono già di aiuto a vedere come in Agostino il cammino interiore non sia affatto in alternativa e men che meno in opposizione alla trascendenza. Anzi per lui

quanto più lo scavo si fa interiore, tanto più si scopre quel paradosso che egli, da retore raffinato, ha descritto con un ossimoro speculativamente felicissimo: *interior intimo meo et superior summo meo*. Quando il soggetto crede di aver raggiunto il fondo estremo di sé – commenta ancora Alici – attraversando il grado positivo (*intra*) e quello comparativo (*interior*) fino a raggiungere il vertice superlativo (*intimus*), paradossalmente lo scenario metafisico si riapre: c'è ancora un passo ulteriore da compiere, un "comparativo del superlativo" da scoprire, poiché l'io non è il fondamento di se stesso²¹.

È una ferita dell'anima, per così dire, che è però il segno e lo stigma di una ulteriorità che è una Alterità; di una distanza che è però prossima.

Questo percorso interiore non è poi qualcosa di statico né di scontato, ma è l'effetto di una lotta. Agostino ha superato la visione dualistica del manicheismo. L'entrare in se stessi e ritrovarsi nell'esperienza di una trascendenza non è, poi, cosa di un istante o realtà fatta una volta per tutte; è piuttosto l'itinerario di una esistenza. Tale cammino interiore non è infine qualcosa di isolato o isolante. In questo senso, come commenta Philip Cary,

diversamente dalle successive, moderne versioni dell'io interiore, la privatezza dello spazio interiore agostiniano non rappresenta una solitudine irredimibile e incolmabile. Dio, che è incontrato in questo modo, non è proprietà privata, ma comune a tutte le anime; di conseguenza, scoprire Dio dentro l'anima significa essere uniti alle altre anime, che guardano alla stessa Verità²².

Sulla scia di Agostino si è posto un autore medievale come Guglielmo di Saint-Thierry, benché si sia nutrito anche e soprattutto delle prospettive e della visione antropologica consegnata da Gregorio di Nissa²³. Leggendo

²⁰ *Ibid.*

²¹ ALICI, *Del soggetto e dell'essere*, cit., 93.

²² P. CARY, *Interiorità*, in *Dizionario di Agostino*, in L. ALICI-A. PEIRETTI, *Agostino. Dizionario enciclopedico*, Città Nuova, Roma 2007, 844-846, qui 845.

²³ Per una più approfondita fenomenologia della interiorità in lui, mi permetto di rimandare a R. REPOLE, *L'identità abitata. Interiorità e presenza*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *L'identità e i suoi luoghi. L'esperienza cristiana nel farsi dell'umano*, Glossa, Milano 2008, 67-97, 79-90.

in particolare la sua *Lettera d'oro*²⁴ nel contesto del presente interesse si può rilevare come per Guglielmo l'interiorità sia un itinerario drammatico ma indispensabile affinché si realizzi la divinizzazione dell'uomo. Il peccato, infatti, porta l'uomo a essere "fuori di sé", non più in casa in se stesso e provoca una divisione al suo interno²⁵. L'uomo si compie, pertanto, in un processo di interiorità che è un rientrare in se stesso e in un rac-coglimento e una ri-unificazione di quanto viene scomposto e diviso. Non si tratta pertanto di una parte dell'uomo né di uno stato, quanto piuttosto di un cammino, che è anche una drammatica in quanto comporta la lotta contro ciò che induce l'uomo fuori di sé e lo divide in se stesso. Tale itinerario interiore implica poi una crescita nella interiorizzazione del principio-guida, fino a far sí che a condurre e orientare l'uomo sia lo Spirito santo stesso.

Tale cammino interiore ha però una chiara base di partenza, indispensabile da cogliere ed evidenziare: per evitare, da una parte, di opporre l'interiorità all'esteriorità e per non confondere, dall'altra parte, l'interiorità con un ripiegamento del soggetto su stesso. Per Guglielmo è infatti evidente che a fondamento della interiorità stia la fede, che deve essere appunto interiorizzata da ciascun cristiano. Ciò implica che esista una mediazione esterna necessaria perché si dia interiorità: essa è mediata dalla chiesa, che annuncia e trasmette la fede, e da quei "mezzi", quali la Scrittura e i sacramenti, attraverso cui incessantemente essa lo fa. Al contempo l'interiorizzazione della fede porta il cristiano a sentirsi responsabile dei fratelli che condividono la medesima fede²⁶. In tal senso la chiesa non è solo a monte ma anche a valle del cammino interiore; l'interiorità è spazio aperto e responsabile nei confronti dei fratelli, e non può venire pensata come sorpassamento del piano etico; l'*intus* è dunque anche sempre un *inter*.

Qualche movenza analoga la si può, infine, riscontrare nelle pieghe di una contemporanea come María Zambrano, il cui percorso ha radici, tra gli altri, in Agostino e Giovanni della Croce²⁷. Nel suo pensiero riveste grande valore l'*alma*, l'anima, che ella preferisce alla nozione di spirito in quanto le pare più adatta a esprimere l'essere continuamente nascente che contraddistingue l'uomo. L'interiorità è anche per lei una realtà strut-

²⁴ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Lettera d'oro. Lettera ai fratelli del Monte di Dio*, Paoline, Milano 2004 [d'ora in poi *Lettera*]

²⁵ Cf. *Lettera*, nn. 61-69 e 65; G. COMO, *Introduzione*, in GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Lettera*, cit., 7-122, qui 77-78.

²⁶ Cf. in particolare *Lettera*, n. 190.

²⁷ F. FALAPPA, *La verità dell'anima. Interiorità e relazione in Martin Buber e María Zambrano*, Cittadella, Assisi 2008, 54.

turalmente dinamica, al punto che si tratta di un nascere continuo fino a quella nascita radicale rappresentata dalla morte. Tale continua nascita interiore, che rappresenta un ininterrotto viaggio dell'anima, è anche un dialogo continuo: un dialogo con la verità e, perciò, con l'alterità divina, che rimane però anche sempre incircoscribibile e trascendente. Se ne coglie la portata, quando si comprende che tale nascita ininterrotta avviene solo se l'uomo accetta il vuoto che lo abita e che non può essere colmato da nessuna realtà; in caso contrario, tale vuoto può portare l'uomo a farsi distruttore, cedendo alla logica sacrificale. L'alternativa è invece quella di accettare di nascere, che non richiede lotta, ma oblio e abbandono all'amore che ci ha concepiti. In questo senso, «continuare a nascere significa rendersi sempre più ospitali verso la verità che è in noi e ci interpella: il singolo è infatti chiamato a nascere interamente dalla verità, ma quest'ultima può essere realmente e concretamente viva solo se riluce nella nostra anima»²⁸.

Interiorità de-centrata

Pur nei limiti di queste brevi note si possono suggerire – senza alcuna pretesa di esaustività – alcuni elementi fondamentali della interiorità cristiana, in parte già presenti nell'esperienza dei pensatori cui si è fatto cenno e capaci di raccogliere alcune istanze della interiorità oggi emergente e insieme di smascherarne possibili unilateralismi.

Ciò che si potrebbe sinteticamente affermare, anche sulla base del portato dei pensatori cui si è accennato, è che nonostante l'uso dell'immagine spaziale l'interiorità non è un luogo né uno stato: si tratta piuttosto di una realtà dinamica. Per lo stesso motivo non si tratta di qualcosa da opporre all'esteriore: sulla base dei principi fondamentali della fede cristiana, primo fra tutti l'incarnazione del Figlio, si tratta al contrario di una dimensione che non potrebbe essere senza ciò che proviene come dono dall'esterno. In essa si realizza una immediatezza di relazione con Dio che non isola la persona ma la coinvolge in un dinamismo in cui ciascuno (e ciascun elemento di questo mondo) è per l'altro "mediazione" della relazione originaria. Proprio in quanto l'interiorità dice di un dialogo singolare di ciascuno con il Dio escatologicamente comunicatosi in Cristo, l'Unigenito Figlio di Dio divenuto primogenito di molti fratelli, essa dice poi anche di un dialogo responsabile con tutte le donne e gli uomini che sono in Lui. In tal senso, si tratta di una interiorità ospitale,

²⁸ FALAPPA, *La verità dell'anima*, cit., 126-127.

che non rappresenta una fuga dagli altri, neppure in nome di Dio, ma una accoglienza e la custodia in sé degli altri, nella loro reale alterità. Proprio in quanto espressione della ospitalità di Dio, essa è infatti espressione di ospitalità dei fratelli e delle sorelle. Ciò ha come presupposto e fondamento una concezione della persona umana che è tanto più se stessa quanto più si de-centra in direzione di Dio e dei fratelli. In tal senso, si potrebbe dire che l'interiorità si espande quanto più la persona cammina e progredisce nel percorso di de-centramento, divenendo sempre più persona.

Volendo brevemente dare sviluppo a quanto sinteticamente espresso, si potrebbe anzitutto evidenziare come quella cristiana sia una interiorità a cui si può giungere solo guardando, ascoltando, toccando, odorando..., dunque, immergendosi fuori di sé. È infatti lo Spirito che pone l'uomo nella vicinanza e nella comunione con Cristo. Ma questo Spirito, proprio perché non è il prodotto di noi stessi, ci raggiunge sempre dall'esterno²⁹. Si potrebbe dire che, un po' paradossalmente, per raggiungere una vera vita interiore sia necessaria una seria attenzione all'esteriore.

Lo Spirito ci raggiunge, infatti, attraverso un libro e una lettera, quelli della Scrittura³⁰. Si ha bisogno di ritornare alla Scrittura per ricevere lo Spirito che unisce a Cristo. Ma lo Spirito ci raggiunge anche attraverso quei gesti particolari e singolari della chiesa, che chiamiamo sacramenti. Per la mediazione di tutto questo e *in* questo – che avviene sempre in certo modo fuori di noi e che ci tocca dall'esterno – noi diventiamo ospiti dello Spirito e accediamo alla interiorità.

Lo Spirito, infine, ci raggiunge anche attraverso il volto dell'altro, di qualunque altro. Ogni volto, ogni incontro, ogni fratello è, infatti, una possibilità di venire raggiunti dallo Spirito di Cristo.

L'interiorità è dunque ciò che si realizza e si espande a misura del divenire ospiti di Cristo grazie alla forza del suo Spirito. Essa non è, pertanto, una intimità solipsistica, bensì l'intimità di una precisa relazione, quella comunionale con Cristo, nella quale unità e alterità si danno

²⁹ In questo orizzonte è illuminante la ricerca sul piano liturgico svolta da P. TOMATIS, *Accende lumen sensibus. La liturgia e i sensi del corpo*, Edizioni Liturgiche, Roma 2010.

³⁰ Per cogliere tutta la portata implicata dall'attenzione alla Scrittura, si può utilmente cf. B. STANDAERT, *Le tre colonne del mondo. Vademecum per il pellegrino del XXI secolo*, Qiqajon, Magnano (Bi) 1992. Su questo aspetto si possono ancora cf. le preziose indagini di De Lubac sulla relazione tra la lettera e lo spirito, specie nella riflessione sui quattro sensi della Scrittura presso molti padri e medievali. Ci si permette di rimandare, per una presentazione sintetica, a R. REPOLE, «*L'uno e l'altro Testamento...*». *Henri de Lubac e la riscoperta dell'esegesi spirituale*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Teologia dalla Scrittura. Attestazioni e interpretazioni*, Glossa, Milano 2011, 351-380.

simultaneamente. Proprio in quanto ospitalità, nello Spirito, del Cristo, la interiorità sarà anche l'ospitalità di tutti gli uomini che sono stati voluti e sono in Lui. Essa è ospitale anche in questo senso, pertanto: perché è custodia e relazione con i fratelli, anche in tal caso in una comunione con essi nella quale il polo dell'unione e quello dell'alterità non solo non si oppongono, ma si danno insieme e si rinforzano l'uno con l'altro. L'interiorità cristiana non è in alcun modo concepibile, perciò, in termini di deresponsabilizzazione nei confronti della carne e dei volti dei fratelli. Essa è semmai la possibilità di non separarsi mai dagli altri, di rimanere luogo dell'altrui presenza e dei possibili drammi che quella presenza implica, anche nel caso in cui si possa essere a distanza fisica notevole.

Una tale dimensione *attiva* di custodia e di comunione con Cristo e con gli altri, nello Spirito, si coniuga però con una dimensione *passiva*, ugualmente fondamentale. In questo senso, il termine "ospitalità", nella sua bi-univocità, può risultare quanto mai utile per esprimere l'importanza ugualmente radicale di tale dimensione passiva. L'interiorità mentre infatti implica la possibilità di essere "dimora accogliente" di Cristo e dei fratelli comporta il simmetrico "essere di casa" in Cristo e nei fratelli, nell'identico dinamismo di una unione che non assorbe ma differenzia. Anche per questo, occorre essere attenti a non far valere il vocabolario spaziale della interiorità come se fosse da opporre a ciò che è esterno. Essa cresce e si sviluppa a misura che la persona "è" nell'altro da sé: un altro che nella sua reale e non manipolabile alterità rappresenta sempre anche una ulteriorità. Proprio per questo, l'interiorità più che uno stato rappresenta un cammino, che non si finisce mai di compiere. In questa prospettiva risulta quanto mai illuminante l'immagine della Zambrano di un nascere incessante, fino a quel nascere singolare dato dalla morte.

Una tale prospettiva, sinteticamente richiamata, implica un concetto di persona umana che non è riconducibile ad autocoscienza dell'uomo. Proprio per questo l'interiorità di cui qui si parla, mentre è capace di raccogliere alcune istanze dell'emergere della interiorità nella contemporaneità come reazione alla soggettività moderna (quali l'importanza assegnata, ad esempio, al sentimento e all'emozione), può essere capace di rimanere istanza critica verso possibili unilateralismi (quello, ad esempio, di un sentimento incapace di ospitare realmente l'altro o la drammaticità della vita). La persona si realizza, nella sua singolarità e unicità, non nella negazione né nella distanza dall'altro, ma nella sua affermazione; ed è sempre tale proprio in quanto affermata nell'amore quale altro³¹.

³¹ Su questo aspetto è illuminante la prospettiva offerta da I. ZIZIOULAS, *Comunione e alterità*, Lipa, Roma 2016.

Proprio ciò può rappresentare la base di una istanza critica rispetto alla interiorità che riemerge nella contemporaneità, nella misura in cui potrebbe esprimere – tra altri aspetti promettenti – l’affermazione della particolarità di un singolo, in tutte le sue dimensioni, che rimane però narcisisticamente chiuso in stesso.

ROBERTO REPOLE

docente di Teologia sistematica

Facoltà teologica dell'Italia settentrionale

Sezione di Torino

Abstract

For a friendly interiority. *The present time witnesses a varied thirst for spirituality which mostly expresses in a research for interiority. In comparing this place of human revealing and founding itself this essay tries to outline the significance of interiority in Christian life. The testimonies given by Augustine, William of Thierry and Maria Zambrano allow to show how interiority cannot be juxtaposed to exteriority or be considered as a static reality. Interiority narrates of a singular dialogue where each man speaks to God eschatologically communicated in Christ. Therefore it tells of a responsible dialogue including all men and women who are in Him. In a friendly interiority we can accept and safeguard the other's self founded on the human being "de-centered" in direction of God and the brothers.*

Copyright of Studia Patavina is the property of Facolta Teologica del Triveneto and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.