

“Come leggi?”.

**La contro domanda: “chi sono io, dinanzi all’altro?”, la prova rovesciata.
Lo straniero come modello.**

"Per ducatum Evangelii". oggi vogliamo metterci in ascolto della **convergenza di annuncio** tra il Vangelo, nel racconto di Luca, che dice Gesù come l'ha compreso un discepolo della seconda generazione, e la testimonianza di San Benedetto, che celebriamo lunedì, subito di seguito la domenica XV anno C, San Benedetto che nel Prologo alla regola interviene in un modo singolarmente suo nella questione posta dallo scriba e da risposta con la sua piccola regola, frutto di esperienza: "C'è qualcuno che vuole la vita? Se vuoi avere la vita ..." (RB, Prologo v. 15).

E - dietro a Benedetto - sta Gregorio papa che, sulla scia di Agostino, è fermo nel sostenere, nel Libro dei Dialoghi, che la vera comprensione del parlare di Dio, sta nell'amare (Dialoghi, II,33.5). Abbiamo tutti i fili per situarci anche noi nella parabola, e prendere posizione.

Benedetto - un rifondatore del monachesimo, in tempo di crisi umanitaria - a una svolta epocale del cristianesimo e della storia d'Europa. È una consonanza che, mi pare, rischiarava anche il complesso cammino di oggi - la *Fratres omnes* è da poco stata promulgata, ma sembra resa così obsoleta, dalla guerra dilagante e assurda - le nostre domande, i nostri dialoghi. Siamo per via e non si vedono strade. Gesù nuovamente rivela, indica la via del riscoprire la grazia della prossimità.

“Se dici: Fammi vedere il tuo Dio, io ti dirò: Fammi vedere l'uomo che è in te, e io ti mostrerò il mio Dio. Fammi vedere quindi se gli occhi della tua anima vedono e le orecchie del tuo cuore ascoltano”. (Teofilo ad Autolico).

Ma torniamo al Vangelo di Luca. Siamo nel cuore di quel cammino avviato in Lc 9,51: il ritorno rivelante del verbo *poreuomai* (Lc 10,36.38: “ e tu, andando, fa' lo stesso”, “ed essi *andandosene*, entrarono in un villaggio ...”) interviene in posizione anomala a ricordarlo, come un temine-gancio tra l'incontro con l'uomo della legge e l'ospitalità in Betania, e così come una sorta di mantra, mette le fondamenta della sinodalità nella Chiesa. “Strada facendo” tutto accade. E lì si deve rispondere alla propria chiamata. È un cammino, la sequela, in cui mai ci si può ritenere arrivati, nonostante si sia maestri nella Legge, oppure anche amici di Gesù.

È proprio lì, d'improvviso, in quella separatezza (Lc 10,23) e su quella strada movimentata che dalla Samaria tende verso Gerusalemme, dopo che Gesù si è appena commosso e nello Spirito ha esultato per la rivelazione del Padre ai piccoli, è lì che "si alza" un dottore della legge - ἀνέστη ἑκπαιδευτὸν (v. 25): il verbo forte sottolinea l'importanza decisionale, strategica, di questo interrogativo del *nomikòs*, l'uomo della legge. Di lui è esplicitamente detta l'intenzione di “mettere alla prova” Gesù.

L'uomo della legge sarà fino all'ultima ora uno degli interlocutori di Gesù, curioso e al tempo stesso sospettoso, accusatore di questo magistero del Maestro itinerante, non facilmente inquadrabile negli schemi rabbinici. Qui ancora una volta (cf. Lc 7,30 e anche successivamente Lc 11,45.52; 14,3) il *nomikòs* tenta Gesù. Si giustifica. Non sa dialogare in altro modo che mettendo alla prova o auto giustificandosi. Ma Gesù, pur di dialogare, sta anche a questa modalità. La fiducia nella buona notizia e nella sua forza, gli dà la libertà di affrontare anche un contesto di dialogo non propriamente incoraggiante. E la finale rimarrà, perciò, sospesa ...

La domanda d'inizio. "Cosa devo fare **per ereditare ...?**". Espressione strana. Si allude all'eredità come vita eterna, e si pretende il **fare** che la può procurare: questa è la domanda del dottore della legge. C'è in fondo la nostalgia di una promessa antica (penso alla promessa fatta ad Abramo, in Gen 12,15-17; o a Dt 30,30) fatta da Dio al popolo "figlio". Ma in quella domanda del *nomikòs* si è perso il senso della promessa, cioè della relazione singolare, gratuita, creata da questa parola promissoria (cfr. prima lettura), vicina, rivolta al cuore, legame tra Dio e l'uomo. E quindi il dottore pretende - provocatoriamente - di carpire a Gesù quel "fare" che assicura l'esaudimento del desiderio di vita. Il desiderio in sé è autentico, ma la prospettiva è distorta. Per entrare nell'eredità - è evidente - occorre semplicemente essere figli.

E Gesù, come sempre quando intende spostare il piano della comunicazione sollecitando la libertà degli interlocutori, onde provarli a uscire da schematismi vani, ricorre alla narrazione di una parabola. Che include una misteriosa rete di fili, (come i padri, e anche i contemporanei, hanno ben capito): nella parabola è narrata la storia **del genere umano** - quell'"uomo" che scende da Gerusalemme a Gerico è Adamo -; ma al tempo stesso racconta la vita **di Gesù**, il suo viaggio decisivo che sta avvenendo, in direzione opposta al malcapitato pellegrino. E narra di ciascuno **di noi**, della chiesa come "*pandocheion*" (10,34): luogo in cui tutti sono accolti. Dobbiamo, sulla strada, vedere l'altro. Compiere, in grazia di questo sguardo rivelante ciò che era del tutto imprevedibile. Questa è l'arte per ereditare la vita.

Eredità di vita eterna, e il fare che la può procurare: questa è dunque la domanda di partenza del dottore della legge.

Gesù alla domanda dell'uomo della legge risponde con una contro domanda. Ribalta la questione. È il suo stile, soprattutto in Giovanni, ma anche i tutti e quattro i Vangeli.

Ricorrendo a una doppia interrogazione retorica, Gesù rinvia l'interlocutore alla Scrittura. La prima domanda annuncia la citazione, la seconda la parabola. L'interrogativo, «che cosa (è scritto)?» si riferisce al testo; il "come (leggi)?" alla sua interpretazione. Questa articolazione della richiesta differisce grandemente dalla questione del comandamento più grande che compare nella versione - in certo modo parallela - di Marco e di Matteo.

Alcune osservazioni sullo svolgimento della parabola, carica di risonanze. Quelli che non si fermano, e tirano dritto, sono sorprendentemente persone "di chiesa". Nell'indicare loro, come quelli che non riconoscono il prossimo, Gesù fa indirettamente un'affermazione terribile. E altrettanto nello scegliere il samaritano come colui che vede. Il primato del soggetto che ama su titoli religiosi e fedine penali.

Ἀντιπαρήλθεν (10,31-32): un verbo molto espressivo. Vuol dire, etimologicamente: “fece un giro attorno è passò oltre”. E l’atteggiamento che assumiamo quando non vogliamo vedere una presenza, un volto, un evento. Diventa invisibile per chi è tutto preso dai propri programmi. Indifferenza è il male di una società complessa, globale ma anonima. Alle sfide della storia complessa, dell’alterità che rende responsabili, ci gira attorno e passa oltre.

“Tra l'uno che io sono, e l'altro di cui rispondo, si spalanca una differenza senza fondo, che è anche la non-in-differenza della responsabilità, significanza del significato, irriducibile a un sistema qualsiasi. Non-in-differenza che è la prossimità stessa del prossimo, nella quale soltanto si delinea uno sfondo di comunanza tra l'uno e l'altro, l'unità del genere umano, tributaria alla fratellanza degli uomini.” (E. Levinas).

La punta della parabola è in quel “vedere” che vede (Lc 10,33), e pertanto fa scattare il sommovimento interiore da cui parte l’atto dell’Erede di vita eterna, l’atto propriamente divino: la compassione. Visceralità espropriante, identificante. Oltre ogni pericolo. Atto che, nella radicale disuguaglianza, fa prossimo. Il lampo di luce per questo vedere, è scoccato dall’uomo nella necessità. Il quale può essere fenomeno ripugnante (san Francesco lo sa bene) oppure, per i piccoli, per “il Figlio”, rivelazione sconvolgente. Evidenze nuove, maturate attraverso l’incarnazione, la con-corporeità.

“Fa’ questo e vivrai”, è la conclusione della parabola. Non è un fare come quello che il dottore della legge si aspettava. È un fare radicalmente spiazzante. Questo fare coinvolge una serie di riconoscimenti che solo la forza di rivelazione del Vangelo può operare. Prendersi cura, da samaritano ad anonimo giudeo sventurato: accettare le differenze, tendere all’unanimità. Un fare connotato dalle viscere di compassione da cui proviene. Solo la rivelazione del Figlio (“e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare” Lc 10,22), del capo del corpo, del primogenito, di colui che riconcilia in sé il tutto (seconda lettura), può aprire gli occhi e il cuore a vedere, e realizzare questa prossimità improbabile, a questo fare sorprendentemente semplice, e al tempo stesso innovativo.

Che, appena uscito dalla Samaria maledetta, Gesù abbia potuto inventare questa parabola, è davvero una meraviglia. Lui che dai suoi avversari poté essere qualificato spregiativamente come “samaritano” (Gv 8,48). La forza di questa narrazione è tutta racchiusa in quell’amore nascosto che sta attirando Gesù verso Gerusalemme: il legame di appartenenza al Padre, che lo ha fatto esultare poco prima (Lc 10,21ss.), segreto che trapassa la domanda del dottore e l’insidia da lui tesa, e ribalta ogni visione religiosa auto centrata. Saprà il dottore della legge farsi “piccolo”?

Esistere, e identificarsi attraverso il legame con altri, interrompendo il percorso di un viaggio proprio, pur “sacro”, pur pienamente ortodosso. Questo “fare”, incessantemente sorprendente, mette alla prova anche tutte le nostre “dottrine”: la *lectio* delle sacre Scritture, la scelta monastica, le priorità sacre, e la purità a esso collegata. Non meno a noi, che al dottore della legge ...

Questo “fare” (Lc 10,37) attraverso cui passa la vita, ci deve attirare, non può non attirare le forze vitali di ciascuna, di ciascun uomo. E non può non farci riflettere sul bello della vita.

E noi - subito contiguo -, ecco celebriamo san Benedetto (patrono d'Europa: oggi!), che a sua volta dice la sua intuizione profonda sul tema, con la sua piccola regola, frutto di esperienza: "C'è qualcuno che vuole la vita? Se vuoi avere la vita ..." (RB, Prologo). E Gregorio, sulla scia di Agostino, a sostenere, nel Libro dei Dialoghi, che la vera comprensione del parlare di Dio - della sua Promessa di vita -, sta nell'AMARE. Abbiamo tutti i fili per entrare anche noi - così come siamo - nella parabola, e prendere posizione.

La punta della parabola è in quel "vedere" - proprio dell'uomo di Samaria, eretico e spregevole - che vede (Lc 10,33), e in conseguenza a quel vedere è preso da quello sconvolgimento interiore delle viscere da cui parte l'atto dell' "Erede di vita eterna", atto propriamente divino: la **COMPASSIONE**. Gesù vive un vertice della rivelazione di Dio, dell'Abbà che lo fa gioire, in quello *sommovimento di viscere* Tutti gli esegeti di Lc lo riconoscono. La vita eterna scaturisce proprio da quella visceralità "spirituale": che, mentre espropria, identifica la persona spirituale (pensiamo a Osea 11, nella lettura feriale di giovedì, a Gesù col figlio della vedova di Nain in Lc 7,13). Atto che, in situazione di oggettiva distanza, genera la prossimità.

Quello straniero - samaritano - che è preso da compassione, lo immaginiamo giovane. Di quella giovinezza oggi tuttavia rara. Perché?

"La giovinezza è autenticità. Giovinezza però definita dalla sincerità, che non è la brutalità della confessione né la violenza dell'atto, ma è il farsi incontro agli altri, farsi carico del prossimo, sincerità che nasce dalla vulnerabilità umana. Capace di ritrovare le responsabilità sotto la spessa coltre delle letterature che ce ne assolvono, ecco la gioventù. Che è gioventù? Consiste nella responsabilità illimitata per gli altri, ogni possibilità di rispondere realmente; cessa in questa nostra nuova epoca di essere l'età della transizione, per rivelarsi umanità dell'uomo." (E. Levinas, *Umanesimo dell'altro uomo*).

Non per niente Benedetto (elaborando in modo tutto suo l'apporto di Basilio e di Agostino), fa della nota cenobitica della forma monastica il nucleo vivo della chiamata, e lo esprime nella sua sintesi spirituale deposta nel c. 72 - che tanto assomiglia alla strada che da Gerusalemme scende a Gerico.

Solo la rivelazione del Figlio ("e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare" Lc 10,22), del Primogenito, può aprire gli occhi e il cuore a questa prossimità improbabile, e a questo fare sorprendentemente semplice che ne scaturisce; e al tempo stesso solo questa rivelazione è tale da farci gustare la vita come eredità promessa.

La spiritualità cenobitica ha elaborato questo principio in una nuova via spirituale: dell'interiorità espropriata. Dell'umiltà irradiante. L'uomo spirituale è colui che "vede" l'altro nel suo bisogno. E preso da compassione si ferma nei suoi programmi, e si fa prossimo.

"L'interiorità è luogo di coltivazione della propria umanità" - diceva un monaco molto esperto, che stimo. E proseguendo, arrivava ad affermare che l'interiorità tende a coincidere con la conoscenza di sé. Una sorta di viaggio. "Questo viaggio e questa conoscenza richiedono coraggio. Il coraggio della solitudine, del silenzio, del pensare, del guardarsi dentro, del dialogare interiormente, del porre in relazione i vissuti intimi, emotivi, con l'esteriorità, con gli eventi quotidiani. Il coraggio

della luce che può rivelarci aspetti di noi quanto mai indesiderati. La paura si affaccia e può divenire la grande nemica di questo viaggio così importante. (...) Il coraggio di osare la propria interiorità conduce una persona ad avere il proprio *ubi consistam*, ad avere stabilità e saldezza, ad avere una profondità. Avere radici in se stessi aiuta alla costruzione di un futuro”.

Ecco: all'interno di una descrizione simile, piena di senso, la questione dell'interiorità nel monachesimo benedettino introduce una nota singolare: il cenobitismo. Il principio della vita comune ospitale, il principio "del prossimo" come chiave di felicità perché luogo dell'accendersi di un nuovo vedere. Un principio metodico, il germe di stile spirituale spiccato che sfida un orizzonte auto centrato.

Il centro dinamico della coltivazione della propria umanità (e quindi dell'umanità comune) nella forma monastica, è **paradosso**: il fondo dell'anima è “senza fondo” e si apre su un Tu.

Quella del monaco, della monaca, è un'interiorità “abitata” da Altri. Il principio dinamico dell'interiorità, nell'esperienza monastica benedettina, non è lo scavo di auto specchiarsi ma è l'ascolto del parlare di Dio. Nella Scrittura e - alla sua luce -, nell'altro.

Questa **forma sostanzialmente decentrata dell'interiorità** ha radici nell'antropologia biblica, che la tradizione monastica declina in una modalità propria, e struttura in pratiche della fede che però mai esauriscono o adeguano da sé il loro scopo, “Christum semper respirare”, direbbe Antonio. L'uomo interiore, in senso paolino, è identificato dall'abitazione di Cristo, per la fede, nel cuore.

Soprattutto nel capitolo sugli strumenti dell'arte spirituale - che inizia sul comandamento della vita - e nel capitolo sull'umiltà si delineano i contorni di questa interiorità ospitale: il cuore non è senza mondo, infatti le pareti della "scala" alla propria autenticità umana e credente sono **il corpo e l'anima**.

Alla luce dell'umano-in-Gesù, che all'epoca di san Benedetto poteva avere una sua coniugazione (nel contesto della polemica anti ariana), ma oggi acquista contorni ben definiti, vediamo lucidamente che non è la separazione come disprezzo dalla complessità del vissuto mondano della creazione e della storia, che scava l'interiorità: piuttosto, **lo spazio dello “spirituale” è generato dalla duttilità che la libertà della fede scava nel cuore, duttilità alla potenza plasmatrice della Parola fatta carne**.

E questo non è per nulla scontato: né nel monachesimo contemporaneo, né nella mentalità comune, né nelle forme concrete di pedagogia spirituale. L'interiorità cristiana sorge dallo stare in attento ascolto della Parola, e -alla sua luce- dall'esporsi pienamente al sorprendente venire di Dio.

Qui è il punto su cui lavorare per concentrarci su un compito essenziale del monachesimo nella chiesa di oggi. Maturare il senso dell'interiorità plasmata intrinsecamente dall'ascolto della Parola, mentre si sta stabilmente radicati in un tempo e in un luogo, in una co-umanità. Contro ogni deriva gnostica. Nella compagine cenobitica, cioè nella diuturna *acies fraterna* (RB 1,5), che è coesistente alla separazione, per maturare una autentica interiorità rinnovata.

La nota cenobitica connota, infatti, intrinsecamente la forma di interiorità ospitale perseguita nel progetto monastico benedettino.

La “regula” sotto la quale il monaco, la monaca, presta il suo servizio ha una **matrice**: “experientia magistra”; ha uno **stile** “discretione praecipua”; ha un **contesto applicativo** - “monasteriium probatione diuturna, ... multorum solacio pugnare... bene extracti fraterna ex acie” -: è dunque l’intreccio di relazioni, è l’affrontare le sfide della quotidianità e della storia che scava il luogo dell’interiorità: attraverso la potenza della Parola di Dio.

La comunità, nella forma spirituale maturata da Benedetto - rispetto alla interiorità **anacoretica** - è **il luogo originario** della risonanza efficace della Parola, l’alveo vitale di esposizione alla logica del dono, il laboratorio spirituale.

Communitas, appunto, è più che ‘cenobio’, è sua verità ultima. Un filosofo contemporaneo, partendo da un’analisi etimologica tutta sua, argomenta il senso della comunità proprio in quanto “*cum - munus*”, depositaria di un *munus*, di un dono che rende responsabili; è proprio e consapevolmente l’antitesi della “*immunitas*” - intesa come comunità costituita per creare separazione, in chiave di difesa, per garantirsi, a scopo di fuggire da una *societas* corrotta. Se il giovane Benedetto ebbe anche, inizialmente, tal sentimento, non è la *mens* che presiede al progetto cenobitico maturo.

È importante per questo rivisitare l’originalità dell’antropologia implicita della *Regula*. Soprattutto quella che trapela elaborata attraverso il capitolo VII, nel quale - attraverso il succedersi dei gradini - si elabora una implicita teologia dell’interiorità rinnovata, di stampo squisitamente evangelico. E già il capitolo IV sugli strumenti dell’arte spirituale potrebbero essere riletti in tal senso. Quale immagine di interiorità lasciano trasparire nell’itinerario **sia il senso della presenza di Dio**, attestato nel primo gradino, che la dilatazione del cuore al compiersi della scala? Un itinerario spirituale è attestato attraverso tutta la *Regula* che - Benedetto ci tiene a sottolinearlo in 7,9 - si fonda sui due montanti del corpo e dell’anima: un interiorità corporea, secondo una forma coerente con il mistero cristiano centrale, l’incarnazione. È un percorso aperto, coniugabile secondo ogni antropologia, purché intrinsecamente coerente con il mistero dell’incarnazione. La storia successiva del monachesimo lo mostra ampiamente.

Ebbene il senso della presenza di Dio, che Benedetto testimonia attraverso tutta la *Regula*, sia nelle indicazioni più spicciole sia soprattutto - e in modo fondamentale - nel capitolo VII sull’umiltà, configura una forma dell’interiorità che ripropone nella sua portata **innovatrice la forma cristiana elementare**. L’icona del pubblicano, uomo spirituale compiuto, ne è il simbolo più eloquente. Il **paradosso dell’interiorità cristiana** mi sembra riproposto nella *Regula* di san Benedetto in termini così “attuali” pur e proprio nelle secche pagine della “piccola regola per principianti”!

Sottolineo, questa intrinseca sensibilità al lato spirituale di ogni realtà corporea, percorre tutta la *Regula*. Quando - per fare un esempio - Benedetto tratta del compenso per il lavoro dei monaci, e afferma che non si deve approfittare, né cercare un profitto maggiore per il fatto che si tratta di produzioni monastiche, e alla fine del capitolo LVII dà la motivazione: “ut in omnibus glorificetur Deus”, coniuga la questione economica - lavoro e guadagno - a quella propriamente teologica: la gloria di Dio. Indirettamente pone le basi per una vera e propria teologia del lavorare monastico,

nucleo di grande importanza per la maturazione spirituale del monaco; ma più vastamente dà la cifra sintetica di uno stile spirituale. È scritta con tratto veloce questa massima finale, ma profondamente significativo di una spiritualità incarnata, d'interiorità per nulla intimistica né scorporata dal mondo in cui vive e tuttavia alternativa rispetto alla cultura corrente (come era vissuto il lavoro servile nella cultura tardo romana!). Alternativa carica di futuro. La finale del capitolo LVII, non per nulla, diventa poi - esulando dal campo economico - principio ispiratore dello stile benedettino. "In tutto Dio sia glorificato" (1Pt 4,11). Nessuna azione e nessun luogo sono senza significato spirituale: questo è il fondamento della nuova interiorità inclusiva, che ha le sue radici nella parentesi apostolica. La prima lettera di Pietro, nella sua intonazione battesimale, è intrinsecamente affine al clima spirituale della Regola. Oggi noi come interpretiamo questo stile?

Pur ritirato sui monti sibillini, Benedetto ha interpretato in modo unico ed esemplare per i secoli, il modello della spiritualità inclusiva, di una sorta di "meticcio" - tra la ricchezza di una cultura in declino, e quella di una barbarie in ascesa - nel quale si elaborava *in nuce* la spiritualità europea. Alle nascoste radici dell'Europa, c'è l'intuizione di san Benedetto, maturata nel buio dello speco, e intessuta nelle successive esperienze cenobitiche: "Experientia magistra", sotto il magistero dell'esperienza, attraverso la quale tutto vien emesso alla prova e si accoglie ciò che è buono: la tipica esperienza spirituale (1 Ts 5,19-21). È un'espressione che connota fortemente la forma del suo progetto di vita, caratterizzando il suo senso dell'interiorità. Su quella nota egli maturò la sua sintesi spirituale, aperta. Oggi dobbiamo raccogliere, con senso di responsabilità il testimone da lui. Occorre lasciarsi ferire, insegnare, interpellare, provocare dall'esperienza. Non dall'immediatezza ma dall'elaborazione del vissuto -grazie alla fede- in "esperienza".

Siamo piuttosto attratte dalla mentalità tipica della cultura contemporanea, che confinando la fede nel settore del privato, cerca nei monasteri il luogo di un ritemparsi dell'anima, al riparo dalla storia e dalla Parola della fede. Per la modernità, infatti, religione autentica è soltanto quella che non ha alcun univoco rapporto con le forme esteriori dell'agire e del vivere sociale. Le forme esteriori, nella stagione moderna, appaiono ormai troppo equivoche e contingenti per rapporto alle forme dell'anima: la fede non può e non deve in alcun modo comprometersi riconoscendo un legame con tali forme. **La religione si ritira nell'anima**; insieme alla religione, si ritira nell'anima l'identità stessa dell'uomo.

Non è questo il senso dell'interiorità secondo la Regola di Benedetto, radicalmente informata dal paradigma evangelico della *koinonia*. Tutto in comune perché lo Spirito, nella libertà del Soffio, possa fare di ciascun membro un *unicum*, un *alter Christus*.

Ebbene: la mia impressione è che il sequestro della forma monastica di vita all'interiorità intesa in accezione esclusiva (lasciando, nell'ipotesi, delegata alla vita consacrata "in trincea" il campo della esteriorità), sia una ipocrisia che, con pretesto di qualificare e tutelare l'identità, ci estranea dal *proprium* della *evangelica forma vivendi*.

Un'interiorità che - più o meno consapevolmente, anche con ottime intenzioni edificanti - tende, pur in senso buono, a "fare spettacolo", a imporsi come forma superiore di vita in quanto sequestro dello spirituale dalla rugosità della storia, non mi sembra conforme all'ispirazione benedettina.

Quale immagine di Dio, e quale *forma vitae* traspare oggi dai monasteri, dall'interiorità "coltivata"? Quale testimonianza alla fede di Gesù, alla bellezza e forza trasformante del suo Vangelo, ai paradossi della fede, maturiamo nelle nostre Comunità? Quale unificazione del cuore vi si elabora, radicata nel *proprium* di Gesù?

Interiorità e attraversamento della crisi: benedizione della vita quotidiana, condivisa ai margini

Vorrei – alla luce di questo Vangelo - proporre spunti di meditazione sulla crisi che attraversiamo. Poiché è importante, decisivo, che noi riflettiamo sul nostro esserci nella chiesa di oggi: vi vedo implicato il senso del nostro "voto di stabilità". Promettiamo infatti nella Chiesa di esserci e di essere reperibili come coloro che, radunate in comunità, si convertono al Vangelo. E in tal modo di ogni tempo di crisi fanno un *kairos*.

Crisi oggi, attraversiamo, sia a livello ecclesiale che più vastamente culturale, economica, crisi alla quale pandemia e guerra hanno dato un'accelerata tremenda.

La storia ci dice che è sempre stato così. Il monachesimo benedettino è iniziato in situazione analoga, e ha dato – in grazia della sua totale apertura al Vangelo e alla sua potenza – un apporto insostituibile al superamento di una crisi epocale.

Oggi la questione è più complessa, perché il monachesimo stesso vive un tempo di fatica. Forse se presta più attenzione alla chiamata divina deposta nella storia profana in mezzo cui vive, scopre anche la via della propria ripresa. La nuova chiamata a testimoniare la gratuità. I monaci trappisti di Tibhirine, l'hanno capito, non senza un travaglio personale e comunitario. Noi capiremo la chiamata divina oggi?

Le pratiche della vita quotidiana, così mostra la Regola, giorno dopo giorno plasmano la nuova creatura. La quotidianità – con tutti condivisa – è illuminata da un sentimento di pienezza totalmente gratuita, come è dell'umano che patisce il tocco di Dio. Non senza lotta. Non senza un lavoro di scavo, di eliminazione delle scorie. Lo Spirito è fuoco. E ama l'umile. Lo Spirito di Dio ama infatti dimorare nei luoghi della liminalità. I bordi della strada che da Gerusalemme scende a Gerico.

L'umano più prezioso è l'umano comune, condiviso con tutti: l'umano di cui Dio fa tesoro è il popolo di Dio, la comunità dei santi, e non gli improbabili vertici.

Lo Spirito infatti ha un suo modo tipico di operare in relazione all'esistenza umana. Lavora nel singolo, e per vie mirabili singolarizza l'uno per tutti, per il corpo. Lui, di cui è scritto: "hoc *quod continet* omnia", "tenendo insieme ogni cosa (conosce ogni voce)". Ospite ospitato, lo Spirito è proprio così, col suo tocco di "Donum Dei" – dono di Dio ma anche dono in Dio-, sorgente della contentezza nel cuore umano. Egli "cova" nel caos del cuore umano la nudità necessaria perché affiori l'Immagine divina. Così, col medesimo stile, lo Spirito fa maturare la contentezza dentro l'esperienza della co-umanità e della liminalità: "omni vilitate vel extremitate contentus". Paradossi che solo a chi accetta di guardare in faccia il proprio limite, è consentito attraversare.

È un ribaltamento dell'orizzonte dello spirituale, che nel pensiero classico è piuttosto caratterizzato dalla perfezione, dalla eccellenza eroica, da percorsi iniziatici elaborati da élites attraverso affinità elettive. Un ribaltamento che in Gesù di Nazaret ha trovato piena rivelazione. Ribaltamento che la tradizione monastica ha avuto a cuore più di tutte le prodezze ascetiche, più di tutte le vette mistiche, più di tutte le finezze sapienziali. Uno stile che, nei suoi paradossi più trasparenti al *novum* di Gesù, forse oggi è caduto nella dimenticanza. La liturgia non sacrale dell'incontro con l'altro, appresa dal Mistero della celebrazione liturgica.

La sapienza di Benedetto fu proprio in questa **umile creatività che lo rese un traghettatore di contentezza evangelica per un'epoca apparentemente buia**. Contentezza, pur consapevole delle proprie fragilità: "E noi tiepidi ... " (RB 18,25); "... noi che conduciamo una vita pigra, cattiva e trascurata" (RB 73,7). Non sono dichiarazioni retoriche, sono umile realismo della fede.

Dal punto di vista della sapienza monastica, il luogo dello "spirituale", nel gioco delle relazioni, non sembra essere il piano "superiore", o più perfetto, o comunque i cenacoli dell'eccellenza e delle affinità elettive, bensì propriamente il terreno del più comune, secondo la logica dell'incarnazione, dell'umano in Gesù: ha condiviso tutto, non si è vergognato di chiamarci fratelli. Ha consumato la sua breve esistenza massimamente negli ambiti della quotidianità più irrilevante. Ha compiuto i suoi giorni nel luogo dei maledetti. Questo san Benedetto l'ha compreso molto bene nel suo tempo.

Così radicalmente alternativo alla mentalità corrente della nostra epoca è il sentire umile - la nuova interiorità decentrata -, da richiedere il lungo addestramento della vita cenobitica. Non si può conoscere la propria misura se non attraverso la *fraterna acies* (RB 1,4-5). Se la virtù dell'umiltà è a rischio, è importante coltivarla. E forse il contesto di una autentica comunità di fratelli, dove la fiducia e l'amore reciproci dispensano dal bisogno di affermarsi e di imporsi, è un laboratorio dei più indicati, in cui questa "cultura" possa svilupparsi ¹.

Per Benedetto la parola "umiltà" ha una connotazione non equivoca, e rimanda a una dinamica evangelica. Si progredisce lungo la scala dell'umiltà semplicemente mettendo radici sempre più profonde nella via seguita da Gesù. Un'esperienza di sintesi, di integrazione dell'umano, proposta come cifra di una visione antropologica alternativa. La sproporzione che segna costitutivamente la vita umana, elaborata nella fede. Ma oggi, nei monasteri, nelle comunità cristiane divenute improvvisamente "minoritarie", come coltiviamo questo stile, questa *forma vitae*, questa qualità di legami che è pedagogia a una nuova interiorità? Sono, questi, solo spunti per riflettere ...

Maria Ignazia Angelini, monaca di Viboldone

¹ Aiuta rileggere i numeri 57-86 dell'Enciclica "Fratelli tutti", di papa Francesco, dedicata a coniugare nell'oggi questa parabola evangelica.