

IL MESSAGGIO SPIRITUALE DI S. BENEDETTO

Una valutazione adeguata del posto occupato da S. Benedetto nella storia della spiritualità appare oggi un'impresa al tempo stesso più facile e più difficile di quanto non apparisse alcuni decenni or sono. L'importanza assunta dagli studi sulla Regola benedettina, con l'enorme allargamento di orizzonti che ne è derivato, rende infatti più agevole ma, insieme, più complessa una simile valutazione la quale deve tener conto di tanti fattori storico-letterari prima scarsamente considerati. Si è potuto anzi parlare, a questo riguardo, di un « S. Benedetto riguadagnato alla storia », vale a dire di una collocazione storica ben più precisa e critica della figura e dell'opera del Santo alla luce di studi e di ricerche che hanno notevolmente modificato l'immagine un po' troppo idealizzata diffusa da commentatori ed agiografi dell'epoca precedente. Ciò, come è noto, è dovuto innanzi tutto all'insieme di problemi posti dal confronto con la cosiddetta *Regula Magistri*, una regola anonima di incerta origine e datazione, la quale, già considerata come una scadente amplificazione del codice beneddettino, è ritenuta invece oggi (pressoché all'unanimità) come la precipua e diretta fonte del medesimo. Un simile confronto, con tutti gli elementi che ha fatto emergere, se ha alquanto ridimensionato la tradizionale immagine del Santo, ha però anche permesso di cogliere meglio alcuni aspetti della sua dottrina spirituale, la quale viene in tal modo a possedere un termine di paragone ben più individuato e preciso. Oggi, più che mai, S. Benedetto non appare più un isolato nello sviluppo della tradizione spirituale del monachesimo, ma un sapiente assimilatore della medesima, un autore-

vole coordinatore dei suoi elementi più vitali, un passaggio obbligato per risalire ad alcune delle più remote formulazioni di quella medesima tradizione. Ci troviamo, certo, in una fase ancora fluida e in una valutazione ancora approssimativa di tanti aspetti della personalità di S. Benedetto — ed è prevedibile che il centenario del 1980 sarà apportatore di copiosi, ulteriori studi — ma la sua Regola ci appare come storicamente più « datata » e quindi più atta a rivelare più chiaramente le proprie peculiarità, la propria grandezza ed i propri limiti.

Sulla base di tali premesse vanno innanzi tutto tenuti in debita considerazione due elementi che formano come le coordinate storico-culturali della Regola stessa, ossia l'epoca storica che l'ha vista sorgere ed il genere letterario a cui essa appartiene. La Regola benedettina, infatti, è frutto di una determinata epoca e di un particolare momento nella storia della Chiesa e del monachesimo: un'epoca in cui, dopo circa due secoli di esperienze, di tentativi, di fioriture, di contatti, ma anche di difficoltà e di tensioni, il mondo monastico occidentale cercava un proprio più preciso indirizzo, dotato di un'adeguata legislazione. In tutto l'Occidente ed anche in Italia il monachesimo aveva già prodotto figure di asceti di cui, proprio per la Penisola, sono preziosa testimonianza i Dialoghi gregoriani. Tutt'altro quindi che esigua od inerte era la vita monastica dell'epoca, inquadrata anch'essa, sotto il profilo ecclesiastico, negli organismi diocesani e seguita pure da vescovi con il rispettivo clero. Il genere letterario, poi, è quello delle regole, vale a dire di quei testi che, supponendo una già lunga tradizione spirituale ed ascetica, intendevano codificarla e metterla alla portata della media degli uomini. Nella stessa Regola benedettina non è difficile scorgere, al riguardo, esempi di aggiunte e ritocchi successivi non giunti, forse, alla forma ultima e definitiva.

L'insegnamento spirituale di S. Benedetto è e vuole essere l'insegnamento di un padre per i suoi figli, di un maestro per i suoi discepoli, di un abate per i suoi monaci, di un uomo di Dio per quanti, lungo i secoli, lo Spirito avrebbe posto sotto la sua direzione. La Regola, composta di un Prologo e 72 capitoli, suppone in larga misura tutto un patrimonio dottrinale già acquisito in fatto di asceti, di rinuncia al mondo, di vita d'orazione. Essa intende essere una forma di mediazione tra il Van-

gelo — norma suprema di ogni perfezione e, anzi, di ogni genere di vita nella Chiesa — e le circostanze concrete in cui una comunità monastica deve svolgere la sua esistenza. Si sente che dietro questo testo c'è l'esperienza dei padri del deserto e di S. Pacomio, di S. Basilio e di Cassiano (come pure di S. Agostino), da cui la Regola desume alcune delle linee portanti delle sue strutture e alcuni tratti salienti della sua spiritualità. Ecco perché la Regola di S. Benedetto è inseparabile da tutto il mondo spirituale che l'ha preceduta e che, in certo senso, l'ha preparata e l'ha resa possibile; ecco perché essa tace su tanti punti sui quali il lettore moderno, ignaro di tale tradizione, si attenderebbe una parola esplicita ed autorevole. L'insegnamento di carattere spirituale rappresenta ciò che il legislatore ritiene essenziale ed indispensabile per fornire una base più solida e corrente a tutto l'insieme delle norme e delle prescrizioni a cui la Regola rivolge la sua attenzione. Per lo più norme e prescrizioni vengono introdotte mediante il richiamo ad un testo biblico, per la preoccupazione di ricollegarsi strettamente agli insegnamenti del Signore e alla pratica della Chiesa antica, quella comunità apostolica che rimarrà sempre il punto di riferimento di tutti i legislatori monastici, ma non in ogni contesto ciò avviene in maniera sistematica ed esauriente. Tanto meno, poi, vengono esposti e illustrati tutti gli aspetti e i motivi di una singola pratica ascetica. Nel c. 6, ad esempio, dedicato al silenzio, i moventi principali di una simile osservanza sono indicati come dovuti al fatto che col molto parlare si può incorrere nel peccato e al principio secondo cui parlare e insegnare spetta al maestro, tacere ed ascoltare appartiene invece al discepolo. Come si vede, non compare — nel caso — il minimo accenno a quelli che sono i veri e superiori motivi del silenzio, vale a dire la custodia del raccoglimento e la conservazione di un autentico e profondo clima di preghiera. Ciò, evidentemente, non è escluso, ma la Regola non lo ricorda, preferendo insistere maggiormente sugli aspetti di carattere ascetico e disciplinare anziché su considerazioni di indole più nettamente spirituale e mistica.

La Regola, pur supponendo una comunità già costituita e formata, si propone di rivolgersi a dei principianti (c. 73), i quali hanno bisogno di una guida e di un sostegno nel loro pro-

posito di dedicarsi al servizio di Dio. Neppure di quest'ultimo vengono indicati sistematicamente ed esplicitamente i fondamenti dottrinali — ciò che noi oggi chiameremmo una « teologia della vita monastica » — mentre si preferisce insistere sull'atteggiamento pratico, sulle manifestazioni estrinseche, sugli indizi rivelatori della propensione e della vocazione verso un simile genere di vita. Così, a riguardo, del postulante è detto che si deve accuratamente osservare « se egli cerca veramente Dio, se è sollecito all'Opus Dei, all'obbedienza, alle contrarietà » (c. 58). Analogamente, a riguardo dell'origine dell'autorità dell'abate, si evita in maniera completa ogni accenno alla « teoria abbaziale » ampiamente sviluppata dalla *Regula Magistri*, secondo cui l'abate è costituito, nella gerarchia ecclesiastica, in una posizione parallela a quella del vescovo.

Certo, il Prologo contiene una serie di insegnamenti spirituali, sviluppati per lo più sulla trama di ampi riferimenti biblici, in cui la vocazione monastica è collocata su di uno sfondo ben più vasto, quello della vocazione stessa dei figli di Dio, della loro corrispondenza alla grazia, della loro elezione alla vita eterna. Di conseguenza, in piena conformità, del resto, col pensiero della Chiesa antica, cammino verso la perfezione ed esigenza della salvezza vengono considerati come strettamente uniti, anzi come un'unica realtà che è al tempo stesso chiamata e risposta, dono e corrispondenza, ordine di abitare nella dimora di Dio e dovere di chi ha scelto tale dimora. Il Prologo parla in tal modo di ritorno a Dio mediante la via dell'obbedienza dopo l'allontanamento avvenuto a causa della disobbedienza, di seguire il Signore fino alla gloria, di correre lungo la via dei comandamenti di Dio, del percorso, sotto la guida del Vangelo, delle sue vie al fine di meritare di vedere nel suo regno Colui che ci ha chiamati. Il desiderio della vita eterna, la preoccupazione di non essere privati dell'eredità del Padre celeste, l'attenzione alla parola divina, l'eliminazione di ogni ostacolo che si frapponga al raggiungimento di questo fine sono altrettanti motivi sviluppati dal Prologo della Regola. Questo testo ha un carattere decisamente volontaristico, parla di immediato rifiuto delle suggestioni diaboliche, di impegno a militare sotto la santa obbedienza dei divini precetti, di correre ed operare fin d'ora quel che ci può giovare per l'eternità.

Ma, vissuto in un'epoca in cui non erano del tutto spente le discussioni sollevate dal semipelagianesimo, S. Benedetto si preoccupa di ribadire il primato della grazia, l'importanza del ricorso alla preghiera, il riconoscimento del bene compiuto nell'uomo da Dio a cui va perciò la gratitudine e la lode. Dio e l'uomo sono quindi i protagonisti di questo dialogo, gli attori di questo dramma, concorrendo entrambi all'attuazione dell'opera di salvezza. Dando un solido fondamento, come di roccia, alla sua azione in noi, « Dio attende ogni giorno che noi ci diamo a rispondere coi fatti a questi suoi santi ammonimenti » ed è proprio a tal fine che vengono prolungati i nostri giorni, divenuti così occasione e mezzo di conversione.

Sullo sfondo di questa presentazione generale del ritorno a Dio, l'ambito entro cui un simile ritorno deve compiersi viene via via definito come una « scuola », un'« officina », un « gregge », tutte espressioni destinate a specificare, sotto qualche particolare angolatura, la funzione e la finalità del monastero. In esso nessuno è abbandonato a se stesso o dispone liberamente della propria vita, ma vive in una determinata comunità di fratelli, con una precisa disciplina, con un ben regolato ritmo di vita e di attività. Il superiore riceve il nome di abate o padre (alla sua figura sono dedicati i capitoli 2 e 64), in cui lo spirito di fede fa riconoscere il rappresentante di Cristo per ciò che riguarda la vita del monastero. Ed effettivamente il cardine di tutta la struttura cenobitica è, per S. Benedetto, la figura dell'abate. Tale figura è lo strumento privilegiato e l'espressione pregnante di una paternità spirituale che, secondo una concezione non infrequente nella letteratura cristiana antica, è fatta risalire a Cristo stesso. Si tratta di una paternità che si estrinseca nella sollecitudine, nel magistero e, soprattutto, nell'esempio. Se ciò vale per tutti i monaci, una simile paternità acquista un valore tutto particolare nei confronti di quei fratelli che sono stati colpiti da qualche pena prevista dalla Regola. In tal caso l'abate, più che mai conscio di aver preso in cura anime inferme e non di avere assunto il dominio su quelle sane, « imiti il pio esempio del buon Pastore, che lasciate sui monti le novantanove pecore, se ne andò a cercare quella sola che si era smarrita, e a tal punto ne compatì l'infermità che si degnò di porcela sulle sue sacre spalle e riportarla così al gregge » (c. 28).

L'abate deve però essere attento anche alla propria debolezza e fragilità, ben consapevole della difficoltà che comporta un impegno quale la direzione e il governo delle anime. In quanto rappresentante di Cristo è del tutto naturale, secondo la Regola, che egli sia l'oggetto dell'amore sincero dei monaci e rappresenti un segno di quella carità che deve unire tutti i membri della comunità, come poi affermerà chiaramente il c. 72, uno dei vertici più alti di tutta la Regola. Nella sua profonda e realistica conoscenza del cuore umano S. Benedetto non ha di fronte un'unica immagine di uomo, ma sa che la comunità è formata di deboli e di forti, di stabili e di tentennanti, di generosi e di pigri e, addirittura, di refrattari e di recalcitranti. Specialmente sotto questo punto di vista il testo della Regola benedettina si colloca al termine di una lunga esperienza, che ha lasciato le sue tracce in vari accenni ed incisi. È costante, in S. Benedetto, la preoccupazione di prevenire gli abusi, di eliminare gli inconvenienti, di allontanare i pericoli a cui la fragilità umana è così facilmente esposta. È in ciò che la Regola si distacca maggiormente dalle sue fonti, rivelando quindi in maniera più decisa alcuni tratti della personalità del suo autore. Accanto ad una considerazione più oggettiva delle peculiarità e dei limiti di ciascuno, S. Benedetto è pure più sensibile all'esigenza delle relazioni interpersonali e fraterne, dato che i monaci, oltre che con l'abate, devono comunicare anche reciprocamente, usarsi carità e obbedienza, sentirsi compartecipi dell'andamento della comunità. Sotto questo punto di vista è estremamente rivelatore, in confronto dell'atteggiamento ben più riservato delle fonti, il c. 3 che riconosce l'esistenza di un vero e proprio consiglio di comunità. Quest'ultima è, anzi, retta da un preciso « ordine » (c. 63), vale a dire da una serie di norme regolanti la gerarchia interna del cenobio in base all'anzianità monastica, al merito della vita, alle disposizioni dell'abate. Tutta la struttura del monastero ne risulta al tempo stesso più solida e più elastica, più aperta allo spirito di carità e di discrezione, più articolata in uffici adatti all'indole di ciascuno, più attenta al soggetto umano che si ha di fronte. Molte norme vengono poi deliberatamente lasciate nell'indeterminatezza, sia per l'imprevedibilità delle situazioni sia per un più generale rispetto della discrezione. La Regola, insomma, è

qualche cosa di vivo e di aperto, capace quindi di integrarsi nelle circostanze e nelle situazioni più diverse, senza apriorismi o astrattismi che sono frutto di inesperienza.

Tradizione ed apporto personale si incontrano felicemente ed attuano quella sintesi da cui nasce, in maniera inconfondibile, il monastero benedettino. Si può affermare che nella Regola esistano due atteggiamenti fondamentali: quello di una straordinaria indulgenza verso la debolezza umana, specialmente quella constatabile nel proprio tempo, e l'invito a fare di più per superare ogni misura mediocre, secondo le esigenze della S. Scrittura e degli scritti dei Padri. La Regola interviene per codificare l'osservanza e l'esistenza stessa del monaco nell'ambito di questi due atteggiamenti, che ne costituiscono come le due grandi direttrici. Da ciò si spiega la grande varietà di interpretazioni che la Regola stessa ha subito nel corso dei secoli, dando vita a quel pluralismo che è una caratteristica tipica del monachesimo in confronto degli Ordini religiosi sorti posteriormente: eremo e cenobio, *stabilitas* e *peregrinatio*, fuga dal mondo ed impegno pastorale hanno potuto in tal modo coesistere nella medesima persona o nel medesimo ambiente senza che il fatto apparisse anormale o eccezionale.

Una particolare sollecitudine viene riservata all'accoglienza dei novizi verso la cui accettazione S. Benedetto, in armonia con tutta l'antica tradizione monastica, non si dimostra troppo propenso ad un atteggiamento indiscriminato e precipitoso. Il periodo noviziale, da trascorrere sotto la guida di un anziano « adatto a guadagnare le anime » (c. 58), è tutto destinato a riflettere sulla gravità degli impegni che si intendono assumere, sulle « durezze ed asprezze mediante cui si va a Dio ». La Regola è presentata innanzi tutto come una « legge » sotto la quale si intende militare, e il tema della milizia spirituale — così familiare all'antica letteratura cristiana — è ben presente all'autore fin dalle prime righe del Prologo, una milizia le cui armi fortissime e splendide sono quelle dell'obbedienza.

L'impegno principale del monaco è la ricerca di Dio e questo impegno trova la sua espressione più adeguata nella preghiera comunitaria, l'Opus Dei. Il numero dei capitoli che gli vengono dedicati (cc. 8-18), la varietà degli elementi che lo costituiscono, la minuziosità con cui vengono fissate le sue norme

indicando abbastanza chiaramente l'importanza che vi attribuisce il legislatore. L'aspetto principale di questo genere di preghiera è quello laudativo, la celebrazione della lode di Dio che, se non indugia a descriverne i fondamenti dottrinali, intende tuttavia avvolgere l'intera esistenza del monaco in un'atmosfera di orazione. Il giorno e la notte vengono in tal modo santificati da un particolare impegno di preghiera, le « laudes Creatori nostro », la « confessio » che sale dal cuore del monaco (c. 16). Tutto ciò è animato da un costante e profondo senso della presenza di Dio che in ogni luogo vede e conosce le intenzioni degli uomini; questo senso si fa ancora più acuto allorché viene celebrato l'Opus Dei, suggerendo una particolare attenzione quanto al modo di comportarsi al cospetto di Dio e dei suoi angeli. Come per tanti altri elementi e passi della Regola anche per la preghiera la sollecitudine del legislatore va ad un'autenticità di espressione, ad uno stretto rapporto tra forma e contenuto, ad una sintonia tra intenzione ed esecuzione. È lo spirito che deve accordarsi con la voce (c. 19) perché quest'ultima esprima le più profonde e sincere motivazioni dell'anima orante e la liturgia non si riduca ad una sia pure impeccabile esecuzione di riti e di cerimonie. Anzi la liturgia, destinata ad assumere in alcune correnti monastiche forme così vistose (ad esempio a Cluny), non esaurisce le forme di preghiera del monaco e della comunità monastica. La Regola (c. 20) parla anche di una preghiera privata da compiere « con umiltà e riverenza », « con ogni umiltà e pura devozione », « nella purezza del cuore e nella compunzione delle lacrime », premessa per una vera speranza di esaudimento. A tal fine la preghiera deve essere breve e pura, vale a dire procedere da un cuore pacificato e purificato, il quale ha ormai escluso da tale sua attività ogni elemento estraneo. La purificazione del cuore va di pari passo con la sua unificazione, con il raggiungimento di un'unità interiore ed esteriore, di pensieri, opere, intenzioni, docile solo alla attrattiva e alla sollecitazione della grazia divina. Quanto conto faccia S. Benedetto dell'orazione è dimostrato dal fatto che lo strumento più efficace per il recupero del fratello colpito dalla scomunica regolare è costituito, dopo le varie e sempre più gravi misure disciplinari, appunto dalla preghiera, « affinché il Signore, che può tutto, operi la salute del fratello infermo »

(c. 28). È la preghiera a far crescere il monaco nello spirito di fede e nell'abbandono a Dio, proseguendo quell'atteggiamento che S. Benedetto indica fin dall'inizio del Prologo: « Per prima cosa, chiedi a Lui con instantissima orazione che conduca a termine ogni cosa buona che tu inizi a compiere ». L'orazione diviene così l'anima di ogni impresa, la speranza di ogni istante, il respiro di chi ha posto in Dio la sua fiducia e la sua stessa ragion d'essere.

Certamente la Regola non indugia a descrivere in modo analitico gli effetti, le fasi e le caratteristiche particolari della vita d'orazione di cui avevano già trattato alcuni scritti classici della letteratura patristica e monastica. La Regola intende rimanere su quello che è il terreno suo proprio, non escludendo per altro e, anzi, raccomandandolo, un approfondimento in base alle opere e all'insegnamento di tali maestri. Un simile rinvio ha, com'è ovvio, valore anche per le opere successive della spiritualità cristiana relative alla vita interiore ed è superfluo avvertire quali vantaggi derivino da una integrazione della tradizione benedettina, che attinge il suo culmine in S. Bernardo, con gli scritti, ad esempio, di S. Giovanni della Croce e di S. Francesco di Sales. Solo spiriti angusti e faziosi potrebbero negare la validità di un simile arricchimento, anche se esso deve procedere, per alcuni aspetti, oltre gli indirizzi della spiritualità monastica tradizionale che ha trovato la sua fioritura suprema nella « scuola » cisterciense.

Dove S. Benedetto si trova ancora più in linea con la precedente tradizione monastica è a riguardo della « lectio divina » a cui, a seconda delle diverse stagioni e del loro diverso orario, vengono assegnate varie ore. Essa consiste in un'applicazione attenta e sapientiale alla lettura dei testi sacri e dei rispettivi commenti dovuti ai grandi maestri della tradizione cattolica al fine di assimilarne, lentamente ma costantemente, l'insegnamento e lo spirito. S. Benedetto sa infatti che non c'è preghiera senza lettura e l'anello di congiungimento tra questi due momenti è dato dalla *meditatio*, ripetizione amorosa e fedele di quanto si è appreso leggendo i testi sacri. È nella *meditatio* che tali testi rivelano in pieno la loro carica spirituale, pur senza alcuna pretesa di metodicità, diversamente da quanto sarà fatto in seguito, allorché la « meditazione » acquisterà un si-

gnificato più psicologico ed introspettivo, senza più un diretto rapporto col testo sacro. Ancor più rari, nel codice benedettino, gli accenni alla fase superiore, l'*oratio*, mentre del tutto assenti gli accenni alla *contemplatio*, termine di tale itinerario mistico secondo i padri monastici medievali. Ma è attraverso la prassi della *lectio divina* e della *meditatio* che la tradizione benedettina ha potuto sviluppare una specifica forma di teologia a cui gli studiosi del nostro tempo non hanno esitato ad attribuire il termine di « monastica », in quanto riflessione sul mistero di Dio elaborata dai monaci in vista della loro specifica vocazione e finalità. La teologia monastica è infatti il frutto naturale di una simile applicazione alla lettura del testo sacro, al commento della Bibbia mediante la Bibbia, alla ricerca della molteplicità dei significati (i « quattro sensi » della Scrittura) insiti nella Parola di Dio. E tutto ciò in profondo contatto con la tradizione della Chiesa, con la celebrazione liturgica, con le aspirazioni e le esigenze dell'anima verso il desiderio della unione con Dio. Ciò che nella Regola benedettina era semplicemente un presupposto doveva divenire, presso i grandi autori monastici dei secoli XI-XII, un patrimonio spirituale ricchissimo, dotato di una sua intrinseca coerenza e di una perenne (e quindi anche attuale) validità. Già il biografo di S. Benedetto, S. Gregorio Magno, sarebbe stato, sotto questo aspetto, il maestro indiscusso delle successive generazioni monastiche, ricavando dalle pagine sacre quella riflessione sui misteri di Cristo e della Chiesa che si prolungano nella vita delle singole anime e attendono in esse il loro ultimo compimento.

Va ricordato, infine, il ruolo assegnato dalla Regola al lavoro nella varietà delle sue forme, ma sempre sotto la guida dell'obbedienza e nell'ambito delle finalità proprie della vita monastica. Storici di ogni tendenza esaltano l'importanza del lavoro compiuto dai monaci per la costruzione della società medievale nei più svariati campi di attività e con un impegno che doveva lasciare una traccia profonda in intere regioni. Dal punto di vista pastorale, poi, è proprio l'attività evangelizzatrice dei monaci ad aver fatto attribuire a S. Benedetto il titolo di « patrono dell'Europa » (così appunto lo definì Paolo VI a Montecassino il 24 ottobre 1964). In realtà, per S. Benedetto il lavoro ha innanzi tutto una finalità religiosa ed ascetica, la fuga del-

l'ozio, un sano impiego del tempo, un mezzo di sostentamento della comunità. E se la Regola ricorda che vivendo del lavoro delle proprie mani si è più fedeli all'insegnamento dei padri e degli apostoli (c. 48), ogni cosa deve però svolgersi con discrezione e regolarità, in modo da evitare ogni eccesso da cui i deboli potrebbero essere scoraggiati. Quello che nella precedente tradizione monastica era rimasto ancora un elemento vago ed indeterminato diveniva, nella Regola benedettina, un elemento fondamentale per la vita ascetica del singolo e della comunità.

La vita monastica, in forza della sua stessa indole, deve in ogni caso conservare un tenore di vita penitenziale, come è ribadito in modo esplicito dalle norme relative alla Quaresima (c. 49), alla cui osservanza tutta l'esistenza del monaco dovrebbe essere ispirata. Si ha qui, anzi, uno di quei casi in cui le norme pratiche segnano una deroga, a causa dell'umana debolezza, nei confronti dell'ideale che tuttavia non viene mai sottaciuto o dimenticato. È da questa prassi penitenziale che deve nascere l'uomo nuovo, plasmato dall'impegno nell'umiltà e nell'obbedienza. La dottrina sull'umiltà a cui la Regola dedica l'intero, ampio c. 7, commentato anche da S. Tommaso, ha lo scopo di costituire il monaco in un fondamentale atteggiamento di sottomissione a Dio e di farlo vivere alla sua presenza. Ciò gli permette di ascendere progressivamente i gradini di una scala — richiamante la mistica scala contemplata da Giacobbe — la quale « è la nostra vita nel tempo, che mediante un cuore umiliato da Dio viene elevata al cielo. E diciamo che i lati di questa scala sono il nostro corpo e la nostra anima, fra i quali la divina chiamata ha inserito i diversi gradi di umiltà e di disciplina da salire ». Dalla considerazione di un costante sguardo di Dio sulla propria vita, fonte e motivo di una attenta custodia di tutte le proprie azioni e intenzioni, la scala dell'umiltà, comprende via via l'odio della propria volontà, l'amore dell'obbedienza, la perseveranza nelle avversità, la confessione dei propri peccati, la bassa considerazione di sé, la fedeltà all'insegnamento degli anziani, fino ad un completo dominio delle proprie manifestazioni esteriori, come le parole, il riso, i gesti e gli sguardi. Méta di questo itinerario ascetico è il pieno possesso della carità, di un amore di Dio che escluda ogni timore e induca a compiere ogni osservanza « senza alcuno sforzo, in

maniera connaturale, non più per paura dell'inferno, ma per amore di Cristo, per la stessa abitudine buona e per l'attrattiva delle virtù ».

L'accenno all'amore di Cristo ci introduce in un tema fondamentale della Regola benedettina, il riferimento costante al Signore, il riconoscimento della sua presenza nell'abate, nei fratelli, nei malati, negli ospiti, perché « tutti, schiavi o liberi, siamo una sola cosa in Cristo » (c. 2). Il cristocentrismo è, infatti, una delle caratteristiche dominanti del codice benedettino, la ragione della sua esistenza, l'anima della sua osservanza. In forza di un simile principio il monaco si sottopone alla disciplina e all'obbedienza, sapendo « di non avere nulla più caro di Cristo » (c. 5), non antepoendo nulla al suo amore, rinnegando se stesso per seguire Cristo, pregando per i nemici per amore di Lui (c. 4). È Cristo la chiave di volta di tutta la Regola, Colui che si intende servire e Colui sul cui esempio si è disposti ad obbedire, giacché i monaci obbedienti seguono quella sentenza del Signore che dice: « Non sono venuto a fare la mia volontà, ma la volontà di Colui che mi ha mandato » (c. 5) e imitano il Cristo di cui l'Apostolo ha detto: « Fatto obbediente fino alla morte » (c. 7). In tal modo non c'è più limite per l'ascesa alla perfezione, ma solo la speranza e l'attesa operosa, il desiderio spirituale di coloro che « nulla antepongono a Cristo il quale ci conduce insieme alla vita eterna » (c. 72).

GREGORIO PENCO, O.S.B.