

PROFESSIONE DEI CONSIGLI EVANGELICI E VITA «IN COMUNE» PROBLEMI E PROSPETTIVE

A. Boni, o.f.m.

Nel processo di rinnovamento della vita religiosa promosso dal Vaticano II, la vita in comune, nella sua forma tradizionale, è l'aspetto della medesima che è messo maggiormente in discussione. Ciò non deve fare meraviglia, perché la vita in comune comporta per i religiosi una convivenza quotidiana, che interessa il religioso nella sua totalità, come condizionamento di vita nelle sue implicazioni di rapporto spirituale e sociale.

Questo fatto va considerato con molto senso di responsabilità, perché non mancano inquietudini che potrebbero suggerire soluzioni avventate con gravi conseguenze per la vita religiosa. È risaputo che molti religiosi abbandonano le comunità religiose tradizionali per reinserirsi nella vita comune di tutti gli uomini.

Le inquietudini sono motivate dal fatto che in molte comunità non si vivrebbe un'autentica carità fraterna, capace di soddisfare le attese e le aspirazioni dei religiosi in un rapporto di comunione con il mondo esterno. Il fatto di procurare ai religiosi il necessario per la vita non consentirebbe un'esperienza di vita veramente povera. Si auspicherebbero comunità religiose senza le strutture giuridiche tradizionali, vivificate da un'intima unione di tutti i religiosi, senza nessuna autorità che eserciti un potere di governo.

Le cause che hanno determinato questo stato di inquietudine sono gravi e molteplici, e andrebbero studiate in profondità, coinvolgendo un processo di riconsiderazione della vita religiosa nelle sue componenti di natura e di grazia. La vita religiosa, infatti, è arrivata a noi attraverso condizionamenti di ordine dottrinale, maturati in epoche storiche superate, con implicazioni ed alterazioni di concetto che dovrebbero essere rimosse.

Per ovvie ragioni suggerite dall'indole di questo nostro lavoro,

ci limiteremo ad indicare le cause di più immediata comprensione che hanno determinato l'attuale crisi della vita religiosa comunitaria, suggerendo quelle soluzioni che meglio potranno offrire un contributo per superarla, nello sforzo di rinnovamento della vita religiosa richiesto dalle nuove acquisizioni dottrinali e dalle mutate esigenze del nostro tempo.

I. LA VITA RELIGIOSA IN COMUNE NELLE SUE COMPONENTI TEOLOGALI

Contrariamente a quanto potrebbe sembrare, l'attuale crisi della vita religiosa in comune non è determinata da un precario rapporto sociale tra i religiosi, ma è originata soprattutto da una mancata precisazione dottrinale sulle componenti teologiche della vita religiosa.

Nell'intento di superare posizioni dottrinali arretrate, il Vaticano II ha aperto la via ad un ripensamento sulla vita religiosa, che ne coinvolge tutta la tematica.

Come era ovvio aspettarsi, il Vaticano II non ha risolto i problemi di dettaglio della vita religiosa, ma ha annunciato soltanto dei principi dottrinali di ordine generale.

Per quanto riguarda il problema specifico che ci interessa, non vanno sottovalutati i valori dottrinali autentici di tradizione, tenendo presente i testi conciliari e le posizioni dottrinali di interpretazione che vanno maturandosi in questo periodo di approfondimento post-conciliare.

In questo contesto non è difficile rilevare che l'attuale crisi della vita religiosa comunitaria si reinserisce nel travaglio di approfondimento dottrinale che pesa su tutta la Chiesa.

1. Criteri fondamentali di ricerca

Sarebbe assurdo intraprendere un discorso sulla vita religiosa senza tener presente la sua posizione nel contesto allargato di tutta la realtà ecclesiale: ogni discorso si riassume necessariamente nel mistero della salvezza di cui è depositaria la Chiesa. Nel mistero della salvezza l'umanità è stata ricuperata alle esigenze

dell'amore di Dio nella passione, morte e risurrezione di Cristo.

In ordine alle attese di Dio è possibile da parte dell'uomo soltanto una risposta d'amore cultuale, di lode e di benedizione. A questo scopo, Cristo, pontefice assunto di mezzo agli uomini, ha costituito il popolo redento in un sacerdozio regale per cui i battezzati offrono a Dio con le loro opere sacrifici spirituali e fanno conoscere i suoi prodigi (LG n. 10).

I credenti in Cristo, rigenerati nel battesimo non ad una vita corruttibile, ma ad una vita incorruttibile *per la gloria di Dio vivo*, non dalla carne, ma dall'acqua e dallo Spirito Santo, rendono a Dio il culto che gli è dovuto nell'esercizio di poteri regali, profetici e sacerdotali. Inseriti nel mistero pasquale, per cui sono morti, sepolti e risuscitati con Cristo, essi ricevono lo spirito dei figli di Dio e diventano quei veri adoratori che il Padre desidera (SC n. 9).

Il popolo redento, consacrato alla glorificazione di Dio, è la Chiesa, che continua nel tempo la missione profetica e sacerdotale di Cristo.

Nella Chiesa Cristo continua la sua testimonianza ed il suo ministero salvifico mediante tutte le membra del suo corpo mistico, comunicando ad esse, intimamente congiunte alla sua vita e alla sua missione, *parte del suo ufficio sacerdotale, per esercitare un culto spirituale, affinché sia glorificato Dio e gli uomini siano salvati* (LG n. 34).

Per questo, la missione della Chiesa si qualifica essenzialmente come una missione *latreutica e salvifica*: culto (gloria) di Dio e servizio di salvezza verso tutti gli uomini perché glorifichino Dio.

Per una maggiore chiarificazione di questo concetto non riusciamo a rinunciare ad un brano della catechesi di S. Paolo agli Efesini: « Benedetto Iddio e Padre del Signore nostro Gesù Cristo, il quale ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale, celeste, in Cristo, in quanto ci ha eletti in lui, prima della fondazione del mondo, a essere santi e irreprensibili nel suo cospetto, per amore, avendoci predestinati a esser figli suoi adottivi per mezzo di Gesù Cristo, secondo la benignità del suo volere, sì che ciò *torni a lode della gloriosa manifestazione della grazia sua*, di cui ci fece dono nel suo diletto Figliolo. In lui noi abbiamo la redenzione per mezzo del suo sangue, la remissione dei peccati

secondo la ricchezza della sua grazia, di cui fu largo a noi in ogni sapienza e prudenza, facendoci conoscere il mistero della sua volontà secondo la benignità sua, volontà che egli aveva in sé prestabilita, per tradurla in atto nella pienezza dei tempi; e (il mistero consiste in questo): cioè nell'instaurare tutte le cose in Cristo, sia le cose celesti sia le terrestri. In Cristo nel quale siamo anche stati fatti eredi suoi, predestinati a ciò secondo il proposito di Chi tutto compie secondo il consiglio della propria volontà, *sì che noi riusciamo a lode della sua gloria*: noi che fin da prima abbiamo sperato in Cristo; nel quale anche voi, udita la parola della verità (la buona novella della salvezza nostra), avete riposto fede, e avete ricevuto l'impronta dello Spirito Santo della promessa, il quale è caparra della nostra eredità per la redenzione delle genti che egli *fece sue a lode della sua gloria* » (Ef 1,3-14).

Come la Chiesa si inserisce nel mistero della restaurazione di tutte le cose in Cristo, sicché tutto il creato *torni a lode della gloria di Dio*, così la vita religiosa si inserisce nel mistero della Chiesa, sicché tutte le possibilità culturali di cui un uomo è capace *tornino a lode della gloria di Dio*.

2. La vita religiosa in comune non è un « ghetto »

Non è un mistero per nessuno che oggi la vita religiosa è messa in discussione da pubblicisti che non la conoscono affatto ed anche da altri che dovrebbero conoscerla meglio.

La vita religiosa nasce dalle esigenze di una risposta di pienezza alle attese di Dio: è una risposta d'amore. Il discorso che si stabilisce tra Dio e il religioso si esprime nella voce di Cristo, il *Logos* del Padre, e nella voce della Chiesa.

Nella Chiesa tutti i seguaci di Cristo, di qualsiasi stato o condizione, sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità, ma per raggiungere questa perfezione essi usano le forze che hanno ricevuto, *secondo la misura con cui Cristo stesso volle donarle loro*, cosicché, seguendo l'esempio di lui e fattisi conformi alla sua immagine, in tutto obbedienti alla volontà del Padre suo, con piena generosità *si consacrano alla gloria di Dio e al servizio del prossimo*. Egli mandò infatti a tutti lo Spirito Santo, che li muove internamente ad amare Dio con

tutto il cuore, con tutta la mente, con tutte le forze e ad amarsi a vicenda come Cristo ha amato loro (LG n. 40).

Se tutti i seguaci di Cristo sono invitati ad essere perfetti come è perfetto il loro Padre che è nei cieli (Mt 5,48), in questo anelito verso la perfezione della carità essi usano però *le forze ricevute nella misura con cui Cristo stesso volle donarle loro*.

Si tratta di disponibilità di forze che potranno sortire o meno i risultati di cui sono capaci, in ragione della corrisponsione da parte dell'uomo battezzato alle attese di Dio, ma è certo che si tratta di forze non distribuite in uguale misura a tutti i seguaci di Cristo. In questa diversa disponibilità di forze spirituali, secondo le preordinazioni di Dio, si pone il problema della vocazione religiosa ad un discorso di pienezza con il suo amore infinito.

L'enunciazione del Vaticano II riguardo all'universale vocazione alla santità di tutti i seguaci di Cristo ha incoraggiato facili illazioni (*extra domum*), che vorrebbero mettere in discussione la ragione d'essere della vita religiosa, perché riassorbita nella pianificazione generale della vocazione alla santità. Non dobbiamo misconoscere che anche tra i religiosi c'è una certa tendenza a rimettere in discussione la validità del sacrificio della loro vita.

Alle origini di queste illazioni e perplessità, a nostro avviso, c'è un mancato approfondimento del fatto che tutta la vita religiosa è posta al servizio di Dio con una totale *dedicazione* al suo amore, che pone le proprie profonde radici nella consacrazione battesimale, di cui è espressione di pienezza (PC n. 5).

Il sacerdozio battesimale conosce nel suo esercizio cultuale una gamma di possibilità infinite. Nell'invito a seguirlo in una condizione di vita obbediente, povera e casta, Cristo ha rivelato all'umanità redenta che la rigenerazione battesimale conosce un esercizio di pienezza sacerdotale, cultuale, in un impegno di vita che supera le esigenze comuni della salvezza, espresse nell'osservanza del *Decalogo*. Questa condizione di vita si riassume nel mistero della croce, come espressione e verifica di un amore più grande verso Dio, che impegna nel suo culto e nel suo servizio tutte le possibilità culturali dell'uomo battezzato.

La vita religiosa, che si esprime in una condizione di vita obbediente, povera e casta, accettata per amore di Dio come un desiderio (*votum*), un'aspirazione, una volontà, una promessa for-

male, non si oppone alla condizione di vita degli altri battezzati, che servono il Signore nell'esercizio dei diritti naturali di farsi una famiglia, di disporre di se stessi, di usufruire dei beni materiali legittimamente acquisiti, ma sublima il sacerdozio battesimale, progressualmente, in linea culturale, fino a conseguirne l'esercizio di pienezza di tutti i poteri regali, profetici e sacerdotali.

I religiosi sono chiamati su questa strada dalle esigenze di effusione e di partecipazione dell'amore di Dio, che si rivela loro nel dono della vocazione. Rispondendo alla voce di Dio, i religiosi non si fanno nessuna illusione di essere diversi o migliori degli altri: seguono un impulso che li muove dal di dentro.

Anche il traguardo della perfezione non consente facili illusioni. Non per niente il Signore ha collocato all'apice di questo ideale di perfezione la perfezione del Padre che è nei cieli. La perfezione del Padre che è nei cieli è teologicamente irraggiungibile: « Chi come Dio? ».

La perfezione del Padre che è nei cieli è soltanto un ideale di perfezione verso il quale devono essere convogliate tutte le possibilità teologali di cui sono capaci i seguaci di Cristo. I religiosi, edotti da una esperienza di vita pratica nel loro desiderio di totale dedicazione al culto e al servizio di Dio, rifiutano nella maniera più assoluta la facile illusione di considerarsi una casta di privilegio: *essi sono soltanto e semplicemente la Chiesa di Cristo in una posizione di tensione spirituale verso l'amore del Padre che è nei cieli*, non per nessun loro merito personale, ma per il beneplacito del Padre, che ha inviato ad essi il suo dono (carisma), *a lode della sua gloria*.

È questa una verità che va proclamata e gelosamente custodita, rifiutando la facile e arbitraria insinuazione che la vita religiosa comunitaria sia un « ghetto » o una « piccola chiesa » nella Chiesa: la vita religiosa è soltanto e semplicemente un impulso spirituale, che esprime la finalità latreutica e salvifica della Chiesa con una accentuazione che impegna tutte le facoltà spirituali dell'uomo battezzato.

Poiché il Vaticano II afferma che la vita religiosa, pur appartenendo fermamente alla vita e alla santità della Chiesa, non ne concerne la struttura gerarchica, una erronea interpretazione di questo testo conciliare potrebbe far supporre che la vita religiosa

non appartenga alla costituzionalità della Chiesa, per cui, istituzionalmente, se ne possa fare anche a meno.

Istituzionalmente la Chiesa è finalizzata da una missione latreutica e salvifica, che muove dalla rigenerazione e dalla consacrazione sacerdotale del battesimo, di cui la professione religiosa è l'espressione più perfetta (PC n. 5).

Nella finalizzazione istituzionalmente culturale e salvifica della Chiesa non esistono distinzioni gerarchiche: il sacerdozio ministeriale è a servizio del sacerdozio istituzionalmente culturale del battesimo. I rapporti gerarchici emergono in ordine alla finalità del sacerdozio ministeriale e del sacerdozio battesimale, per cui si hanno nella Chiesa i chierici e i laici: distinzione sacerdotale di finalizzazione culturale che si riassume nell'unico sacerdozio di Cristo, pontefice massimo e mediatore universale.

La vita religiosa, in ragione della sua stessa natura, è espressione di pienezza del sacerdozio battesimale: essa non appartiene alle strutture gerarchiche della Chiesa, ma appartiene alla sua costituzionalità culturale e salvifica.

In questo rapporto della vita religiosa con la Chiesa, un'altra difficoltà viene ancora sollevata da un'erronea interpretazione dei testi conciliari, poiché, proprio all'inizio del VI capitolo della costituzione *Lumen Gentium*, introducendosi a trattare della vita religiosa, il Concilio afferma che i consigli evangelici della castità consacrata a Dio, della povertà e dell'obbedienza, essendo fondati sulle parole e sugli esempi del Signore e raccomandati dagli Apostoli, dai Padri e dai dottori e pastori della Chiesa, *sono un dono divino che la Chiesa ha ricevuto dal suo Signore*.

A nostro avviso, il testo conciliare, che non ignora le difficoltà della vita religiosa, ne sottolinea il carattere *carismatico*, in quanto per abbracciarla presuppone un dono di grazia personale che il Signore partecipa a coloro che nelle sue preordinazioni ha prescelto per l'edificazione di tutta la sua Chiesa, ma dal testo conciliare non si dovrebbe concludere che la vita religiosa sia un *dono* che Cristo ha fatto alla sua Chiesa nel senso di un arricchimento accessorio, di cui si potrebbe fare anche a meno, quasi che la vita religiosa non appartenesse alla sostanzialità istituzionalmente culturale della Chiesa.

La vita religiosa non è soltanto *un dono che Cristo ha fatto alla*

sua Chiesa, ma è la Chiesa di Cristo nella sua tensione di pienezza verso la perfezione del Padre che è nei cieli: non è un carisma nella sua sostanzialità ecclesiale, ma è un carisma nella vocazione personale del religioso, e nella sua varietà di espressioni tipologiche: la vita religiosa è un dono che Cristo ha fatto alla sua Chiesa come la Chiesa è un dono che il Padre che è nei cieli ha fatto all'umanità.

In ordine alla finalizzazione culturale della Chiesa di tendere alla perfezione del Padre che è nei cieli, il fatto di abbracciare o di non abbracciare la pratica dei consigli evangelici è condizionato dalle attese del Padre, in ragione delle forze spirituali che ognuno ha ricevuto, *nella misura con cui Cristo ha voluto parteciparglielle*.

Nella tensione spirituale della Chiesa verso la perfezione del Padre che è nei cieli, la vita religiosa non è la Chiesa in uno stato di perfezione, ma è la Chiesa in una specifica condizione di vita, che tende alla perfezione in un esercizio di pienezza del sacerdozio battesimale, conformemente alla dottrina di Cristo: chi vuole venire dietro a me, rinunci a se stesso, prenda la sua croce e mi segua.

3. La vita religiosa in comune non è una « casta consacrata »

La qualifica di « casta consacrata » della vita religiosa merita uno studio attento e coraggioso.

Effettivamente si è ritenuto e si ritiene ancora che la professione religiosa sia capace di creare nel religioso una condizione sacrale nuova, diversa dalla consacrazione del battesimo. Non è facile superare posizioni dottrinali accettate per tanti secoli, per riaffermare che la professione religiosa è soltanto e semplicemente un impegno contratto dinanzi alla Chiesa di rendere a Dio un culto che supera il comune impegno dei battezzati, a prescindere da qualsiasi suo carattere sacrale: una nuova condizione sacrale non potrebbe essere creata che dalla recezione di un sacramento che operi *ex opere operato* in virtù dei meriti di Cristo.

Nel tentativo di superare posizioni dottrinali erranee il Vaticano II ha affermato che, per essere tutta posta al servizio del Signore, la vita religiosa comporta una speciale consacrazione che

ha le sue profonde radici nella consacrazione battesimale, e ne è un'espressione più perfetta (PC n. 5).

Il Padre J. M.-R. Tillard nel suo lavoro *Le grandi leggi del rinnovamento della vita religiosa* fa del testo conciliare questa sintetizzazione: La consacrazione religiosa non è altro che la consacrazione battesimale stessa condotta alla sua più perfetta esplicazione.¹ Si tratta dunque, sostanzialmente, di un'unica consacrazione, e non di due consacrazioni diverse: questa precisazione è molto importante.

Nonostante l'acquisizione di questo fatto dottrinale, il problema comporta ancora molte involuzioni dovute alle concezioni dottrinali del passato, di cui abbiamo accettato la terminologia senza eccessivo senso critico.

Trattando della vita religiosa si adoperano con sempre più larga accezione i termini di *consacrazione* della vita religiosa, stato religioso *consacrato*, anime *consacrate*. Se non rettamente intese queste espressioni qualificano immancabilmente la vita religiosa come una « casta consacrata ».

La terminologia di vita religiosa *consacrata*, stato religioso *consacrato*, anime *consacrate* è stata ripresa anche dai testi conciliari, per cui si impone di coglierne il senso genuino considerando il testo e il contesto dei documenti conciliari.

Non è difficile rilevare che il Vaticano II riguardo alla vita religiosa non parla mai in termini di consacrazione vera e propria (nuova condizione sacrale), ma questa espressione riassume il suo senso originario di « dedicazione ». Il Concilio infatti afferma: « Con i voti o altri sacri legami, per loro natura simili ai voti, con i quali il fedele si obbliga all'osservanza dei tre predetti consigli evangelici, egli *si dona totalmente* a Dio sommamente amato, così da essere con *nuovo e speciale titolo* destinato al servizio e all'onore di Dio. Già con il battesimo è morto al peccato e *consacrato* a Dio, ma per potere raccogliere più copiosi i frutti della grazia battesimale, con la professione dei consigli evangelici nella Chiesa intende liberarsi dagli impedimenti, che potrebbero distoglierlo dal fervore della carità e dalla perfezione del culto divino,

¹ Cfr. AA. VV., *Il rinnovamento della vita religiosa*, Firenze 1967, 113.

e *si consacra* più intimamente al servizio di Dio. La *consacrazione* poi sarà tanto più perfetta, quanto più solidi e stabili sono i vincoli, con i quali è rappresentato Cristo indissolubilmente unito alla Chiesa sua Sposa » (LG n. 44).

In questo stesso brano il testo conciliare usa il termine « consacrazione » in due sensi diversi: *a*) « Già con il battesimo è morto al peccato e *consacrato* a Dio ». In questo passo il testo conciliare si riferisce alla consacrazione del battesimo e si tratta di una vera e propria consacrazione, che fa capo ad un sacramento capace di creare nell'uomo *ex opere operato* una condizione sacrale in virtù dei meriti di Cristo, con proprie attribuzioni (rigenerazione e sacerdozio battesimale); *b*) « ... con la professione dei consigli evangelici... *si consacra* più intimamente al servizio di Dio. La *consacrazione* poi... ». In questo secondo passo il termine « consacrazione » è inteso in senso completamente diverso: non ci si riferisce ad una consacrazione vera e propria, capace di creare nel religioso una nuova condizione sacrale, ma in questo caso il termine « consacrazione » riassume il suo significato originario di « dedicazione », di finalizzazione avveniristica per cui il religioso si impegna a dedicare in avvenire al culto di Dio tutte le sue possibilità culturali. È il religioso che *si consacra*, non è la Chiesa che lo consacra, diversamente dalla consacrazione propria del battesimo e del sacramento dell'ordine sacro.

Anche l'espressione: « *Si dona totalmente* a Dio sommamente amato » va intesa in senso di dedicazione, di votarsi a qualcosa, in senso di finalizzazione avveniristica. Il religioso nella sua professione *non si dona* a Dio che già lo possiede anche culturalmente in forza della consacrazione del battesimo, ma promette a Dio di dedicare al suo culto tutte le proprie facoltà teologiche « per potere raccogliere più copiosi i frutti della grazia battesimale ». Si promettono a Dio dei frutti che devono ancora maturare, ma l'albero è già, anche culturalmente, di Dio in forza della consacrazione battesimale.

Il nuovo e speciale « titolo » a cui si riferisce il testo conciliare è la professione religiosa, che non è un sacramento, ma semplicemente una « promessa » con la quale il religioso si impegna dinanzi alla Chiesa di dedicare totalmente (d'ora innanzi) la propria vita al culto e al servizio di Dio.

Altrove il Vaticano II afferma che la Chiesa non solo erige con la sua sanzione la professione religiosa alla dignità di *stato canonico*, ma con la sua azione liturgica la presenta pure a Dio come *stato consacrato*. La Chiesa infatti, con l'autorità affidatale da Dio, riceve i voti di quelli che fanno la professione, per loro impetra da Dio con la sua preghiera pubblica gli aiuti e la grazia, li raccomanda a Dio e impartisce loro la benedizione spirituale, associando la loro oblazione al sacrificio eucaristico (LG n. 45).

In questo nuovo passo conciliare si introduce la nozione di *stato canonico* e di *stato consacrato*. Con questa terminologia viene designata indiscutibilmente una condizione personale di stabilità (stato), ma si impone una precisazione riguardo al significato delle espressioni usate dal testo conciliare.

La Chiesa non potrebbe riconoscere la vita religiosa come uno *stato canonico*, se non comportasse in se stessa una condizione di stabilità. Per designare questa condizione di stabilità nella vita religiosa il testo conciliare adopera l'espressione di « stato consacrato ». Questo *stato consacrato* tuttavia non fa capo alla ricezione di nessun sacramento, che operi nel religioso una nuova condizione sacrale. Il senso dell'espressione pertanto va ancora ricercato nel significato collaterale di *stato dedicato*, in senso di finalizzazione avveniristica.

Con i voti della professione religiosa, il religioso si promette a Dio totalmente e contrae con Dio un obbligo di fedeltà ad una promessa dalla quale non dovrebbe recedere: Dio acquisisce sul religioso un diritto culturale (*ius ad rem*), che per la natura intima del voto come « desiderio » e come « promessa » dovrebbe durare per sempre.

È su quest'obbligo stabile di adempimento della propria professione che si crea nel religioso una condizione di vita nuova di totale dedicazione a Dio, che la Chiesa eleva alla dignità di *stato canonico*.

L'espressione « stato consacrato » di cui parla il testo conciliare va inteso nel senso che non è la Chiesa che lo crea, ma lo crea il religioso, contraendo direttamente un obbligo di adempienza con Dio.

In senso liturgico per *consacrazione* s'intende essenzialmente un atto di religione, che valga a separare e a sottrarre una cosa

o una persona all'appartenenza dell'uomo per dedicarla esclusivamente al culto, all'onore e al servizio della divinità.²

La Chiesa ha indiscutibilmente il potere di sottrarre uomini e cose all'appartenenza dell'uomo per dedicarli esclusivamente al culto, all'onore e al servizio di Dio, ma deve avvalersi dei mezzi prestabiliti da colui che le ha demandato questo potere.

La Chiesa non può creare una nuova condizione sacrale nelle persone se non attraverso i sacramenti, che come tali, operano *ex opere operato* in virtù dei meriti di Cristo. Infatti, riguardo alla vita religiosa, creata dalla professione religiosa, il Concilio dice semplicemente che la Chiesa con l'autorità affidatale da Dio riceve i voti di quelli che fanno la professione, per loro impetra da Dio con la sua preghiera pubblica, gli aiuti e la grazia, li raccomanda a Dio e *impartisce loro la benedizione spirituale*, associando la loro oblazione al sacrificio eucaristico (LG n. 45). Come è facile rilevare, il testo conciliare non accenna minimamente ad una azione consacrante della Chiesa in occasione della professione religiosa.

Nell'uso di questa terminologia impropria e non sempre capita, non è facile rimuovere le conseguenze delle posizioni dottrinali del passato, per cui il religioso, venendo meno agli impegni della sua professione, andava incontro ad una sequela di « dissacrazioni » e di sacrilegi: dissacrazione del battesimo, dell'ordine sacro (se sacerdotale), e della professione religiosa.

Pur nella concezione che faceva dei religiosi una *casta pluri-consacrata*, non si capisce perché soltanto il peccato contro la castità fosse ritenuto sacrilegio (violazione di cosa sacra), e non gli altri peccati gravi contro il voto di povertà e di obbedienza, quando sappiamo che nella professione religiosa non è soltanto il corpo che si dona a Dio, ma tutta la *persona* del religioso. Le ragioni che ne dà S. Tommaso non sembrano molto convincenti.³

A noi sembra che la consacrazione vera e propria del battesimo

² Cfr. *Dictionnaire de Spiritualité, Consécration*, coll. 1576-1583.

³ Cfr. S. THOMAS Aquin., *Summa Theologiae* II, II, q. 99, art. 3, ad 3, « Formaliter autem et proprie illud solum peccatum sacrae personae sacrilegium est quod agitur directe contra eius sanctitatem: puta si virgo Deo dicata fornicetur ».

sia sufficientemente tutelata dall'obbligo di osservare il Decalogo, con le conseguenze che gli sono proprie in caso di inadempienza, e che la *dedicazione* della professione religiosa sia sufficientemente tutelata dall'obbligo di fedeltà dei voti, con le relative conseguenze di infedeltà a Dio in caso di inadempienza.

La concezione di *casta pluriconsacrata* della vita religiosa, che non trova affatto solidi fondamenti teologici, urta contro la sensibilità critica del nostro tempo e crea inquietudini all'interno e all'esterno della vita religiosa. Si reagisce a questo stato di cose con il fenomeno della « demitizzazione » e della « secolarizzazione », senza preoccuparsi di ritornare alla rivalutazione dei concetti genuini della vita religiosa.

Si propugnerebbe addirittura una forma di vita religiosa senza voti, introducendo la distinzione tra voti religiosi e professione religiosa senza voti.

Risalendo alle più antiche esperienze di vita religiosa, non è difficile rilevare che il *votum religionis* non esprimeva inizialmente un vincolo d'obbligo, ma un desiderio, una aspirazione verso un ideale di vita che appagasse le esigenze spirituali di una totale dedicazione al culto e al servizio del Signore.

Il *votum religionis* nelle sue conseguenze d'obbligo morale è una conseguenza del fatto di essere religiosi, ma non costituisce la vita religiosa: il religioso che accettasse la sua condizione di vita soltanto perché legato dall'impegno dei voti e non li considerasse più come un desiderio, un'aspirazione verso un ideale di totale dedicazione al culto e al servizio di Dio, sarebbe un ben povero religioso.

Nella dottrina canonistica antica, le conseguenze morali del *votum religionis* si sono acquisite soltanto quando si è trattato di valutare moralmente la posizione di coloro che retrocedevano dalla loro condizione di totale dedicazione al culto del Signore.

Nel valutare questa posizione morale, la primitiva dottrina canonistica, che non conosceva il concetto giuridico di professione religiosa, si preoccupava soltanto di accertare se in coloro che recedevano dalla vita religiosa c'era stato o meno il *votum religionis*, ossia il desiderio e la volontà di dedicarsi a Dio (*se Deo dicare, se Deo vovere*). In ragione di questa constatazione, le conseguenze morali erano di facile valutazione: spergiuro, tradimento,

adulterio, perché se comportano obbligo di adempienza le promesse contratte con gli uomini, a maggior ragione obbligano le promesse contratte con Dio.⁴

I criteri d'indagine per accertare la sussistenza o meno del *votum religionis* erano molto semplici: l'accettazione degli ordini sacri, l'assunzione spontanea di un abito penitenziale, l'assunzione dell'ambito monacale in monastero, il proposito espresso di verginità o di castità, il proposito espresso di entrare o di rimanere in monastero, il proposito scritto di dedicarsi totalmente al servizio di Dio.⁵

Si arriverà all'esplicitazione di un impegno formale di vita religiosa (professione religiosa) molto lentamente. In coloro che si dedicavano a Dio, l'accettazione libera e responsabile di una condizione di vita povera, obbediente e casta comportava già di per se stessa l'espressione di un desiderio (*votum*) e l'esplicitazione (manifestazione) di una volontà, capace di qualificare e di distinguere il religioso dai fedeli. In altre parole: inizialmente nella Chiesa non si faceva la professione religiosa per divenire religiosi, ma si faceva professione di vita religiosa (professione di religione), perché si era religiosi. Il verbo *profiteri* (professare) significa confessare, proclamare una realtà preconstituita. Per spiegarci con un esempio: un medico non emette la professione di medico per divenire medico, ma fa la professione di medico (proclama ed esercita le sue capacità di medico), perché è medico.

Pensare pertanto alla possibilità di una vita religiosa senza l'impegno implicito od esplicito del *votum religionis* è semplicemente assurdo.

Risalendo alle antiche concezioni di vita religiosa, non è difficile rilevare l'istituzionalizzazione della medesima attraverso il laborioso evolversi della dottrina canonistica. Si impone certamente un riesame di tante posizioni dottrinali che sembravano

⁴ *Decretum Gratiani* II, XXVII, q. 1: « Si enim inter homines solet bonae fidei contractus nulla ratione dissolvi, quanto magis ista pollicitatio, quam cum Deo pepigit, solvi sine vindicta non pterit... ».

⁵ I decretalisti descrivevano le note esterne del *votum religionis* con questi versi: « *Votum solemne demonstrant quatuor ista: — Ordo sacer, scriptum, professio praestita sponte — Et professorum vestis suscepta scienter* ».

definitive, ma non dobbiamo confondere il concetto di istituzionalizzazione, di uso corrente nel nostro tempo, con la responsabilizzazione da parte della Chiesa, che con le sue provvide istituzioni giuridiche, attraverso le varie epoche, è venuta incontro alle difficoltà dei religiosi nel loro desiderio di totale dedicazione della loro vita al culto e al servizio del Signore.

4. La vita religiosa in comune è una « esigenza ecclesiale »

È un fatto, e la teologia moderna cerca di approfondirlo sempre meglio, che la vocazione cristiana nel suo essere e nel suo divenire si riassume e si consuma nel mistero della comunione.

Gli uomini del nostro tempo cercano una risposta alle loro ansie e alle loro attese nell'approfondimento di questo mistero comunionale, che nella catechesi paolina acquisisce il senso di *disegno segreto del cuore del Padre, nascosto in lui da tutta l'eternità e svelato finalmente al mondo nella morte e risurrezione del Signore* (Rom 16,25-27; 1 Cor 2,7-16; Ef 1,3-14).

Nella morte e nella risurrezione del Signore l'umanità ha ritrovato il senso dei valori spirituali nelle loro componenti di rapporto con Dio e di rapporto con l'uomo, acciocché Dio fosse glorificato e gli uomini fossero salvati: le istanze della gloria di Dio e le esigenze della salvezza dell'uomo (indisgiungibilmente congiunte) si riassumono nel mistero rivelato della comunione (*koinonia*), che comporta per l'uomo un rapporto di vita *theandrica* con Dio.

Come Cristo ha realizzato una piena comunione con gli uomini assumendo la loro natura umana, così gli uomini devono realizzare una piena comunione con Cristo, inserendosi nella vita divina: la vita divina e la vita dell'uomo si incontrano e si fondono in Cristo vero Dio e vero Uomo, nel mistero rivelato della *koinonia*. Morti, sepolti e risuscitati con Cristo nel battesimo, gli uomini vengono chiamati a partecipare alla sua vita, in comunione con lui (fratelli di Cristo), ed in Cristo, partecipano alla comunione con il Padre (figli adottivi del Padre), nello Spirito Santo, Amore che procede dal Padre e dal Figlio e si partecipa nel mistero della *koinonia* a tutti gli uomini rigenerati da Cristo alla vita trinitaria.

Nel mistero rivelato della *koinonia* tutto il creato viene ricu-

perato culturalmente alla glorificazione attiva del Padre,⁶ nel rapporto che si stabilisce tra il creato e l'uomo, tra l'uomo e Cristo vero Dio e vero Uomo, e tra Cristo Figlio del Padre e il Padre e lo Spirito Santo.

La suprema aspirazione di Cristo verso la comunione vitale dell'amore: « E prego... affinché siano tutti uno; come tu, Padre, sei in me e io sono in te, anch'essi siano uno in noi, affinché il mondo creda che tu mi hai mandato » (*Gv* 17,20-21) viene evidenziata nella catechesi di S. Paolo con accenti di commozione profonda. La comunione che si istituisce tra Cristo e l'uomo nel rapporto vitale della grazia è tale che il cristiano partecipa anche alle singole fasi della vita di Cristo, per cui giunge a *convivere* con Cristo (*Rom* 6,8; *2 Cor* 7,2), a *consoffrire* con Cristo (*Rom* 8,17), ad essere *concrocifisso* con Cristo (*Rom* 6,6; *Gal* 2,19), a *commorire* con Cristo (*2 Cor* 7,3), ad essere *consepolto* con Cristo (*Rom* 6,4; *Col* 2,12), a *conrisuscitare* con Cristo (*Col* 2,12; *3,1*; *Ef* 2,6), ad essere *conglorificato* con Cristo (*Rom* 8,17), a *conregnare* con Cristo (*2 Tim* 2,12).

Il mistero rivelato della *koinonia* di Cristo con il Padre nello Spirito Santo e di Cristo con la sua Chiesa si compie nel mistero pasquale, implicando un rapporto di comunione vitale con tutte le membra del corpo mistico di Cristo.

È ancora la catechesi paolina che puntualizza le conseguenze della *koinonia* ecclesiale. Per S. Paolo la *koinonia* ecclesiale è compartecipazione di grazie spirituali, di gioie e di sofferenze (*Fil* 1,7; 4,14), è comunione e scambio di beni spirituali e materiali (*Fil* 4,15; *Gal* 6,6; *1 Cor* 9,11).

Gli aiuti materiali (collette) che una comunità partecipa ad un'altra, non hanno carattere meramente economico, ma sono espressione di *koinonia* spirituale che lega tra loro le comunità ed acquisiscono significato religioso di partecipazione spirituale (*1 Cor* 16,1-2; *2 Cor* 8,4).

Nella Chiesa primitiva questa coscienza comunionale era tal-

⁶ Cfr. S. BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros sentiarum* II, XVII, q. 1, art. 2, in *Opera Omnia* II, 420: « ... hinc est, quod debuit fieri rationalis creatura taliter composita, quod obsequium inferiorum creaturarum esset ei utile, et quod, mediante illa creatura, naturae inferiores quodam modo perducerentur ad beatitudinem ».

mente sentita che faceva dei primi cristiani *un cuor solo ed un'anima sola* anche nella partecipazione comunitaria dei beni materiali (*Atti* 4,32). La vocazione dell'uomo ad amare Dio con tutte le proprie possibilità ed il proprio prossimo come se stesso trovava in questa esperienza di vita comunitaria la sua espressione di pienezza: in questo modo i primi cristiani mentre verificavano la loro vocazione all'amore di Dio e del prossimo, proclamavano al mondo la loro adesione alla dottrina predicata da Cristo (*Gv* 13,35).

In questo rapporto diretto nel vincolo della fede tra fratello e fratello, in una medesima condizione di vita, accogliendo le esigenze dell'amore predicato da Cristo, la Chiesa di tutti i tempi offre al mondo la testimonianza di sé, tra le gioie e le sofferenze di questo mondo come preludio della comunione degli spiriti nella visione beatifica di Dio.

Questa esperienza di vita, che pone il fratello a fianco del proprio fratello, in comunione di grazie, di volontà, di realizzazioni e condivide povertà, fatiche, insuccessi e ansietà, non è mai venuta meno nella Chiesa. Quando l'ideale di una totale dedizione di se stessi al culto e al servizio di Dio cercava ancora una propria configurazione di vita, la vita in comune è stata praticata dalle comunità dei primi cristiani, e successivamente, dai chierici, che per la rispondenza di questo genere di vita allo spirito e alle disposizioni della Chiesa apostolica venivano qualificati *regolari* e *canonici* (*regulares, canonici*).⁷

Questa esigenza comunionale della Chiesa, che è condizione di perfezione e di testimonianza al mondo della missione salvifica di Cristo (*Gv* 17,23), si riassume nella celebrazione del sacrificio eucaristico, mistero rivelato della *koinonia* della Chiesa con Cristo, e di Cristo con il Padre nello Spirito Santo. A tutti i cre-

⁷ Cfr. *Decretum Gratiani* II, XII, q. 1 (*Clemens Papa*): « ... communis vita, omnibus est necessaria, fratres, et maxime his, qui Deo irreprehensibiliter militare cupiunt, et vitam apostolorum eorumque discipulorum imitari volunt... Istius enim consuetudinis more retento etiam apostoli eorumque discipuli, ut predictum est, una nobiscum et vobiscum communem vitam duxerunt... Unde consilium dantes vestram prudentiam hortamur, ut ab apostolicis regulis non recedatis, sed communem vitam ducentes, et scripturas sacras recte intelligentes, que bona novistis adimplere satagatis ».

denti viene distribuito un unico ed indivisibile cibo, nutrimento di un'unica esigenza vitale, vincolo di comunione e promessa di vita eterna.

Nel mistero rivelato della *koinonia* ecclesiale, la vita religiosa in comune custodisce e proclama questa ricchezza spirituale, non come un bene proprio, ma come una ricchezza di tutta la Chiesa.

In questa esperienza di vita, nutrita per mezzo degli insegnamenti del Vangelo, della sacra liturgia e soprattutto dell'Eucaristia (PC n. 15), i religiosi apprendono il linguaggio di una Pentecoste che si rinnova e nella voce che l'amore rende intelligibile a tutti, rendono testimonianza al mondo delle grandezze di Dio (*Atti 2,5-12*).

II. LA VITA RELIGIOSA IN COMUNE NELLE SUE COMPONENTI SOCIALI

Illustrata la vita religiosa comunitaria nelle sue componenti teologiche potrebbe sembrare facile coglierne le componenti di rapporto sociale, ma non è così: le troppe stratificazioni dottrinali, sempre accolte e non mai rifiutate, che attraverso i secoli si sono depositate sul concetto di « professione religiosa » non consentono un lavoro facile e sono di inciampo per un sollecito rinnovamento della vita religiosa. Il rinnovamento della vita religiosa auspicato dal Vaticano II non potrà compiersi se non su acquisizioni dottrinali sicure, nel rifiuto di facili, ma pericolose avventure di costume, in un campo che comporta tanto senso di responsabilità.

Anche sotto l'aspetto sociale, la vita religiosa comunitaria ha bisogno di riscoprire in se stessa le sue autentiche componenti sociali di ordine umano e soprannaturale, perché l'attuale crisi della vita religiosa comunitaria è essenzialmente una crisi di idee e di chiarezza.

1. Criteri fondamentali di ricerca

Non sarebbe possibile cogliere le componenti sociali della vita religiosa *in comune* senza avere dinanzi un prospetto delle esperienze che la vita religiosa *in genere* ha conosciuto attraverso

i secoli. Come aspirazione della Chiesa verso un ideale di totale dedicazione al culto e al servizio del Signore, essa ha conosciuto le più svariate esperienze prima di arrivare all'assecuzione di uno « stato » canonicamente riconosciuto nelle strutture organiche della Chiesa, e dopo questa assecuzione ha conosciuto sempre nuove forme di esplicitazione.

Questa aspirazione di totale dedicazione al culto e al servizio di Dio si è espressa nell'esperienza delle *vergini velate*, degli asceti, dei chierici di vita comune, degli eremiti, dei cenobiti e dei monaci riuniti in monastero.

Sono questi i vari atteggiamenti spirituali che la Chiesa ha assunto con la vita religiosa, nel suo desiderio di conformarsi alla vita e agli insegnamenti di colui che l'ha resa necessaria, perché Dio fosse glorificato e perché gli uomini fossero salvati. Queste tensioni spirituali, che si riassumono nel desiderio di conformare la propria vita alla vita di Cristo (*sequela Christi*), sull'invito del Maestro e sull'esempio degli Apostoli (*reclitatis omnibus...*), hanno portato la vita religiosa ad inserirsi nelle strutture organiche della Chiesa, come condizione di vita specifica, elevata alla dignità di *stato canonico* (Concilio di Calcedonia a. 451).

Alla base delle varie esperienze che la vita religiosa ha incontrato c'è sempre stato un unico desiderio (*votum*), un'unica volontà di totale dedicazione al culto e al servizio di Dio, ma mentre i chierici *regolari e canonici* tenevano vivo nella Chiesa lo spirito comunionale che faceva delle prime comunità cristiane *un cuor solo ed un'anima sola*, gli eremiti si inoltravano nella solitudine del deserto, come fuga dal mondo, secondo l'insegnamento di S. Giovanni: « Se uno ama il mondo, la carità del Padre non è in lui; poiché tutto quello che è nel mondo è concupiscenza della carne, concupiscenza degli occhi e superbia della vita, le quali cose non vengono dal Padre, ma dal mondo. E il mondo passa e la sua concupiscenza (con lui); invece chi fa la volontà di Dio dura in eterno » (1 Gv 2,15-17).

L'eremita nella sua fuga dal mondo si riprometteva di combattere la concupiscenza della carne con la castità perfetta, la concupiscenza degli occhi con la povertà volontaria e la superbia della vita con l'umiltà e il nascondimento.

Non condividiamo il parere degli studiosi che vorrebbero vede-

re in questa fuga verso il deserto influenze d'ordine filosofico (dualismo: duplice principio del bene e del male), anche se è evidente nel comportamento degli eremiti l'interpretazione letterale della dottrina evangelica, riproposta dalla catechesi di S. Giovanni.

Poiché la vita religiosa sperimenta in se stessa l'esigenza di un rapporto comunitario con altri fratelli che condividono lo stesso ideale di vita, attraverso difficili esperienze gli uomini del deserto rientreranno dalla loro solitudine per costituirsi in comunità religiose.⁸

Il primo ideale degli eremiti era di perdersi nella solitudine del deserto, ma le conseguenze disagiate di questo assoluto isolamento li hanno portati ad incontrarsi periodicamente nella loro solitudine per uno scambio di esperienze spirituali e per la gioia di rimanere insieme, anche se per breve tempo, nella preghiera e nella meditazione delle sacre Scritture.

Un secondo passo verso la vita comunitaria si ha con l'avvicinamento delle capanne degli eremiti di una determinata regione, dove vive un eremita in fama di santità, dotato di molta esperienza di cose religiose.

In questo processo di accostamento, pur avendo ancora le loro dimore separate, gli eremiti si riuniscono in un luogo comune per la preghiera e la refezione in comune: gli uomini che provengono dalla solitudine del deserto ormai non sono più eremiti, ma

⁸ CASSIANO nelle sue *Collationes* sottolinea le difficoltà della vita eremitica: « ... ut illa praetermittam, quibus attonita anima ac spiritualibus theoriis semper intenta specialius ingravatur, concursus scilicet fratrum, susceptionis quoque ac deductionis officia, mutuas visitationes, diversarumque confabulationum atque occupationum interminabilem curam; quarum etiam illo tempore quo haec videntur impedimenta cessare, tamen animum consuetudinariae inquietudinis assiduitate suspensum, exspectatio ipsa distendit. Atque ita fit ut anachoreseos illa libertas huiusmodi nexibus impedita, ad illa cordis ineffabilem alacritatem praepedito non perveniat ascensu, ac fructum eremiticae professionis amittat: qui si mihi in congregatione nunc atque in turbis sito fuerit denegatus; saltem quies animae cordisque tranquillitas ab omnibus occupationibus absoluta non deerit: quae nisi illis quoque qui in solitudine commorantur, praesto fuerit, labores quidem anachoreseos sustinebunt; fructu vero ipsius fraudabuntur, qui non nisi quieta mentis stabilitate conquiritur » (PL 49, col. 1136).

sono cenobiti che in migliori condizioni di vita formano una comunità sotto la guida di un *leader* spirituale, che chiamano *Abbas* (Padre).⁹

Finalmente le capanne dei cenobiti si fondono sotto un unico tetto e si ha il monastero: il monaco (*monos-acos*, solitario-triste), non è più l'uomo della solitudine, ma vive la sua vita di dedizione al culto e al servizio di Dio in convivenza con molti fratelli nella preghiera e nel lavoro. L'abate è il padre spirituale di tutti, ma ora è anche l'autorità legittimamente costituita che deve dirigere la comunità nel rispetto della disciplina comunitaria, che stabilisce diritti e doveri di tutti e di ciascuno.

Le porte del monastero rimangono aperte per accogliere i monaci che provengono dalla solitudine e per i nuovi aspiranti alla vita monacale. Condizione essenziale per essere accolti, oltre la ferma volontà di dedicarsi a Dio, è l'accettazione della disciplina del monastero.

Benché la Chiesa abbia sempre insistito sull'importanza della vita in comune, richiamando ripetutamente i monaci dal loro girovagare alla vita del monastero, perché *il monaco fuori del monastero è come un pesce fuor d'acqua*,¹⁰ tuttavia la vita religiosa individuale (senza comunità) si è protratta fino al Concilio di Trento (1545-1563).

Per ovviare agli inconvenienti che derivavano dalle defezioni dei religiosi *acefali* (senza superiore), la Chiesa ad un certo momento non ha più riconosciuto alla loro professione religiosa gli

⁹ CASSIANO, nell'opera citata, non omette di rilevare i vantaggi della vita comunitaria: « Postremo etiam si mihi in coenobio constituto ab illa puritate cordis fuerit aliquid imminutum, ero solius evangelici praecepti compensatione contentus, quod certum est omnibus illis eremi fructibus non posse postponi, ut scilicet de crastino nihil cogitem, et usque ad finem subiectus abbati, illum aliquatenus videar aemulari de quo dicitur: "Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem" (*Phil* 2,8), merearque illius verbi humiliter dicere, quia "non veni facere voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me, Patris" (*Iohan* 6,38) » (*PL* 49, col. 1137).

¹⁰ Cfr. *Decretum Gratiani* VIII, XVI, q. 1: « Placuit communi nostro concilio, ut nullus monachorum pro lucro terreno de monasterio exire nefandissimo ausu presumat... sit claustrum suo contentus, quia sicut piscis sine aqua, caret vita, ita sine monasterio monachus ».

effetti giuridici della professione religiosa (solenne) vera e propria (nullità del matrimonio, incapacità di qualsiasi titolo di possesso, inabilitazione del religioso ad assumersi qualsiasi impegno personale senza il consenso del suo superiore).¹¹

Si è introdotta così la distinzione tra la professione solenne e la professione semplice: distinzione che, a torto o a ragione, dura tutt'ora. Agli effetti della solennizzazione della professione religiosa si richiedeva che il religioso entrasse in una Famiglia religiosa, come garanzia che avrebbe osservato l'impegno della sua professione.¹²

Con il Concilio di Trento la Chiesa si è resa conto, *finalmente*, che la vita religiosa non è possibile senza vita comunitaria, in una Famiglia religiosa debitamente approvata.¹³

In forza dei provvedimenti tridentini la professione religiosa e l'ascrizione del religioso a una Famiglia religiosa devono coincidere e la Chiesa si rende direttamente responsabile della disciplina religiosa nelle diverse Famiglie religiose, che non sono più autonome, ma sono a disposizione della Chiesa per l'emissione e la realizzazione della professione religiosa di coloro che intendono dedicare la loro vita al culto e al servizio di Dio.

In questa nuova posizione dottrinale i religiosi vengono costi-

¹¹ Cfr. *Liber Sextus*, c. unic., III, 15: « Non igitur... praesentia declarandum duximus oraculo sanctionis, illum solum votum debere dici solemne, quantum ad post contractum matrimonium dirimendum, quod solemnitatum fuerit per susceptionem sacri ordinis, aut per professionem expressam vel tacitam, factam alicui de religionibus per sedem apostolicam approbatis ».

¹² Cfr. S. THOMAS Aquin., *Summa Theologiae* II, II, q. 88, art. 7: « Unde solemnitas voti attenditur secundum aliquid spirituale, quod ad Deum pertineat; idest secundum aliquam spiritualem *benedictionem* vel *consecrationem* (i due termini sono usati nel senso di sinonimi), quae ex institutione Apostolorum adhibetur in professione *certae regulae* ». Cfr. con maggior evidenza probativa la nota precedente.

¹³ Cfr. Concilium Tridentinum, sess. XXV, cap. XV *De Regularibus et Monialibus*, Mansi, vol. 33, col. 177: « In quacumque religione, tam viro- rum quam mulierum, professio non fiat ante decimum sextum aetatis annum expletum, nec qui minore tempore quam per annum post susceptum habitum in probatione steterit, ad professionem admittatur. Professio autem antea facta sit nulla nullamque inducat obligationem ad alicuius regulae vel ordinis observationem, aut ad alios quoscumque effectus ».

tutti in una condizione di parità giuridica e non si dovrebbe più parlare di distinzione tra professione solenne e professione semplice: un'unica professione (solenne, perpetua per sua natura, con le conseguenze giuridiche acquisite dalla dottrina canonistica).

Dopo il Concilio di Trento la vita religiosa compie altre esperienze nelle nuove Congregazioni religiose e nelle Società di vita comune senza voti.

Nelle esperienze religiose post-tridentine si avverte la tendenza a rescindere le pesanti conseguenze che la dottrina canonistica aveva acquisito sul concetto di voto e di professione religiosa. A questo scopo si ripristina il concetto di voto *semplificizzato*, con conseguenze di opposizione alla vita religiosa moralmente gravi, ma non di nullità.

Il Codice di Diritto Canonico del 1917 prescriveva un periodo di sperimentazione della vita religiosa con i voti temporanei, semplificizzati, almeno per un triennio prima di emettere la professione perpetua.

Con l'esperienza religiosa degli Istituti secolari si parla sempre più della distinzione tra voto e promessa. Il Vaticano II parla espressamente di *voti* o di *altri sacri legami*, per loro natura simili ai voti (LG n. 44).

L'istruzione *Renovationis Causam* data dalla S. Congregazione per i Religiosi e gli Istituti secolari il 6 gennaio 1969 concede la possibilità in tutte le Famiglie religiose di sostituire i voti temporanei semplificizzati con vincoli di genere diverso, come per esempio una promessa fatta all'Istituto e protrae, almeno come possibilità, il periodo di sperimentazione della vita religiosa fino a nove anni (RC nn. 34, 37).

Dinanzi a questo travaglio della legislazione ecclesiastica in preparazione alla professione perpetua, nel ricupero di autentici valori dottrinali o di nuova concezione, si ha l'impressione di chi si trova a dovere azionare un vecchio ingranaggio, che, a nostro avviso, dovrebbe essere smontato e ricostruito con criteri nuovi, eliminando i pezzi morti che lo inceppano in campo teologico e sociale.

2. Socialità dei voti religiosi

Non è difficile avvertire nelle esperienze di vita religiosa più recenti un senso di sacrosanto timore riguardo al concetto di « voto ». Si desidererebbe allontanarsene il più possibile, ma si inciampa subito nel concetto analogo di « promessa ».

In molte Famiglie religiose non si emettono i « voti », ma si assumono gli impegni della vita religiosa con le « promesse ». Questa soluzione sembra molto più sicura: non ci si compromette con le conseguenze giuridiche che la dottrina canonistica e moralistica hanno accumulato sul concetto di « voto ».

Per un valido rinnovamento della vita religiosa noi siamo convinti che si debba reinterpretare il significato originario del concetto di voto, come « desiderio » che si traduce in una volontà di agire, che si esprime in una « promessa » di fare qualcosa. Il concetto di voto è analogo al concetto di promessa e l'uno e l'altro comportano un analogo obbligo di adempimento: la promessa di un galantuomo è un obbligo. La « promessa » è una promessa e il « voto »... è una promessa.

È sulla portata di quest'obbligo che si impone un ripensamento. Nella vita religiosa il concetto di voto-promessa esprime una volontà di dedicare se stessi totalmente al culto di Dio nell'osservanza della castità, dell'obbedienza e della povertà. Esprime dunque una volontà di onorare Dio in una condizione di vita che egli non impone, ma lascia alla libera scelta dell'uomo, qualora si trovi nella disponibilità di forze spirituali per realizzarla.

L'uomo potrebbe anche illudersi nel valutare la disponibilità delle sue forze spirituali, e con lui potrebbe illudersi anche la Chiesa che accoglie la sua professione religiosa (i suoi voti). Ma anche supponendo che il religioso intenda reinserirsi nel comune impegno di tutti i battezzati di onorare Dio, certamente manca di fedeltà alla sua promessa (un peccato della cui gravità può giudicare soltanto Dio), ma non si capisce perché questo religioso debba rimanere perpetuamente inabilitato a contrarre matrimonio, ad acquisire qualsiasi titolo di possesso, a non disporre mai più della propria volontà. Si potrebbe invocare la dispensa dai voti, è vero, ma è bene ricordare che la Chiesa per tanti secoli non l'ha concessa.

Non è facile concludere che l'infedeltà ad una promessa (solenne finché si vuole) di una cosa che Dio desidera, ma non esige, rovini umanamente e spiritualmente un uomo, quando simili conseguenze non si hanno neppure riguardo all'inadempienza moralmente grave di cose che Dio esige e che l'uomo deve compiere.

Un altro discorso si imporrebbe riguardo al contenuto teologico della promessa del « voto » o della cosiddetta « promessa religiosa ».

Il voto ci si rivelerebbe meglio nel suo contenuto teologico non come *una promessa fatta a Dio di un bene possibile e migliore del suo contrario*, ma come una promessa fatta a Dio *di un culto o di un culto maggiore di un altro*.

In ragione della finalità della creazione (la gloria di Dio *ad extra*) tra Dio e l'uomo è possibile soltanto un rapporto *culturale*. Una promessa non può sussistere se chi promette non può mantenerla e se il destinatario non può accettarla. Dio non è capace di nessuna acquisizione avventizia, perché nella sua perfezione infinita detiene il possesso di tutte le cose. Non può acquisire nessun bene, perché è il Sommo Bene.

Per il fatto di essere stato chiamato all'esistenza l'uomo non acquisisce nessun dominio sopra di sé e non può dare a nessuno ciò che non gli appartiene, né può donarsi a Dio, che già lo possiede ed è destinato alla sua glorificazione.

In ordine alla gloria di Dio l'uomo è capace di compiere soltanto atti di culto e soltanto gli atti di culto possono essere oggetto delle sue promesse e del loro adempimento.

Il *voto incondizionato di religione* esprime un desiderio, una volontà di dedicare se stessi al culto e al servizio di Dio, determinato dalla riconoscenza verso Dio per la sovrabbondanza di benefici ricevuti.

Il significato più profondo che il voto possa esprimere si riassume in una totale dedicazione dell'uomo al culto e al servizio di Dio, e come tale, partecipa del significato di *sacrificio*, rendendosi comprensibile nella sua natura più intima.¹⁴

Come nel sacrificio l'offerta della vittima è ordinata alla consumazione sacrificale ed il sacrificio è ordinato al culto di Dio,

¹⁴ Cfr. B. HÄRING, *La legge di Cristo*, Brescia 1962, II, 312.

così nel voto l'offerta di sé del religioso è ordinata alla consumazione del voto e la consumazione del voto è ordinata al culto di Dio. È in questo senso che i voti religiosi, in una considerazione più profonda del loro contenuto, conferiscono al religioso una dignità ed una destinazione eminentemente culturale.

Il religioso è l'uomo di Dio come Cristo è il *Religioso* di Dio: le conseguenze del voto (promessa fatta a Dio) implicano rapporti sociali di ordine culturale direttamente con Dio.

A nostro avviso, questo concetto sarebbe riaffermato dalla costituzione dogmatica sulla Chiesa, dichiarando che il religioso con i voti o altri sacri legami, per loro natura simili ai voti, si obbliga all'osservanza dei consigli evangelici e si dona totalmente a Dio sommamente amato, così da essere con nuovo e speciale titolo destinato al servizio e all'onore di Dio... con la professione dei consigli evangelici nella Chiesa, intende liberarsi dagli impedimenti che potrebbero distoglierlo dal fervore della carità e dalla *perfezione del culto divino*, e si consacra più intimamente al *servizio di Dio* (LG n. 44).

3. Socialità della professione religiosa

Non è possibile cogliere la socialità della professione religiosa senza operare un processo di rimozione delle sovrastrutture dottrinali del passato.

Per moltissimi secoli la professione religiosa si è emessa nella Chiesa, esprimendo pubblicamente il proprio desiderio (*votum*) di dedicare se stessi al culto e al servizio di Dio. Era sufficiente per esprimere questo desiderio (volontà) l'accettazione degli ordini sacri, l'assunzione di un abito penitenziale, l'assunzione dell'abito monacale in monastero, il proposito espresso di verginità o di castità, il proposito espresso di entrare o di rimanere in monastero, il proposito scritto di dedicarsi totalmente al servizio di Dio.

Le cose si sono complicate quando, a torto o a ragione, la dottrina canonistica ha acquisito le conseguenze d'obbligo del voto: se le promesse comportano obbligo di adempimento tra gli uomini a maggior ragione obbligano con Dio. Chi recedeva dal proprio proposito di religione non poteva sfuggire alla taccia di spergiuro, traditore, adultero.

Non si è mai riusciti a sfuggire alla tentazione di ricorrere al concetto di matrimonio per indicare la totale dedicazione della vergine al culto e al servizio di Dio per cui, accanto all'idea dell'*angelismo*, abbiamo sempre avuto nella vita religiosa anche l'idea dello *sponsalismo*, con conseguenze disastrose.

Quest'idea che avrebbe dovuto avere soltanto il valore di una analogia allegorica, ha influito talmente sulla dottrina canonistica da portare su una stessa parità giuridica la professione religiosa ed il sacramento del matrimonio.¹⁵

Secondo questa concezione, nella professione religiosa il religioso avrebbe contratto un obbligo di fedeltà con Dio come i coniugi contraggono un obbligo di reciproca fedeltà fra loro. Come il

¹⁵ Cfr. *Decretum Gratiani* I, XXVII, q.1 : « Sicut bonum est castitatis premium, ita et maiori observantia et preceptione custodiendum est, ut si que viduae, quamlibet adhuc in minoribus annis positae, et immatura etate a viro relictas, se devoverint Deo, et veste laicali abiecta sub testimonio episcopi et ecclesiae in religioso habitu apparuerint, postea vero ad seculares transierint nuptias, secundum Apostolum damnationem habebunt, quia fidem castitatis, quam Deo voverunt, irritam facere visae sunt. Tales ergo personae a Christianorum communione sequestrentur, neque in convivio cum Christianis communicent. Nam si adulterii coniuges reae sunt si suis obnoxiae viris non fuerint, quanto magis viduae, quae Dei religiositatem mutaverunt, crimine adulterii notabuntur, si devotionem quam sponte, non coacte, Deo obtulerunt, libidinosa corripserunt voluptate, atque ad secundas nuptias transitum fecerint ». *Ibid.* II, XXVII, q. 1: « De virginibus autem non velatis, si devierint, a sanctae memoriae predecessore nostro Papa Innocentio taliter decretum habemus: "He vero, que necdum sacro velamine tectae, in proposito virginali semper se simulaverint permanere, licet velatae non fuerint, tamen si nupserint, aliquanto tempore his agenda penitentia est, quia sponsio earum a Domino tenebatur. Si enim inter homines solet bonae fidei contractus nulla ratione dissolvi, quanto magis ista pollicitatio, quam cum Deo pepigit; solvi sine vindicta non poterit... ». *Ibid.* X, XXVII, q. 1: « Quae Christo spiritualiter nubunt, si postea publice nupserint, non eas admittendas esse ad penitentiam, nisi hii, quibus se iunxerant, de mundo recesserint. Si enim de hominibus haec ratio custoditur, ut quaecumque vivente viro alteri nupserit, adultera habeatur, nec ei agenda penitentiae licentia conceditur, nisi unus de his fuerit defunctus, quanto magis de illa tenenda est, que ante se immortalis sponso coniunxerat, et postea ad humanas transmigravit nuptias ». *Ibidem*, XXIV, XXVII, q. 1: « Quotquot virginitatem pollicitam prevaricatae sunt professione contempta, inter bigamos, id est qui ad secundas nuptias transierunt, haberi debent ».

sacramento del matrimonio comporta una donazione vicendevole ed irrevocabile tra i coniugi, così la professione religiosa avrebbe dovuto comportare una donazione irrevocabile del religioso ad un destinatario (Dio), capace di accoglierla.¹⁶

In questa concezione matrimoniale della professione religiosa i diritti nominali che Dio avrebbe acquisito sul religioso sarebbero stati trasferiti alla Famiglia religiosa, che acquisirebbe sul religioso un diritto di possesso.

Benché la parità giuridica tra la professione religiosa (solenne) e il sacramento del matrimonio non si possa sostenere, perché il matrimonio è un sacramento ed insieme un contratto di donazione reciproca tra i coniugi, mentre la professione religiosa non è un sacramento ed esprime essenzialmente un voto (desiderio) di donarsi totalmente a Dio, non si può dire che questa dottrina *matrimoniale* della professione religiosa sia stata ancora definitivamente abbandonata. Gli effetti giuridici riconosciuti alla professione solenne di inabilitazione del religioso a contrarre matrimonio, di incapacità perpetua di possesso e di emissione di atti liberi sono legati a questa concezione.

Successivamente, innestandosi direttamente sul vecchio, il Suarez ha escogitato una nuova nozione di professione, nel tentativo di cogliere la distinzione tra la professione semplice e la professione solenne.

Per il Suarez la professione solenne è un contratto di stretta giustizia tra il religioso e la religione (*do ut des*).¹⁷

¹⁶ Cfr. S. THOMAS Aquin., *Summa Theologiae, Suppl.*, q. 53, art. 2: « Sed contra: 1. Est quod ille qui facit votum solenne, contrahit matrimonium spirituale cum Deo, quod est multo dignius quam materiale matrimonium. Sed materiale matrimonium prius contractum dirimit matrimonium post contractum. Ergo votum solenne ».

Ibid.: « Et ideo dicendum est, cum aliis quod votum solenne ex sui natura habet quod dirimat matrimonium contractum: inquantum scilicet per ipsum homo sui corporis amisit potestatem, Deo illud ad perpetuam continentiam tradens, ut ex dictis patet, et ideo non potest seipsum tradere in potestatem uxoris matrimonium contrahendo ».

¹⁷ Cfr. F. SUAREZ, S.J., *De statu religioso*, in *Opera Omnia*, tom. XVI, tr. VII, lib. II, c. 6, n. 26, Parisiis 1877: « Ex dictis omnibus concludendum est, quamvis traditio et tria vota substantialia secundum se ac formaliter diversa sint, ex illis coalescere professionem quoad substantiam

Siamo così arrivati al *prezzolamento* di un ideale di suprema aspirazione verso Dio, creando nelle comunità religiose il disagio di un dispotismo autoritario, che mortifica i diritti dell'uomo e i diritti di Dio.

Incredibile a dirsi, questa nuova concezione contrattualistica si è sposata tranquillamente con la concezione preesistente della professione-matrimonio, trovando pacifica accoglienza presso tutti i trattati sulla vita religiosa.

Secondo il nostro modesto parere, la professione religiosa è un fatto ecclesiale, prima e al di sopra di qualsiasi appartenenza ad una Famiglia religiosa. Anche se nella legislazione attuale della Chiesa la professione religiosa e l'iscrizione del religioso ad una Famiglia religiosa devono necessariamente coincidere, la professione religiosa comporta conseguenze sociali direttamente e prima di tutto con la Chiesa. È la Chiesa che accoglie la professione del religioso, anche se mediante i superiori religiosi, non è la Famiglia religiosa. Come nel battesimo il fedele si assume dinanzi alla Chiesa i doveri della vita cristiana, così nella professione religiosa il religioso si assume davanti alla Chiesa i doveri della vita religiosa: il voto di obbedienza lega il religioso prima di tutto ad una più stretta obbedienza al Sommo Pontefice e alla gerarchia ecclesiastica.

È per questo che secondo noi *la professione religiosa è essenzialmente un impegno contratto dinanzi alla Chiesa di rendere un maggior culto a Dio nell'osservanza dei consigli evangelici in una religione debitamente approvata.*

4. Socialità della vita religiosa comunitaria

Trattando della socialità della vita religiosa comunitaria non bisogna dimenticare che agli inizi della vita religiosa in comune

suam per modum unius contractus perfecti et consummati ». *Ibid.*, c. 14, n. 10: « Voti religiosi solemnitas in duobus consistit. Unum est, ut traditioni seu oblationi personae religiosae omnino absolutae et ex utraque parte irrevocabili coniunctum sit. Alterum est, ut habeat vim inhabilitandi personam ad effectus morales supra declaratos. Haec enim duo coniunctim necessaria sunt, et alterum sine altero non sufficit, ut in superioribus declaratum est, et in votis scholarium et coadiutorum Societatis (Iesu) manifestum est ».

i religiosi non si organizzavano in comunità per divenire religiosi, ma si organizzavano in comunità per meglio realizzare la loro vita di totale dedicazione al culto di Dio. Prima della comunità religiosa si hanno nella Chiesa i religiosi, come nella vita umana prima si hanno gli uomini e poi la società, che è l'unione di più individui con uno scopo in comune da conseguire.

Sotto questo profilo le prime comunità religiose ci si rivelano come società religiose vere e proprie, che uniscono insieme più individui con un ideale in comune da conseguire: la realizzazione della loro dedicazione al culto di Dio.

Nei primi tentativi di organizzazione comunitaria della vita religiosa con il movimento dei cenobiti, la figura dell'Abate ci si rivela come un padre spirituale, che ha acquisito sugli altri religiosi un'ascendenza di prestigio per la sua vita di santità e per la sua esperienza di cose religiose, ma è soltanto un padre ed un maestro di spirito, non è un superiore.

Quando la vita cenobitica prenderà coscienza di sé e si organizzerà in società vere e proprie, con un corpo legislativo che sanziona diritti e doveri di tutti e di ciascuno, all'Abate non verrà più riconosciuto soltanto il prestigio di una ascendenza sugli altri religiosi in ragione della sua vita esemplare e per la sua esperienza di cose religiose, ma gli verrà demandata una autorità sociale vera e propria: rimanendo nella posizione di padre spirituale dei suoi religiosi, gli sarà demandata anche l'autorità del superiore, che deve tutelare la disciplina del monastero, come servizio verso tutti i religiosi per realizzare il loro proposito di totale dedicazione al culto di Dio.

In questo tempo il religioso viene a far parte della comunità, giuridicamente, con un patto di bilateralità: diritti e doveri da parte della comunità, diritti e doveri da parte del religioso (monaco).

I religiosi che non si mostreranno troppo sensibili all'obbligatorietà di questo patto, andranno incontro a pene severissime, previste dall'ordinamento disciplinare della comunità.

In questo orientamento comunitario, la Chiesa, alle cui dirette dipendenze vengono a trovarsi i religiosi in forza della loro professione religiosa, non ometterà di favorire in ogni modo il processo di organizzazione comunitaria della vita religiosa. Con il

Concilio Lateranense IV (1215) la Chiesa ratifica e conferma le regole religiose preesistenti, riconoscendo ad esse la validità di guidare i religiosi nella realizzazione della loro professione religiosa.¹⁸

Mentre nel periodo precedente, a prescindere dalla professione religiosa, le relazioni sociali tra il religioso e la religione venivano regolate sulle basi di un patto bilaterale di giustizia commutativa,¹⁹ nel nuovo millennio l'organizzazione comunitaria della vita religiosa prevale sul concetto di professione religiosa come fatto ecclesiale e si qualifica in ragione della Famiglia religiosa a cui il religioso si iscrive: professione benedettina, agostiniana, francescana, ecc. Le regole e le costituzioni religiose vengono assorbite nell'impegno del voto della professione religiosa ed i precetti delle medesime acquisiscono l'obbligatorietà di altrettanti voti (*transeunt in votum*).²⁰

In ragione di queste conseguenze d'obbligo, in ogni Famiglia religiosa si soppesa attentamente la formula della professione religiosa.²¹

¹⁸ Cfr. *Concilii Lateranensis IV Constitutiones, De novis religionibus prohibitis*, Herder, 218: « Ne nimia religionum diversitas gravem in ecclesia Dei confusionem inducat, firmiter prohibemus, ne quis de caetero novam religionem inveniatur, sed quicumque voluerit ad religionem converti, unam de approbatis assumat. Similiter qui voluerit religiosam domum fundare de novo, regulam et institutionem accipiat de religionibus approbatis. Illud etiam prohibemus, ne quis in diversis monasteriis locum monachi habere praesumat, nec unus abbas pluribus monasteriis praesidere ».

¹⁹ Cfr. *Pactum S. Fructuosi*, in PL 87, coll. 1127-1130.

²⁰ Cfr. S. BONAVENTURA, *Expositio super Regulam Fratrum Minorum*, in *Opera Omnia*, Ad Claras Aquas 1898, VIII, 436: « Quaeritur de praeceptis Regulae, quae scilicet universaliter intelligenda sunt praeceptorie imponi, et in quibus possint praelati Ordinis dispensare ».

Ad hoc respondeo quod Regula ista praeceptis est plena, et, ut puto, pene omnia in ea sunt praecepta, ubi aliquid expresse additum, ut monitionis vel exhortationis vocabulum vel consimile, aliud non declarat. Praeceptorum autem istorum tria sunt genera: in quibusdam enim ponitur expresse praecipendi verbum, ut prae ceteris commendentur, et *illa sic transeunt in votum*, ut in nullo eorum Ordo valeat dispensare ».

²¹ Cfr. S. THOMAS Aquin., *Summa Theologiae* II, II, q. 186, art. 9, ad 1: « Ad primum ergo dicendum quod ille qui profitetur regulam, non vovet servare omnia quae sunt in regula: sed vovet regularem vitam, quae essentialiter consistit in tribus praedictis. Unde et in quibusdam religionibus

Nella concezione della professione religiosa come matrimonio spirituale tra il religioso e Dio, con la *donatio* che questo matrimonio avrebbe dovuto comportare del religioso alla religione, si era arrivati ad un totale vincolamento del religioso alla religione in forza dell'impegno del voto della professione religiosa.

Dopo il Concilio di Trento, con la nuova teoria del *contrattualismo*, i precetti delle regole e delle costituzioni religiose venivano assunti nel contratto bilaterale che si istituiva tra il religioso e la religione (*transeunt in contractum*).

Le varie soluzioni che sono state adottate nel valutare le relazioni sociali tra il religioso e la sua Famiglia religiosa indicano chiaramente che in questa materia non si è ancora trovata una impostazione dottrinale sicura.

Conformemente alla nostra tesi di fondo che la professione religiosa, uguale in tutte le Famiglie religiose, è un fatto ecclesiale che è prima e al di sopra di ogni organizzazione comunitaria, noi riteniamo, modestamente, che la soluzione di questo problema si debba ricercare nei provvedimenti del Concilio di Trento (professione religiosa in una Famiglia religiosa debitamente approvata).

Assumendosi la responsabilità della validità (efficienza) delle regole e delle costituzioni religiose in ordine all'emissione e alla realizzazione della professione religiosa (fatto ecclesiale di sua esclusiva competenza), la Chiesa praticamente ha assunto le regole e le costituzioni religiose nel suo ordinamento giuridico. D'ora innanzi le Famiglie religiose sono *mezzi necessari* a disposizione della Chiesa per emettere e per realizzare la professione religiosa. È ufficio della gerarchia ecclesiastica pascere il Popolo di Dio e condurlo a pascoli ubertosi, spetta ad essa di regolare sapientemente con le sue leggi la pratica dei consigli evangelici (LG n. 45).

In questa nuova impostazione del problema, le regole e le

cautius aliqui profitentur, non quidem regulam, sed vivere secundum regulam: idest, tendere ad hoc quod aliquis mores suos informet secundum regulam sicut secundum quoddam exemplar. Et hoc tollitur per contemptum.

In quibusdam autem religionibus, adhuc cautius profitentur obedientiam secundum regulam; ita ut quod professioni non contrariatur nisi id quod est contra praeceptum regulae. Transgressio vero vel omissio aliorum obligat ad peccatum veniale ».

costituzioni religiose acquisiscono il potere di guida che la Chiesa acquista sul religioso quando le promette obbedienza con il voto della sua professione religiosa. Il religioso pratica il suo voto di obbedienza alla Chiesa sottomettendosi alla sua regola o alle sue costituzioni: i comandi dei superiori sono soltanto un fatto interpretativo delle regole e delle costituzioni religiose.

Non si può escludere che le regole e le costituzioni religiose non possano obbligare anche sotto pena di peccato grave, quando il superiore, gravemente responsabile delle sue decisioni, le interpreti in tal senso in nome della Chiesa.

Non pensiamo affatto che sia possibile una vita religiosa comunitaria senza un responsabile davanti alla Chiesa della retta osservanza delle regole e delle costituzioni religiose, però una comunità veramente matura, consapevole di questo dovere di fedeltà alle proprie leggi, nella soluzione collegiale dei propri problemi, non troverebbe nessuna difficoltà a scoprire nella posizione del superiore la presenza di un *leader* di animazione spirituale, piuttosto che un esercizio di poteri.

Gli orientamenti del Vaticano II per il rinnovamento della vita religiosa sembrano muoversi in questo senso. Per il rinnovamento della vita religiosa il decreto *Perfectae Caritatis* richiama tutti i religiosi ad un vivo senso di responsabilità sollecitandoli a riconsiderare le intenzioni dei loro fondatori, a farne proprio lo spirito e ad implorare i doni di grazia e di illuminazione dello Spirito Santo che operarono in essi (PC n. 2).

Il *motu proprio Ecclesiae Sanctae*, prescrivendo un capitolo generale speciale in ogni Famiglia religiosa per l'aggiornamento delle regole e delle costituzioni religiose, vuole che questo capitolo sia preceduto da un'ampia e libera consultazione di tutti i religiosi (ES II, I, n. 4).

Nella promozione della personalità dell'uomo, voluta dal Vaticano II, le comunità religiose sono chiamate a partecipare direttamente alle responsabilità del proprio ordinamento, sotto la guida della Chiesa e nella fedeltà alla loro totale dedicazione al culto e al servizio del Signore.

Anche se il Vaticano II non si è pronunciato espressamente sulle componenti sociali della vita religiosa comunitaria, per cui ci sono ancora d'inciampo le vecchie concezioni di professione

religiosa concepita come matrimonio spirituale tra il religioso e Dio (con le conseguenze che le sono proprie) e di professione religiosa concepita come contratto bilaterale di giustizia commutativa tra il religioso e la religione (con le conseguenze che le sono proprie), noi pensiamo che i rapporti tra il religioso e la sua Famiglia religiosa si possano riassumere in questo senso: sono rapporti sociali di base (le comunità religiose sono *società libere*) e sono rapporti di sottomissione alla Chiesa nell'osservanza delle regole e delle costituzioni religiose, in forza del voto di obbedienza della professione.

Il superiore nella sua comunità è prima di tutto un padre spirituale (*Abbas*) che gode stima e rispetto da parte dei suoi sudditi per la sua vita esemplare e per la sua esperienza di cose religiose. A lui la comunità ha demandato un potere sociale a tutela della disciplina comunitaria, che la Chiesa conferma e, a sua volta, domanda a lui la responsabilità della retta osservanza della regola o delle costituzioni religiose come adempimento del voto di obbedienza della professione religiosa: egli pertanto è padre, capo e guida ecclesiale.

I religiosi tra loro sono in un rapporto sociale di fratelli nell'amore e nell'ideale che li riunisce insieme e sono *soci* in un rapporto comunitario che si propone di realizzare un comune desiderio di totale dedicazione al culto e al servizio di Dio, nella consapevolezza di appartenere intimamente alla loro Famiglia religiosa, come la loro Famiglia religiosa appartiene intimamente ad essi: sono rapporti socio-familiari.

A prescindere dalla precisazione di questi concetti giuridici, a noi piace pensare alla vita religiosa comunitaria come ad una *concelebrazione* che raccoglie i religiosi intorno all'altare della loro totale dedicazione al culto e al servizio del Signore come espressione di pienezza del sacerdozio battesimale, nella liturgia della loro regola o delle loro costituzioni, sotto la guida ecclesiale dei loro capi e padri spirituali.

III. LA VITA IN COMUNE NELLE SUE ISTANZE DI BASE

La vita religiosa comunitaria presuppone in coloro che intendono abbracciarla una solida formazione cristiana ed un rapporto sociale maturo di equilibrio e di responsabilità personale. Come tale, la vita religiosa comunitaria è prima di tutto un punto di arrivo, a cui approda il desiderio di una totale dedicazione di se stessi al culto e al servizio del Signore, germinato nella fedeltà agli impegni del battesimo.

La vita religiosa non crea la personalità del religioso, ma la plasma e la irrobustisce: come la personalità spirituale del cristiano presuppone una base di onestà sul piano semplicemente umano, così la personalità spirituale del religioso presuppone una base di vita veramente cristiana.

Un discorso analogo si impone riguardo alle esigenze sociali della vita religiosa in comune, che presuppone un linguaggio di maturità acquisito nell'esperienza diretta della vita comune di tutti gli uomini.

1. Criteri fondamentali di ricerca

Già con i primi tentativi di vita religiosa comunitariamente organizzata, le Famiglie religiose si sono preoccupate di salvaguardare la loro pace e la loro armonia comunitaria, nel rispetto dei singoli religiosi, nella fatica condivisa e nell'emulazione reciproca di realizzare il loro ideale di totale dedicazione al culto e al servizio del Signore.

Inoltre, da quando le Famiglie religiose si sono qualificate in ragione di un servizio specifico di salvezza, demandato loro dalla Chiesa, la vita religiosa comunitaria ha dovuto riorganizzarsi in ordine alle esigenze di questo servizio, assumendo fisionomie specifiche di qualificazione tipologica.

2. Esigenza di selezione comunitaria

Quando la vita religiosa si creava con l'esplicitazione di un desiderio (*votum*) di totale dedicazione di se stessi al culto e al servizio del Signore, uomini spiritualmente maturi si assumevano

questo impegno nella Chiesa e cercavano di realizzarlo come meglio potevano, affidandosi alle loro possibilità personali.

Nelle prime esperienze di vita religiosa comunitaria si avverte immediatamente la necessità di indagare sulle intenzioni e sulla buona volontà di coloro che bussano alle porte del monastero. Prima di essere accolti devono dar prova della loro retta intenzione, rimanendo per parecchi giorni alle porte del monastero, svillaneggiati di proposito dai monaci.²²

S. Benedetto introduce per primo un periodo di prova dentro le mura del monastero prima che il novizio venga accolto definitivamente nella comunità monasteriale. Questo provvedimento verrà accolto da tutte le altre Famiglie religiose, ma fino al Concilio di Trento (1545-1563) il noviziato ha essenzialmente lo scopo di provare non l'idoneità del novizio in ordine all'emissione della professione religiosa, ma l'idoneità del novizio in ordine alla sua ascrizione in una determinata Famiglia religiosa: la professione religiosa, infatti, si poteva ancora emettere non solo con l'entrare in monastero, ma con il *semplice proposito espresso di entrare in monastero*.

Con il Concilio di Trento il noviziato acquisisce una nuova fisionomia giuridica: è richiesto (un anno) per l'emissione della professione religiosa (*ad validitatem*) e deve comprovare prima di tutto l'idoneità del novizio in ordine alle esigenze della professione religiosa, in nome della Chiesa; conseguentemente deve provare l'idoneità del novizio in ordine alla realizzazione della professione religiosa in una famiglia religiosa specifica: finito l'anno di noviziato si imponeva una decisione: o emettere la professione religiosa (solenne) o rientrare nel secolo.

²² Cfr. CASSIANUS, *De institutis coenobiorum collationes*, in PL 49, col. 151: « Igitur ambiens quis intra coenobii recipi disciplinam, non ante prorsus admittitur, quam diebus decem vel eo amplius pro foribus escubans iudicium perseverantiae ac desiderii sui pariterque humilitatis ac patientiae demonstraverit; cumque omnium praetereuntium fratrum genibus provolutus, et ab universis de industria refutatus atque despectus tamquam qui non religionis, sed necessitatis obtentu monasterium optet intrare, iniuriis quoque et exprobationibus multis affectus experimentum dederit constantiae suae, qualisque futuris sit in tentationibus, opprobriorum tolerantia declaraverit ».

Il Codice di Diritto canonico ha rielaborato ancora questa materia e ha imposto un anno di noviziato *valido* per la validità della professione religiosa e ha prescritto un congruo periodo di professione temporanea (almeno tre anni), prima di emettere la professione perpetua.

L'istruzione *Renovationis Causam* del 6 gennaio 1969, pur conservando l'anno canonico di noviziato, consente un periodo di prova prima della professione perpetua che non deve essere inferiore ai tre anni e non deve superare i nove (RC n. 37). Nel periodo di prova che segue il noviziato ai novizi è consentito di non emettere più i voti temporanei (se così ha deciso il capitolo generale), ma di sostituirli con altre forme d'impegno che intendono legare il novizio alla propria famiglia religiosa (RC n. 36).

Come è facile rilevare, nell'impostazione giuridica del periodo di prova prima di essere ammessi definitivamente alla professione perpetua, si è avuta una evoluzione che ha rovesciato le posizioni di partenza: prima del Concilio di Trento l'ascrizione del religioso alla Famiglia religiosa presupponeva la professione religiosa e il periodo di prova: con il Concilio di Trento la professione religiosa e l'ascrizione del religioso alla Famiglia religiosa sono coincise e l'una e l'altra si sono avute dopo un anno di noviziato; nell'istruzione *Renovationis Causam* l'ascrizione del religioso alla Famiglia religiosa può precedere i vincoli della professione religiosa: ossia, praticamente, prima ci si obbliga al *modo* di realizzare la professione religiosa e poi ci si obbliga agli *impegni* della professione religiosa.

Noi ci augureremmo che nell'attuale revisione del Codice di Diritto canonico ci si svincolasse dalla concezione tridentina, quando si pensava che un anno di noviziato fosse sufficiente per comprovare le attitudini di un ragazzo di quindici anni alla vita religiosa. A nostro avviso si imporrebbe di portare l'età del noviziato ad un minimo di diciotto anni per avere nel candidato alla vita religiosa una sufficiente base di formazione cristiana, acquisita nel superamento di se stesso in un rapporto sociale di maturità psicologica e affettiva.

Agli effetti delle esperienze e della conoscenza che il noviziato deve giustamente comportare secondo l'istruzione *Renovationis Causam*, il periodo di un anno non è assolutamente suffi-

ciente e comporta una casistica d'inciampo che ne sminuisce l'efficacia. Con l'ingresso in noviziato a diciotto anni, questo periodo di sperimentazione dovrebbe protrarsi almeno per tre anni. Ci augureremmo inoltre che nell'attuale revisione del Codice di Diritto canonico si ritornasse ad un ripensamento sul concetto di voto (desiderio, promessa, volontà), come era concepito quando la vita religiosa ha tentato le sue prime esperienze. Nel ripristino di questo concetto, spogliato di tutte le sovrastrutture d'ordine dottrinale, si dovrebbe ridare al fatto di entrare in noviziato quella serietà e quella responsabilità d'impegno dinanzi a Dio e dinanzi alla Chiesa, che equivale ad una professione religiosa implicita vera e propria.

Pur conservando la distinzione tra professione temporanea (semplice) e professione perpetua (solenne), la professione temporanea dovrebbe coincidere con l'ingresso nel triennio del noviziato, comportando nello stesso tempo l'iscrizione, anche se temporanea, del religioso alla Famiglia religiosa. L'ingresso in noviziato è un fatto religioso-sociale che nella Chiesa ha sempre avuto il significato di un addio al mondo, per dedicarsi totalmente al culto e al servizio di Dio.

I tentativi di sostituire i voti con altri vincoli o altri sacri legami, creano soltanto della confusione. Il significato del *votum religionis*, spogliato di tutte le sue conseguenze insostenibili di adulterio e di dissacrazione, non si può esprimere con nessuna altra sostituzione.

3. Esigenze del servizio ecclesiale nella vita in comune

La vita religiosa, come totale dedizione al culto e al servizio di Dio, è di per se stessa un'espressione di tensione spirituale della vitalità della Chiesa ed assolve a compiti essenzialmente ecclesiali.

Nel mistero rivelato della *koinonia* ecclesiale, la vita religiosa profonde nella Chiesa tesori di grazie spirituali, acquisiti nel sacrificio e nella preghiera ed offre a tutti i fedeli la testimonianza escatologica ed apologetica dei valori preminenti dello spirito.

Sostanzialmente, questo è il servizio ecclesiale che la vita religiosa offre alla Chiesa, anche se attraverso i secoli le varie Famiglie religiose assumeranno altre mansioni di servizio speci-

fico (fine specifico), onde la Chiesa abbia ogni giorno meglio da presentare Cristo ai fedeli e agli infedeli, o mentre egli contempla sul monte, o annunzia il Regno di Dio alle turbe, o risana i malati e i feriti e converte a miglior vita i peccatori, o benedice i fanciulli e fa del bene a tutti, e sempre obbedisce alla volontà del Padre che lo ha mandato (LG n. 45).

Circostanze storiche d'ordine spirituale e sociale hanno evidenziato la necessità di questo servizio ecclesiale specifico, sotto l'impulso dello Spirito Santo, che secondo le necessità dei tempi, susciterà sempre nuovi Istituti religiosi nella sua Chiesa, per contrapporre a nuove malattie, nuovi rimedi; all'insorgere di nuovi nemici, nuove forze, alle quali, secondo la particolare grazia della loro vocazione, suggerirà particolari prerogative, propri emblemi e mezzi necessari per conseguire il proprio fine.²³

Gli Ordini Mendicanti (Domenicani e Francescani) sono le prime Famiglie religiose nate per rispondere ad esigenze particolari della Chiesa. Nel loro impegno di vivere in conformità alla vita degli Apostoli, la loro vocazione appare contrassegnata da un dono (carisma) tipicamente kerigmatico, di annuncio e di testimonianza della « Parola » che salva (ministero della predicazione).

Tuttavia, nelle Famiglie religiose la concezione di professione religiosa come matrimonio spirituale tra il religioso e Dio (con le relative conseguenze) e la concezione di professione religiosa come contratto bilaterale tra il religioso e la religione (con le relative conseguenze), hanno portato ad una qualificazione della professione religiosa in ragione della regola professata (professione benedettina, domenicana, francescana, ecc.) con una propria scuola di spiritualità (benedettina, domenicana, francescana, ecc.) e non hanno consentito una qualificazione in ragione di un servizio ecclesiale specifico, ma queste Famiglie religiose si sono qualificate piuttosto come uno « stile » di vita spirituale.

La qualificazione in ragione di un servizio ecclesiale specifico

²³ Cfr. GREGORIO XIII, cost. *Ascendente Domino*, 25 maggio 1584 (Bull. Rom.-Taur., VIII, 461).

si è riproposta con l'avvento delle Congregazioni religiose moderne, che si sono inserite in una attività di competenza specifica.

Gli attuali sforzi di rinnovamento della vita religiosa sono caratterizzati dall'impegno di ritornare all'idea primigenia dei fondatori delle varie Famiglie religiose, come carisma e servizio di qualificazione specifica.

Le Famiglie religiose tentano di uscire dal *genericismo* delle loro attività di servizio: ci si rende sempre più conto della necessità di un servizio ecclesiale di competenza qualificata.

Questa presa di coscienza porta le Famiglie religiose ad un confronto più diretto tra loro e ad una collaborazione concordata di più stretti rapporti.

Forse si arriverà alla confederazione delle Famiglie religiose che si qualificano in ragione dello stesso servizio specifico. La stessa denominazione delle Famiglie religiose sarebbe più appropriata se si riferisse al loro genere di servizio specifico (missionari, predicatori, ospedalieri, educatori, ecc.) piuttosto che al nome del loro fondatore. Forse in avvenire si parlerà sempre meno di spiritualità di « scuola » e si parlerà sempre più di spiritualità di « servizio ».

Molti elementi di questo « avvenire » della vita religiosa sono già stati accolti e comportano un'incidenza profonda sulle componenti teologali e sociali della vita religiosa in comune.

È giusto che l'aspirante alla vita religiosa non debba trovare difficoltà o incertezza nell'orientarsi verso la Famiglia religiosa che meglio possa soddisfare alle sue inclinazioni e alle sue attitudini di futuro servizio nella Chiesa. Al novizio è già consentito di sperimentare durante il suo noviziato quale sarà il suo avvenire nella vita religiosa, impegnato in un servizio specifico, che dovrà assolvere per tutta la sua vita (RC n. 13, II).

Pur consapevoli che l'obbedienza fa miracoli, ci si rende sempre più conto che non è lecito a nessuno tentare Dio: troppe crisi di religiosi si sono maturate in un clima di sfiducia verso se stessi, passando nel campo dell'apostolato da una esperienza fallimentare ad un'altra.

La vita religiosa in comune, come una *équipe* di lavoro qualificato, ha bisogno di supporre in ogni religioso le istanze che pone il loro servizio specifico, nella convergenza di inclinazioni e di

attitudini verso una attività specifica, capace di creare tra i religiosi un nuovo vincolo di accostamento, di comprensione reciproca e di stretta collaborazione per il bene della Chiesa.

Soltanto nella giusta valutazione delle esigenze di servizio demandato alla propria Famiglia religiosa si avranno religiosi spiritualmente e culturalmente meglio preparati, evitando un sovraccarico disastroso di lavoro per alcuni religiosi, mentre l'attività di altri è pressoché insignificante.

Nella vita religiosa in comune l'arricchimento umano e spirituale del singolo passa attraverso la compartecipazione comunitaria delle preoccupazioni, delle fatiche e delle esperienze di tutti, ma per un dialogo comunitario costruttivo è necessario che i religiosi abbiano saputo inserirsi nel rapporto interpersonale della loro comunità, che, mentre li aiuta a realizzare se stessi, appaga le inclinazioni naturali dell'uomo ad un incontro a due nella convivenza del matrimonio. Nel sacrificio del proprio celibato è necessario che si apra al religioso l'orizzonte di una paternità universale, segno escatologico della paternità di Dio, oltre il vincolo della carne e del sangue, manifestando l'avvento del suo regno come realtà comunione che palpita con il Cuore di Cristo nel mistero rivelato della *koinonia tra Dio e gli uomini e tra gli uomini e gli uomini*.