

# VITA RELIGIOSA E VALORI TERRESTRI

VI. Truhlar, s.j.

## I. IL FATTORE « MONDO » NELLA VITA RELIGIOSA

1. La storia della vita spirituale della Chiesa registra come il senso delle parole « mondo », « terra », « valori terrestri », sia stato al centro dell'interesse della vita religiosa. Tuttavia non come una sua determinante *positiva*, incentrata nell'idea « Dio solo », ma come una determinazione *negativa*, espressa nella formula « non il mondo, ma Dio solo ». Ciò è comprovato dalla forte accentuazione che le forme storiche della vita religiosa hanno dato alla « fuga del mondo ». Lo dimostra anche la struttura fondamentale dei tre consigli evangelici, i quali esprimono e realizzano un peculiare modo della « fuga del mondo » anche presso gli Istituti religiosi di vita attiva, che pur hanno integrato il servizio al mondo e conservato un certo contatto col mondo. Lo attesta, infine, l'odierno orientamento speculativo che fa dello stato religioso come l'espressione tipica della carità trascendentale, di quella carità cioè che è indirizzata direttamente verso Dio e non anche verso gli uomini e il mondo a cui essi appartengono.

2. Finché il mondo appariva al religioso esclusivamente come avversario di Cristo, finché non gli era sufficientemente chiaro l'obbligo cristiano di trasformare il mondo, finché il religioso non percepiva quale stimolo poteva ricevere la sua formazione umana, cristiana e religiosa dal proprio impegno nel rinnovamento del mondo, il principio « non il mondo » non rappresentava per lui un motivo di inquietudine. Ma quanto più la considerazione del mondo tende ad approfondirsi, a circostanziarsi e ad equilibrarsi nella prospettiva cristiana, tanto più questo principio viene messo in discussione. Oggi le difficoltà che crea sono notevoli.

3. La mentalità cristiana contemporanea non ricerca solo i testi della S. Scrittura che presentano il mondo come avversario di Cristo, per esempio: « Non amate il mondo, né le cose del mondo. Se uno ama il mondo, non è in lui la carità del Padre » (1 Gv 2,15). Il Concilio Vaticano II tiene anche conto del brano della S. Scrittura in cui si parla del Padre che ama il mondo (Gv 3,16),<sup>1</sup> di quel Padre verso il quale la vita religiosa, ispirandosi al principio « Dio solo », voleva essere fundamentalmente indirizzata. Una domanda perciò sembra affiorare sempre più chiara alla coscienza del religioso. La vita consacrata, nel Padre e col Padre, non deve forse abbracciare nel suo amore il mondo in una maniera concreta come concreto è stato ed è l'amore del Padre celeste per il mondo?

Richiamandosi alla lettera ai Colossesi (3,14) e a quella ai Romani (13,10), il Concilio afferma inoltre che l'amore dei nostri simili, i quali fanno parte del mondo, è il vincolo della perfezione e il compimento della legge,<sup>2</sup> quindi l'amore del prossimo non è un qualcosa che deve esistere soltanto nella preghiera e nei sacrifici, ma deve pure realizzarsi nelle svariatissime forme dell'azione storico-sociale dell'uomo. La vita religiosa non deve dunque entrare in qualche modo in quest'azione concreta? Sulla falsariga del Vangelo di S. Giovanni (13,13), il Concilio prende anche atto che l'amore reciproco, e pertanto l'amore degli altri che appartengono al mondo, è il segno del vero discepolo di Cristo, ma considera questo amore nella sua forma concreta e visibile di un efficace ed immediato servizio del prossimo.<sup>3</sup> La vita consacrata, si chiedono i religiosi, deve costituire il segno concreto ed immediato del discepolo di Cristo soltanto in alcune forme già esistenti del servizio sociale o deve esserlo per tutto l'arco della sua esistenza e, per quanto possibile, in tutte le forme dell'impegno sociale-storico del mondo? Il Concilio ricorda a questo proposito sulla scia di S. Giovanni: « Chi non ama il fratello che vede, come

<sup>1</sup> Cfr. LG n. 31.

<sup>2</sup> Cfr. LG n. 42a.

<sup>3</sup> Cfr. GS n. 32d.

può amare Dio che non vede? » (1 Gv 4,20).<sup>4</sup> Il realismo conciliare considera qui l'amore del fratello come incontro concreto con il prossimo e come aiuto ad esso nelle concrete necessità della vita. Dopo che lo Spirito Santo ha concesso alla Chiesa di approfondire meglio lo stretto vincolo che intercorre tra la vita della carità verso Dio e quella del servizio concreto del prossimo, potrà la vita religiosa trovare, alimentare e sviluppare un autentico amore di Dio senza entrare essa stessa nel concreto amore degli uomini? Qual è dunque il reale servizio al prossimo inteso dal Concilio alla luce dell'odierna teologia?

## II. L'OBBLIGO CRISTIANO DELL'AGIRE STORICO-SOCIALE

1. « Il Verbo di Dio per mezzo del quale tutto è stato creato, fattosi carne lui stesso, è venuto ad abitare sulla terra degli uomini (cfr. Gv 1,3 e 14), entrò nella storia del mondo come l'Uomo perfetto, assumendo questa e ricapitolandola in sé (cfr. Ef 1,10) ». Cristo, entrando nel mondo, non si svincola dal Padre; egli si indirizza verso il mondo, ma resta nello stesso tempo unito al Padre. Ed è questo appunto l'indirizzo e il collegamento che la vita religiosa vuole rappresentare. Si noti tuttavia che il primo gesto del Dio-uomo nella storia della salvezza è costituito dal suo inserirsi nel mondo e nell'unirsi ad esso. E questo inserimento è in Cristo così fondamentale ed essenziale, che non ci può essere vita veramente cristiana, cioè veramente partecipe della vita del Cristo, che non abbia anch'essa, in un modo o in un altro, questo tratto distintivo: pur restando in unione col Padre, occorre contemporaneamente andare verso gli uomini, mettersi a contatto con la terra, inserirsi e persistere in maniera attiva nella storia del mondo. Un tale contenuto vitale non deve mancare a chiunque voglia essere cristiano, neppure al religioso, per quanto contemplativo possa essere l'ordine a cui appartiene. Vale a dire, non può mancare nemmeno a coloro che sono inseriti in una comunità,

<sup>4</sup> Cfr. *Omelia* di Paolo VI alla conclusione del quarto periodo conciliare, in *AAS* 58 (1966) 56.

la cui funzione rappresentativa è così concepita: « Rendere visibile il legame della Chiesa non con il mondo, ma con il Padre celeste ». Ciò non significa che gli ordini contemplativi non abbiano più nella Chiesa alcuna possibilità di vita. Anzi la Chiesa ne avrà sempre bisogno, poiché, come realtà visibile-invisibile, dovrà pure in qualche modo esprimere e rappresentare visibilmente anche la sua interiore contemplazione.

Non v'è dubbio, tuttavia, che anche gli ordini contemplativi devono rivedere i presupposti che hanno portato alle forme storiche ed attuali della loro vita religiosa. Si dovrà costatare, per esempio, in quale misura tali forme non siano il risultato di una imprecisa ed unilaterale esegesi della pericope « Maria e Marta » (come se da questa pericope evangelica Maria risultasse più perfetta *sotto ogni punto di vista*, o non fosse *nell'insieme*, almeno nella interpretazione di S. Efrem e di altri, più perfetta Marta). Si dovrà pure rivedere in quale misura le loro forme attuali non siano il risultato di una imprecisa ed unilaterale valutazione dell'azione: valutazione che non tenga abbastanza conto di tutto l'elemento contemplativo, insito in larga misura in ogni azione cristiana.<sup>5</sup> Per una tale revisione occorrerebbe chiarire se nella loro vita gli ordini contemplativi non possano realizzare una determinata forma di concreto impegno storico-sociale, e se l'elemento contemplativo *all'interno di questo impegno* non rappresenti meglio per il mondo d'oggi la contemplazione interiore della Chiesa che è difatti « contemplativa *in actione* ».

2. Si pensi alla carità, forza fondamentale ed essenziale di tutta la vita sia di Cristo sia del cristiano. Essa si svolge necessariamente al Padre (e ciò appunto cerca di significare la vita religiosa), ma abbraccia pure e necessariamente — con il Padre che ama il mondo (*Gv* 3,16) e nella partecipazione alla sua carità — il mondo e tutte le realtà terrene: « L'uomo può e deve amare anche le cose che Dio ha creato » (*GS* n. 37d). E poiché l'orientamento verso il mondo fa parte dell'essenza stessa della carità,

<sup>5</sup> Cfr. K. VL. TRUHLAR, *Carità in azione*, in *Santità e vita nel mondo*, ed. Paoline, Milano 1968, 213-239.

si comprende come tale orientamento sia anche « la legge fondamentale della umana perfezione, e perciò della trasformazione del mondo » (GS n. 38d) ed è pure, potremmo aggiungere, la legge fondamentale della umana perfezione del religioso e della sua trasformazione del mondo.

3. Tuttavia, siccome l'autentica carità verso il Padre è necessariamente unita con la carità verso il mondo, analogamente l'autentica carità verso il mondo include necessariamente la carità verso il Padre, poiché si tratta di una forza che altro non è che una partecipazione della *carità* per il mondo *nel Cristo*, nel quale ogni movimento interiore verso il mondo conteneva e contiene insieme e sempre una inclinazione dell'amore verso il Padre. Del resto, il punto di partenza della carità verso il prossimo è il centro stesso della persona umana, contrassegnata dalla consapevolezza della presenza dinamica di Cristo e del Padre: presenza che, comunque percepita, si esprime anche in ogni carità autentica verso il prossimo. Se poi questa percezione non è esplicita, ma soltanto implicita, non per questo è meno reale, quando accompagna la carità verso il prossimo. Ne risulta che dove c'è un'autentica carità verso il prossimo ed una azione promanante da tale carità, non esiste mai un puro « orizzontalismo » o una esclusiva direzione del cristiano verso il mondo, senza che ci sia anche un qualche « orientamento verticale » verso il Padre: un autentico « orizzontalismo » è sempre anche « verticalismo ».

In altre parole, una carità autentica verso il prossimo non si può considerare avulsa dal rapporto con Dio e da una tangibile rappresentazione di questo rapporto. Infatti se l'orientamento verso Dio esiste, non può non manifestarsi in modo visibile.

Queste riflessioni ci possono suggerire la domanda se la vita religiosa, che intende significare la direzione verticale della carità, non la debba rappresentare anche attraverso l'azione e se, per il mondo contemporaneo, tale rappresentazione non sia più efficace di quella che si esprime attraverso l'atteggiamento contemplativo e la fuga dal mondo.

4. In merito alla carità verso il prossimo dobbiamo ancora una volta sottolineare che essa nella persona di Cristo non era e non è una vaga e indeterminata velleità; è una forza che si realizzava e si

realizza ancora in una concreta azione storica, nell'evento della riconciliazione del mondo col Padre. La partecipazione a questa carità deve trascinare il cristiano dentro di quest'evento, nell'intimo di Gesù Cristo della cui presenza nel mondo egli è consapevole, nell'intimo del suo amore verso gli uomini, amore operante nella storia, amore donato precisamente per la realizzazione di una tale azione storico-sociale.

Un amore per gli uomini che si tenesse lontano dal mondo non sarebbe quello comunicato da Cristo agli uomini per renderli partecipi della sua viva esistenza e della sua azione concreta. In una tale concezione, come potremo dunque salvare certe forme dell'« amore del prossimo », in alcuni Istituti religiosi? È veramente possibile restringere la partecipazione del dinamismo della carità del Signore nei limiti di una « preghiera » e di un « sacrificio » per il prossimo, come tuttora spesso si suppone?

5. Per un amore così non avrebbero valore neppure le Beatitudini del discorso della montagna. Esse infatti sono state rivolte all'uomo che sia compreso della *basileia* e che in un modo o in un altro l'accoglia: sia che l'uomo spera nel Regno di Dio, sia che ne abbia diritto e ne partecipi. Nelle Beatitudini, il povero per eccellenza è Gesù, il « mite ed umile di cuore » è la sua stessa vita che egli comunica come forma di vita permanente a tutti coloro che egli chiama e che vogliono seguirlo. Dovunque vi sia un'adesione personale e senza riserve a Gesù che è venuto, che è presente e rivolge la sua parola; dovunque vi sia una partecipazione alla vita personale di questo Gesù ed una viva comunione con lui, vi sono necessariamente anche le caratteristiche della vita di Cristo con tutto ciò che in essa è da chiamarsi beato. Il nucleo vero e proprio delle Beatitudini della *basileia* è la beatitudine che Cristo stesso prova e comunica anche agli uomini nella sua autocomunicazione all'interno della sua partecipazione alla sua vita. « Come sono abbondanti in noi le sofferenze di Cristo, così pure è abbondante la nostra consolazione per mezzo di Cristo » (2 Cor 1,5), allo stesso modo, sono discese fino a noi la beatitudine e la gioia di Cristo risorto.

6. I religiosi devono, tuttavia, riflettere anche su quest'altro fatto: Cristo, quasi in un'intima connaturalità, si fa incontro in

tutta la sua consistenza positiva e costruttiva ai cristiani che, partecipi della sua carità e consapevoli della sua presenza, entrano concretamente nel mondo. Poiché Cristo è Principio, Fondamento e Fine dell'universo, ogni essere creato è causato per suo mezzo; tutto si fonda in lui; tutto è anche creato verso di lui; a lui è rivolto; tende, cioè, al suo fine che è Cristo. In tal modo sin dal principio tutto è già determinato da Cristo, da lui improntato. Tutto ciò quindi che è in sé ordinato in tensioni e strutture proprie, tutto ciò che è fedele alla propria legge, tutto ciò che è positivo ed eleva l'esistenza umana è implicitamente rivolto a Cristo e perciò come preso dall'aspettativa di essere riferito a lui anche esplicitamente e venire incontro all'operare dei cristiani nel mondo, all'instaurare e al perfezionare l'ordine temporale, nella comunione vitale, esistenziale e consapevole con Cristo.

Può veramente la vita religiosa, se costituita da cristiani che cercano sinceramente Cristo e la sua immagine nel mondo, rinunciare o quasi a un così bel compito?

7. L'insostituibile e fondamentale rapporto con Cristo si realizza attraverso una approfondita ricerca del bene comune. Il titolo del numero 30 della costituzione pastorale dice: « Occorre superare l'etica individualistica ». La prassi post-conciliare vuole che l'uomo non badi soltanto a se stesso, ma assieme a sé egli badi anche alla società; essa esige che l'uomo veda se stesso come organicamente inserito nella società. La ricerca del bene personale deve essere organicamente inserita nella ricerca del bene comune. Per questa ragione, la ricerca della « propria perfezione » — si rifletta qui sul termine « stato di perfezione » per vita religiosa! — che fosse avulsa dalla cura della società porterebbe necessariamente a pericolose deviazioni. Ogni genere di guida spirituale, non esclusi i superiori religiosi e i maestri dei novizi, non dovrebbe mai perdere di vista il carattere sociale della vita spirituale, illustrato dal Concilio. Particolarmente nelle sacre missioni al popolo e negli esercizi spirituali il motto, « Salva la tua anima » non dovrebbe mai essere dissociato dall'altro, « Salva gli altri, salva l'umanità ».<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Cfr. GS nn. 30, 32, 60; PC n. 2d.

8. L'etica individualistica restringe la vita negli angusti limiti dell'individuo, mentre la cura degli altri la allarga. Ecco perché il Concilio insiste tanto sulla cura che ognuno dovrebbe avere del bene comune. In questo modo, infatti, l'uomo è chiamato ad aprirsi sempre più verso l'altro ed una tale direzione di vita è particolarmente chiara nelle ripetute affermazioni del Concilio, secondo le quali il bene comune va conquistando oggi posizioni sempre più avanzate verso il bene di tutta la famiglia umana. Conseguentemente, anche la ricerca di detto bene acquista oggi delle proporzioni sempre maggiori, per non dire universali. L'uomo non deve soltanto e in qualche modo uscire dal suo isolamento individualistico, egli non deve soltanto « uscire al di fuori di sé e superarsi », ma in questo superarsi, egli deve allargare ed estendere sempre più le proprie aspirazioni e tensioni. Questa sua apertura verso gli altri deve estendersi sempre di più a tutto il mondo, a tutto quel mondo al quale l'uomo è sempre più strettamente legato con i mezzi di comunicazione sociale e verso il quale egli è sempre più orientato.<sup>7</sup>

Si realizza veramente questo allargamento nella vita religiosa?

È possibile che esso si realizzi entro determinate strutture e mentalità dei religiosi?

9. I mezzi di comunicazione sociale non avvicinano all'uomo soltanto i punti lontani del mondo, ma gli fanno scoprire più profondamente anche l'intimo di questo mondo, le sue aspirazioni, le sue tensioni e le sue strutture; i successi e gli insuccessi; la nobiltà d'animo, la gioia, la felicità esistente nel mondo; ma anche la sua malvagità, la paura, la sofferenza, la miseria. Secondo l'etica cristiana, già prima della tecnicizzazione del mondo, ognuno è stato, in astratto, il prossimo dell'altro. Ma, in realtà, la cerchia degli uomini con i quali l'uomo è stato concretamente e in maniera definitiva in contatto, è stata molto limitata. Poche erano le persone che l'uomo frequentava, poche quelle alle quali egli prestava la sua attenzione o che egli poteva conoscere più a fondo. Perciò egli realizzava il precetto dell'etica cristiana di mettersi al

<sup>7</sup> GS n. 26.

servizio del prossimo, con un numero relativamente piccolo alla stessa o alla vicina classe sociale. Oggi, secondo il Concilio, « urge l'obbligo che diventiamo generosamente prossimi di qualsiasi uomo », che non conosciamo il male soltanto in una maniera astratta, ma lo conosciamo in tutta la sua ampiezza e che ci stia a cuore tutta la multiforme azione che si oppone alle singole specie del male: all'assassinio, all'aborto, al suicidio, alle condizioni inumane di vita, alle carcerazioni arbitrarie, alle deportazioni, alla schiavitù, alla prostituzione, al mercato delle donne e dei giovani, allo scandaloso sfruttamento dei lavoratori.<sup>8</sup>

A causa della tecnicizzazione del mondo l'uomo è diventato, in maniera nuova, il « prossimo » del suo prossimo. Ogni tentativo di isolamento interiore, anche nella vita religiosa, sarebbe, dopo il Concilio, ancora più immorale di prima. Tutte le forme dell'umana esistenza devono recare l'impronta di questa vicinanza del prossimo ed esprimere in un certo modo il fatto che ognuno è il prossimo.

Può la vita religiosa esimersi da questo nobile compito?

Non rappresenterebbe ciò un notevole oscuramento del carattere « cristiano » di essa?

10. In particolare, il cristiano deve promuovere lo sviluppo economico. Di fronte all'aumento della popolazione mondiale e per rispondere alle sue esigenze ed aspirazioni, afferma il Concilio, è legittima la tendenza all'aumento della produzione di beni sia nell'agricoltura che nell'industria e all'aumento delle prestazioni. « Perciò sono da favorire il progresso tecnico, lo spirito di innovazione, la creazione di nuove imprese e il loro ampliamento, l'adattamento nei metodi della attività produttiva dello sforzo sostenuto da tutti quelli che partecipano alla produzione, in una parola, tutto ciò che possa contribuire a questo sviluppo » (GS n. 64). A questo riguardo, è chiaro che non tutti i cristiani, e similmente, non tutti i religiosi, possono contribuire nella stessa misura; ma è altrettanto chiaro che la vita religiosa ha il preciso dovere di dare uno sguardo anche a questo settore e di impegnarsi per esso.

<sup>8</sup> Cfr. GS n. 27.

11. Questa conclusione è valida anche per la realizzazione del numero 62 della costituzione pastorale in cui si prescrive che « i fedeli vivano in strettissima unione con gli uomini del loro tempo » — e si aggiunge immediatamente — « si sforzino di penetrare perfettamente il loro modo di pensare e di sentire, di cui la cultura è espressione ». Non è sufficiente conoscere « la morale e il pensiero cristiano ». È necessario inserire in questa conoscenza — e in maniera vitale — « la conoscenza delle nuove dottrine e più recenti scoperte ». « La pratica della fede e l'onestà non devono essere avulse dalla sempre più profonda conoscenza della scienza e della tecnica. I cattolici devono imparare ad affrontare tutte le cose e interpretarle con senso integralmente cristiano ». E tutti hanno il dovere di parteciparvi (GS n. 62). Quando i cattolici saranno inseriti nella nuova cultura, quando tutti, pastori e fedeli, saranno in essa radicati, allora soltanto « la predicazione evangelica » si renderà « più trasparente alla intelligenza umana » e apparirà « come connaturata con le loro condizioni » (GS n. 62e). E non si tratta soltanto di diritto, ma anche di dovere, del dovere cioè della vita culturale per la quale si deve fare tutto il possibile affinché ciascuno ne prenda coscienza (GS n. 62b). Un impedimento a questa onesta presa di coscienza può essere rappresentato da una possibile falsa concezione dell'escatologismo cristiano che ha un ruolo tutto speciale e proprio nella vita religiosa, per cui in essa più facilmente che altrove può succedere sia interpretato in maniera unilaterale, cioè come se la cura per la vita futura dovesse assorbire la cura per questa vita. Il Concilio però insegna espressamente che « i cristiani, in cammino verso la città celeste, devono ricercare e gustare le cose di lassù », ma che questo « non diminuisce, anzi aumenta l'importanza del loro dovere di collaborare con tutti gli uomini per la costruzione di un mondo più umano » (GS n. 57a).

Per quali ragioni dunque potrebbe la vita religiosa esimersi da « questa ancor più importante collaborazione con tutti gli uomini »?

12. L'odierno rapido progresso delle scienze e della tecnica può, è vero, creare molti pericoli. Tutto ciò che di negativo tuttavia può scaturire da esse non scaturisce da esse *necessaria-*

*mente* e non deve « indurci nella tentazione di non riconoscere i suoi valori positivi. Fra questi si annoverano: lo studio delle scienze e la rigorosa fedeltà al vero nella indagine scientifica, la necessità di collaborare con gli altri nei gruppi tecnici specializzati, il senso della solidarietà internazionale, la coscienza sempre più viva della responsabilità degli esperti nell'aiutare e proteggere gli uomini, la volontà di rendere sempre più felici le condizioni di vita per tutti, specialmente per coloro che soffrono per la privazione della responsabilità personale o per la povertà culturale. Tutto questo può, in qualche modo, essere una preparazione a ricevere l'annuncio del Vangelo; preparazione che può essere informata dalla divina carità di colui che è venuto a salvare il mondo » (GS n. 57f).

Se la vita religiosa restasse al margine di tutto questo così positivo impegno, non sarebbe esposta, per ciò stesso, a perdere la veracità e l'efficacia della sua testimonianza?

13. Per ciò che riguarda l'arte, la Chiesa ha ammesso, secondo l'indole e le condizioni dei popoli e le esigenze dei vari riti, le forme artistiche di ogni epoca (SC n. 123). Anche oggi la Chiesa riconosce così « le nuove tendenze artistiche adatte ai nostri tempi, secondo l'indole delle diverse nazioni e regioni » (GS n. 62d). Si apre a questo proposito, anche per i religiosi, un vasto campo di necessarie ricerche di quelle forme che meglio esprimano il nostro tempo e meglio si adattino al vivo senso contemporaneo.

14. Circa il campo dell'educazione cristiana, nella famiglia, nella scuola e altrove, il Concilio « esorta i figli della Chiesa a lavorare generosamente in tutto il campo educativo, al fine specialmente di una rapida estensione dei grandi benefici dell'educazione e dell'istruzione a tutti, in tutta quanta la terra » (GE n. 1c).

15. Ed eccoci ad un altro settore della vita del mondo nel quale il cattolico deve inserirsi: la vita politica. La politica non è quel qualcosa di sporco nel quale il cattolico — ed anche il religioso — non dovrebbe immischiarsi; non è neppure un qualcosa per cui egli possa rimanere neutrale o disimpegnato. La politica è volta alla creazione dell'ordine e alla formazione dello Stato; perciò l'azione politica è di fatto la promozione di una parte del

bene comune. E poiché tutti devono aver cura del bene comune, tutti devono quindi prendere parte attiva anche alla politica.<sup>9</sup>

16. Tutto nel cristiano e nel religioso deve essere adattato e adeguato al suo inserirsi nel mondo. In tal modo anche l'abito religioso sia « rispondente alle esigenze della salute e adatto sia ai tempi e ai luoghi, sia alle necessità del ministero » (PC n. 17). Ciò significa che anche i religiosi devono tener conto del corpo, della condizione fisiologica, della salute, perciò dei valori terreni; è implicito che anche per i religiosi il corpo debba essere qualcosa di positivo che abbia la precedenza sul vestito, per cui non è giusto che il corpo con le sue esigenze di salute debba essere subordinato all'abito, ma viceversa; si afferma inoltre che i religiosi devono tener conto del mondo storico in cui vivono. In esso non devono vedere soltanto la malvagità, ma anche i segni dei tempi, nei quali si esprime lo Spirito Santo e i mutamenti ai quali è soggetto anche l'abito religioso. Se, infine, si afferma che l'abito dei religiosi deve essere adatto alle necessità del ministero, ciò significa che essi devono prendere il loro lavoro sul serio, cioè che non devono sottovalutarlo nel confronto con le esigenze della preghiera, della penitenza, del silenzio, ecc., in altre parole, che il loro lavoro sia veramente « buono », da esperti, e non « buono » soltanto nella « buona intenzione ».

17. A conclusione di questo paragrafo desideriamo ancora una volta sottolineare: tutto questo impegno storico-sociale è un impegno concreto nell'immediato contatto con il mondo. Soltanto un simile impegno è partecipazione dell'impegno storico-sociale di Cristo.

### **III. LA POTENZA FORMATRICE DELL'AZIONE STORICO-SOCIALE**

1. L'uomo, ed anche il religioso, possono conquistare la « maturità propria dell'umana persona », soltanto se inseriti nell'azione storico-sociale.

<sup>9</sup> Cfr. GS nn. 73 e 75.

La costituzione pastorale afferma: « Dall'indole sociale dell'uomo appare evidente come il perfezionamento della persona umana e lo sviluppo della stessa società siano tra loro interdipendenti » (GS n. 25a).

Se è vero che la società, nel suo sviluppo, dipende dalla crescita della persona, è vero anche il contrario: anche la persona dipende, nella sua crescita, dallo sviluppo sociale, dal contatto vitale con questo sviluppo, dal lavoro per esso.

« L'uomo, infatti, quando lavora, non soltanto modifica le cose e la società, ma perfeziona anche se stesso; ... egli è portato ad uscire da sé e a superarsi » (GS n. 35a).

Soltanto se aperto alle forze educatrici del lavoro sociale-storico, l'uomo, e così anche il religioso, diventa maturo. In ciò egli non ha una libera scelta, poiché si tratta di una esigenza educativa inderogabile ed insostituibile. La persona umana « di sua natura, ha sommamente bisogno di socialità. Poiché la vita sociale non è qualcosa di esterno all'uomo, l'uomo cresce in tutte le sue doti e può rispondere alla sua vocazione attraverso i rapporti con gli altri, i mutui doveri, il colloquio con i fratelli » (GS n. 25a). È possibile applicare alla vita sociale di una comunità religiosa, tutta chiusa in se stessa, termini come « rapporti con gli altri », « mutui doveri » e « colloquio con i fratelli »?

2. Nel contesto della vita sociale è particolarmente ricordata l'educazione al senso della responsabile libertà. La libertà « acquisita forza quando l'uomo accetta le inevitabili difficoltà della vita sociale, assume le molteplici esigenze dell'umana convivenza e si impegna al servizio della comunità umana » (GS n. 31d).

Può tutto ciò realizzarsi all'interno di certe strutture della vita religiosa?

3. Bisogna, inoltre ed in primo luogo, tener conto del fatto che la vita cristiana, in quanto vita della grazia, non è un qualcosa che sia stato aggiunto alla vita naturale, in modo che le due vite, quella naturale cioè e quella soprannaturale, rimanessero isolate e corressero separate, ognuna per conto proprio. La vita soprannaturale è « incarnata », innestata sulla vita naturale, congiunta con l'attività dell'anima e, per mezzo di questa, collegata anche

con il corpo. È perciò chiaro che essa non possa svilupparsi retamente se questa vita naturale è in se stessa fragile, infida, incontrollata. Come potrà, per esempio, il cristiano vivere attivamente e giungere perfino a accrescere la carità soprannaturale verso il prossimo, se non possiede le naturali virtù sociali? La carità soprannaturale, infatti, non è un vuoto ed inefficace sentimento che non si realizza mai, bensì un concreto mettersi al servizio degli altri. E come è possibile che una persona piena di egoismo, di durezza nei confronti degli altri, impaziente, intollerante e sleale possa mettersi al servizio degli altri? Perciò l'aspirazione alla maturità cristiana e soprannaturale, cioè al libero espandersi della vita della grazia, deve porsi e svilupparsi al di dentro della tensione verso la maturità naturale « umana », o, come dice il Concilio, « la maturità propria dell'umana persona » (GE n. 2).

La maturità soprannaturale, in cui tutta l'attività dello spirito promana dal centro personale, contrassegnato dalla dinamica e conscia presenza di Cristo e del Padre, è una *superforma* che plasma la maturità « naturale », in cui tutta l'attività spirituale procede dal centro personale, contraddistinto dalla dinamica e consapevole presenza dell'Assoluto. La maturità soprannaturale può realizzarsi unicamente nell'ambito della maturità naturale « umana ». E poiché la maturità « umana » può essere raggiunta soltanto attraverso un inserimento nella concreta azione storico-sociale, ne consegue che pure la maturità soprannaturale, compresa quella della vita religiosa, potrà acquisirsi soltanto attraverso un tale inserimento.

4. Ed, infine, occorre precisare che la capacità formatrice, di cui parla il Concilio, riguarda unicamente l'azione sociale; quindi, una « preghiera » ed un « sacrificio » per gli altri, pur avendo un indubbio e peculiare effetto formativo, non bastano tuttavia da soli a portare alla maturità umana e cristiana.

#### IV. I LIMITI DELL'AGIRE STORICO-SOCIALE E DELLA POSSIBILITÀ DELLO SVILUPPO DELLA PERSONA ATTRAVERSO QUESTO AGIRE NELLA VITA RELIGIOSA

1. La struttura fondamentale della vita religiosa è quella determinata dall'impegno necessario per una realizzazione dei tre voti di povertà, di castità e di obbedienza, e tutto questo nella vita comune. Una tale struttura comporta naturalmente certi limiti nella possibilità dell'azione storico-sociale e dello sviluppo personale, umano e personale, attraverso questa azione.

2. Diciamo anzitutto che i voti di obbedienza e di povertà rappresentano certamente una limitazione per una libera disposizione rispettivamente di se stesso e dei beni terreni per un impegno storico-sociale. Tale limitazione sussisterà anche quando la vita religiosa, considerata in generale, avrà integrato più ampiamente e in determinate e adeguate forme questo impegno.

Ai religiosi è inoltre precluso quel perfezionamento, al quale la maggior parte dei cristiani è chiamata da Cristo, quel perfezionamento cioè che può essere ottenuto nella vita coniugale e familiare. Il matrimonio include uno spazio di perfezionamento già per il fatto che il retto amore coniugale e la cura della famiglia cristiana altro non sono che un aspetto particolare di quel servizio al prossimo, nel quale S. Paolo concentra tutto il cristianesimo (cfr. *Rom* 13,8-10; *Gal* 5,13-14), e che è, nello stesso tempo, la via per eccellenza verso la maturità cristiana (cfr. *1 Cor* 12,31). L'Apostolo afferma pure che l'amore coniugale, vissuto cristianamente, è l'immagine e la partecipazione dell'amore che Cristo ha per la Chiesa (cfr. *Ef* 5,22-23; *2 Cor* 11,2), e come partecipazione dell'amore di Cristo, non distoglie da Cristo e non divide il cuore del cristiano.<sup>10</sup>

Anche il Concilio concepisce il matrimonio come comunità di vita tra due persone che nell'unione matrimoniale e per mezzo di essa sviluppano tutto il loro potenziale personale: « Proprio

<sup>10</sup> Cfr. K. VL. TRUHLAR, *Rasserenanti orizzonti conciliari*, Università Gregoriana, Roma 1969, 203-208.

perché atto eminentemente umano, essendo diretto da persona a persona con un sentimento che nasce dalla volontà, quell'amore (dei coniugi) abbraccia il bene di tutta la persona, ed ha perciò la possibilità di arricchire di particolare dignità i sentimenti dell'animo e le loro manifestazioni fisiche e di nobilitarli come elementi e segni speciali dell'amicizia coniugale. Il Signore si è degnato di sanare ed elevare questo amore con uno speciale dono di grazia e carità. Un tale amore, unendo assieme valori umani e divini, conduce gli sposi al libero e mutuo dono di se stessi, provato da sentimenti e gesti di tenerezza, e pervade tutta quanta la vita dei coniugi; anzi diventa più perfetto e cresce proprio mediante il loro generoso esercizio » (GS n. 49a-b).

Il perfezionamento personale nel matrimonio, secondo il Concilio (GS nn. 48 e 50), non è più un *finis posthabitus procreationi prolis*, non è più un *finis secundarius* nei confronti della procreazione della prole. Per questo perfezionamento vien dato ai coniugi uno speciale carisma. La costituzione dogmatica sulla Chiesa dichiara: « I coniugi cristiani, in virtù del sacramento del matrimonio, col quale significano e partecipano il mistero di unità e di fecondo amore che intercorre fra Cristo e la Chiesa, si aiutano a vicenda per raggiungere la santità nella vita coniugale e nell'accettazione ed educazione della prole, ed hanno così, nel loro stato di vita e nella loro funzione, il proprio dono in mezzo al Popolo di Dio (1 Cor 7,7) » (LG n. 11b). In nota, il documento riporta il testo citato, cioè, 1 Cor 7,7: « Ma ciascuno riceve da Dio il suo dono particolare (*idion charisma*), chi in un modo, chi in un altro ». Il termine « dono » non va quindi preso come « dono » in senso largo, ma nel senso del termine greco-biblico di *charisma* che la nota del documento conciliare aggiunge espressamente al termine latino *donum*. Naturalmente il Concilio non vuole dirimere le discussioni esegetiche sul termine *charisma*, ma sta il fatto che *lo stesso Concilio lo applica qui alla castità coniugale*. Nella nota, infatti, cita ancora il seguente passo di S. Agostino: « Non soltanto la continenza è dono di Dio, ma anche la castità coniugale ».<sup>11</sup>

<sup>11</sup> S. AGOSTINO, *De dono perseverantiae*, 14,37 (in PL 45,1015s).

Qui dunque « dono » significa « carisma », perché il Concilio cita S. Agostino appunto per chiarire il testo *1 Cor 7,7*, dove « dono » sta per « carisma ». Nel matrimonio, la solenne promessa di fedeltà all'altro coniuge e di adempimento degli altri doveri, imposti ai coniugi dalla vita coniugale e familiare cristiana, è in definitiva una promessa fatta a Dio stesso, è una consacrazione di sé a Dio, a colui davanti al quale i coniugi fanno la promessa e, infine, a colui che tale promessa riceve. Il testo del rito del matrimonio esprime con molta chiarezza che la Chiesa intende questo rito come *promessa fatta davanti a Dio*. E allora, bisogna applicare opportunamente anche agli sposi il seguente testo della costituzione dogmatica *Lumen Gentium* sui religiosi: « La stessa 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. 45c*).

Per ultimo, i coniugi, attraverso questo loro perfezionamento, annunciano la grazia presente e la vita futura. I laici veramente cristiani, dice la costituzione dogmatica, annunciano il Vangelo di Cristo con la testimonianza della vita e delle parole. « In questo ufficio appare di grande valore... la vita matrimoniale e familiare. Ivi si ha l'esercizio e un'eccellente scuola di apostolato dei laici, dove la religione cristiana permea tutto il tenore di vita e ogni giorno più lo trasforma ». La famiglia cristiana proclama anche agli altri « ad alta voce e le virtù presenti del Regno di Dio e la speranza della vita beata. Così con il suo esempio e con la sua testimonianza accusa il mondo di peccato e illumina quelli che cercano la verità » (*LG n. 35c*). Tutta questa maturazione e tutto questo arricchimento, possibili nella vita coniugale e familiare, sono assolutamente preclusi ai religiosi.

3. È vero tuttavia che la sola conoscenza delle possibilità di maturazione di questi settori e dei loro valori rappresenta nella vita dei religiosi un elemento positivo (elemento di cui i religiosi sono spesso privi). Innanzitutto, una tal conoscenza è anche un elemento equilibratore nella cosmovisione del religioso e della religiosa. Essa li affranca da prospettive unilaterali, ristrette, trion-

falistiche e ingiuste della vita religiosa. Tuttavia, da sé sola questa conoscenza non è né una *reale utilizzazione* di queste possibilità né un *uso reale* di questi valori.

4. È chiaro, in secondo luogo, che la rinuncia alla maturazione in questi indirizzi comporta una diminuzione non soltanto circa la maturità cristiana ma anche circa la maturazione necessaria ad una matura vita religiosa.

Uscire da se stesso, saper donarsi, saper intensamente vivere per il bene dell'altro, saper intensamente rinunciare alle proprie comodità per il bene dell'altro — tutto ciò, acquisito, per esempio, in un costante impegno nella vita coniugale — intensifica la potenza e la limpidezza del più intimo centro personale: potenza e limpidezza che possono essere espressi dal centro personale anche in altri indirizzi di vita. Ora, questa maturazione, il cui frutto supremo — la forza pura e disinteressata del nucleo personale — servirebbe in maniera eccellente anche nella vita religiosa, non può essere acquistato dal religioso o dalla religiosa i quali, perciò, devono, esistenzialmente e per altre vie, scoprire un corrispondente sviluppo verso un potente, limpido, maturo possesso e dono di se stessi nel centro personale.

5. Si potrebbe obiettare che la vita religiosa come vita dei « consigli », anzi dei consigli « evangelici », vissuti con voto, acquisti un valore speciale e compensi per ciò stesso i limiti finora indicati. Innanzitutto, bisogna costatare che la vita religiosa non è l'unico spazio nel quale i cristiani cercano una vita secondo i consigli. Il « consiglio » si riferisce ad un'opera migliore che va al di là del precetto generale, rivolto essenzialmente come obbligo a tutti. I consigli così compresi non riguardano soltanto quelle forme della vita cristiana che sono il contenuto dei tre voti della vita religiosa, ma interessano e si realizzano in diversi modi in ogni vita cristiana ed in tutti i suoi campi, poiché in tutti questi campi Dio attrae a sé i singoli cristiani, con la guida interiore dello Spirito Santo, rinnovando loro l'invito a realizzare tanti atti ed atteggiamenti che sono al di sopra o al di fuori della legge generale, proposta alla generalità dei fedeli.

Dio non ci guida soltanto per mezzo di una intimazione generale della sua volontà che obbliga tutti, ma guida anche i singoli

per mezzo di vocazioni particolari che hanno valore, come tali, soltanto per i chiamati; per esempio, l'invito « Se vuoi essere perfetto... » (Mt 19,21) aveva valore individualmente per il giovane ricco al quale Cristo si era rivolto; e per quel giovane, la via della perfezione fu certamente quella. La luce direttrice nella sfera dei consigli è la carità. A questo proposito così si esprime S. Francesco di Sales: « E Dio non vuole che ognuno osservi tutti i consigli, ma solo quelli che sono convenienti secondo la diversità delle persone, delle circostanze, delle forze come richiede la carità; questa, infatti, quale regina di tutte le virtù, di tutti i comandamenti, di tutti i consigli, insomma, di tutte le leggi e di tutte le azioni cristiane, assegna a ognuno posto, tempo e valore... Orbene, quando avviene che la carità porti gli uni alla povertà e altri ne ritragga, spinga gli uni al matrimonio e altri alla continenza, chiuda gli uni nel chiostro e altri ne faccia uscire, non ha bisogno di render conto a nessuno, poiché ha pieni poteri nella legge cristiana, come sta scritto: "La carità può tutto". Essa ha il sommo della prudenza, come è detto: "La carità non fa niente indarno..." ». Perciò, da lei bisogna attendere gli ordini per la pratica dei consigli ».<sup>12</sup>

E questo vale anche per gli altri indirizzi dei consigli. Nel loro ambito i tre consigli della vita religiosa sono soltanto tre indirizzi, tre specie di consigli nel senso stretto della parola, tre specie in nessun modo affatto diverse dagli altri consigli, ma internamente unite con essi.

6. Non possono quindi essere considerati come consigli *evangelici* nel senso stretto della parola, poiché il Vangelo non parla mai della povertà dei religiosi (soggetta al voto), della castità dei religiosi (soggetta al voto con la peculiare funzione ecclesiale), dell'obbedienza dei religiosi (soggetta al voto e al superiore...). Cautamente perciò il Concilio parla dei consigli « *quae evangelica appellari consueverunt* » (LG n. 39).<sup>13</sup>

<sup>12</sup> S. FRANCESCO DI SALES, *Il Teotimo*, I, VII, c. 6, S.E.I., Torino 1947, vol. II, 125-129.

<sup>13</sup> Per lo stato della teologia dei consigli, cfr. K. VL. TRUHLAR, *Laici e consigli*, in *Laici e vita cristiana perfetta*, ed. Paoline, Milano 1967, 219-263.

7. Nei tentativi fatti per racchiudere la totalità della vita cristiana nell'ambito dei consigli di povertà, castità e obbedienza si desidererebbe talvolta una molto maggiore chiarezza; si vorrebbe cioè sapere fino a che punto e in che senso la vita cristiana intera possa essere così racchiusa. Non basta per questo la semplice citazione di 1 Gv 2,16 nella versione della Volgata (« *si quis diligit mundum, non est caritas Patris in eo: quoniam omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est et concupiscentia oculorum et superbia vitae: quae non est ex Patre, sed ex mundo est* »). L'applicazione di questa citazione ai tre voti non è sufficiente. Il testo di S. Giovanni non deve essere infatti considerato come un'espressione sistematica della totalità delle cattive tendenze del cristiano, ma piuttosto come una triplice illustrazione della cattiva tendenza, che non abbraccia tutto. Nella teologia biblica è inoltre pacifico che la « concupiscenza della carne » non può assolutamente essere riferita al consiglio della verginità, né la « concupiscenza degli occhi » al consiglio della povertà, né la « superbia della vita » al consiglio dell'obbedienza.<sup>14</sup>

8. Infine, circa l'aumento del valore della vita religiosa a causa del voto, è necessario osservare quanto segue. Come nella consacrazione *battesimale* la componente indispensabile del valore reale della consacrazione stessa è una susseguente e costante attuazione personale del contenuto della medesima (cioè il cristiano non deve essere consacrato a Dio soltanto staticamente e « ontologicamente », ma deve vivere, in maniera dinamica, personale e consapevole la sua consacrazione), così riguardo anche al valore reale della consacrazione *religiosa*, la componente indispensabile è una costante, personale, e consapevole attuazione del contenuto della consacrazione stessa. Come abbiamo visto, del suo contenuto fa parte tuttavia anche una sincera e concreta partecipazione all'impegno storico-sociale dell'umanità. Poiché questa partecipazione nella vita religiosa ha sempre i suoi limiti, per conse-

<sup>14</sup> Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, Friburgo 1953, 112-114; A. CHARUE, *Te alazoneia tou biou. La présomption des richesses*, in *Rech. de science relig.* 28 (1938) 479-481.

guenza, detti limiti esistono anche nei frutti di tale impegno. Il voto dunque non cancella questi limiti. La solita, comune considerazione del valore del voto tra i religiosi, dovrebbe essere, del resto, teologicamente e profondamente riveduta. In tale revisione bisognerebbe specialmente tener conto dello spostamento in atto nella teologia della grazia, che segna un passaggio da una visione piuttosto statica della grazia a quella di un incontro dinamico-personale tra Dio e l'uomo.

## V. IL PERFEZIONAMENTO DI SÉ E DEL MONDO ATTRAVERSO LA RINUNCIA

1. Che cosa in un non-religioso, nei settori preclusi a un religioso, conduce in definitiva ad un perfezionamento di se stesso e a una efficace formazione del mondo? È la sua carità crocifissa o la sua carità-rinuncia.

Un non-religioso, che vuole sviluppare un'intensa azione storico-sociale con le forze non vincolate da voti, deve con queste forze uscire da se stesso, superare se stesso, impegnarsi per il bene degli altri, per il bene comune; allo stesso modo nella carità verso il prossimo deve rinunciare a se stesso e, con questa sua carità crocifissa, deve lavorare in tutti i settori che gli sono imposti dall'odierna azione storico-sociale. Soltanto così egli perfezionerà autenticamente se stesso. Soltanto così la sua azione sociale-storica sarà efficace e costruttiva.

2. Ciò vale anche per la libertà, non vincolata da alcun voto, di disporre dei beni terreni. Questa libera disposizione dei beni terreni sarà per un non-religioso una maturazione umana e cristiana soltanto nel caso in cui sarà anche una concretizzazione della carità-rinuncia, del *bene velle aliis* e perciò del *mori sibimetipsi*, guardando gli stessi beni non con l'animo del proprietario ma con quello dell'amministratore che deve lasciarli continuamente disponibili anche per gli altri, per il bene comune,<sup>15</sup> nel dinamismo

<sup>15</sup> Cfr. GS nn. 69 e 71.

« estatico » di una genuina carità, che lo stacca dal proprio egoismo.

3. Infine, anche nel matrimonio, la costruzione dell'ordine temporale e l'autoperfezionamento si realizzano soltanto quando l'impegno dei coniugi nella vita coniugale e familiare è tutto guidato dalla carità che non cerca egoisticamente la propria comodità, ma, nella rinuncia, il bene degli altri, del *partner*, dei figli e dell'umanità. Senza questa rinuncia che, in qualche maniera, deve penetrare tutto lo spazio della vita coniugale e familiare, non può assolutamente esistere una carità coniugale e familiare. Lo può soltanto come carità crocifissa.

4. Questa carità-rinuncia è realizzata dal religioso con l'astenersi dalla libera disposizione di se stesso e dei beni terreni e con l'astenersi dalla vita coniugale e familiare. Questo astenersi, tuttavia, non deve essere una semplice omissione, ma un astenersi attraverso una vera carità crocifissa: deve essere una rinuncia, portata dalla grazia verso la libertà nel disporre di se stesso e dei beni terreni, libertà conosciuta nell'intero suo valore, amata e apprezzata; una tale rinuncia cioè deve essere consapevole, deve conoscere, apprezzare ed amare adeguatamente il valore della vita coniugale e familiare. Una rinuncia *propter Regnum coelorum* a dei valori non adeguatamente conosciuti, non apprezzati e non amati sarebbe un atto di contenuto equivoco e torbido.

5. Sarebbe sbagliato e ingiusto affermare che una carità-rinuncia nell'impegno di un non-religioso sia, sì, un ideale, ma un ideale assai raramente realizzato nella vita pratica. Sarebbe sbagliato pensare che la carità debba sì informare l'intero contenuto dell'impegno secolare e della vita coniugale e familiare, ma che una tale informazione attraverso la carità sia nella pratica piuttosto molto rara. Riflettiamo: nel cristiano, trasformato interiormente dalla grazia santificante, ogni azione, in sé ordinata, deriva da una volontà fondamentale, segnata, come da forma, dalla carità soprannaturale. Questa forma segna l'azione del cristiano, la muove e la dirige. Ora, perché possa far ciò, è necessario che sia in atto, attuata: senza di che non potrebbe muovere e dirigere *realmente*, effettivamente. Tuttavia, non è attuata esplicitamente,

poiché si tratta di un'azione fatta da un cristiano senza che egli pensasse esplicitamente a Dio e senza che avesse posto espliciti atti d'amore di Dio. La carità si attua implicitamente. Ciò non di meno essa passa realmente all'atto. La carità è realmente al centro dell'attività cristiana, vi è dinamicamente presente nella sua tendenza all'abnegazione, al dono di sé che mira a rendere felice la persona amata. E questo intervento della carità, lungi dal disturbare l'azione, non fa che animarla. In questa prospettiva, anche il matrimonio e non soltanto la verginità, ha qualcosa di assoluto;<sup>16</sup> anche i coniugi hanno il loro intimo raccoglimento nel Signore; anche il matrimonio avvera la parola della lettera ai Galati: « Non c'è dunque più... né uomo né donna, perché tutti siete un solo uomo in Cristo Gesù » (3,28). Così, il matrimonio non è soltanto una continuazione della primitiva opera della creazione; esso è, come la verginità, ma in modo proprio, novità della creazione, immagine del Nuovo Testamento; e tutto ciò con la venuta di Cristo Gesù che ha voluto fare del matrimonio cristiano non soltanto il segno, ma anche la partecipazione del suo amore per la Chiesa. Rimane tuttavia sempre vero che la rinuncia, necessaria per una tale informazione della vita attraverso la carità, è una *rinuncia*, cioè qualcosa che richiede sforzo e impegno e, per ciò stesso, qualcosa di difficile. Questo vale non soltanto per la rinuncia che deve essere realizzata dai non-religiosi, ma anche per quella che devono realizzare i religiosi.

6. Proprio questa difficoltà nella realizzazione della rinuncia, assolutamente indispensabile sia nell'azione storico-sociale sia nell'astenersi da questa azione in certa misura e in qualche settore, rende praticamente necessario quello che è l'intento della rinuncia dei religiosi; tenere cioè viva nella Chiesa la pratica intuizione di questa necessità attraverso un annuncio e una rappresentazione, concreti e visibili, con la vita di rinuncia.

<sup>16</sup> Si veda la tesi contraria dell'articolo, molto citato, di L. DUFOUR, *Mariage et continence selon S. Paul* in *A la rencontre de Dieu*, Mémorial Albert Gelin, Lion 1961.

7. Sarebbe però sbagliato pensare che soltanto i religiosi, con il loro modo di vita, possano rendere visibile la rinuncia o che soltanto essi possano annunciarla.

Anche i non-religiosi la rendono visibile in quanto la vivono, e vivendola, necessariamente la esprimono anche esternamente. Se nella costituzione dogmatica sulla Chiesa, al numero 35, si dice che la famiglia cristiana proclama ad alta voce la vita futura e la grazia presente, è chiaro che questo vale specialmente per la proclamazione della vita futura e della grazia presente attraverso la carità-rinuncia. Data però la reale difficoltà, la necessità e l'urgenza di una tale rinuncia, è di somma importanza che vi sia un movimento ed un'istituzione come la vita religiosa, che richiami continuamente l'attenzione ed annunci tale necessità ed urgenza.

Non è nostro compito illustrare le difficoltà — del resto a tutti note — sul *come* testimoniare al mondo d'oggi la necessità della carità-rinuncia attraverso la vita religiosa: come rappresentare l'aspetto trascendentale della carità nella povertà religiosa, che deve armonizzarsi con le esigenze dell'apostolato e della efficiente formazione dei propri membri; come trasformare la vita di obbedienza in annuncio comprensibile davanti al mondo; come rendere credibile e degna di fede la vita del celibato!

Ad ogni modo, si può dire che sia la rinuncia dei non-religiosi sia quella dei religiosi diventa eloquente e persuade soltanto quando in essa si esprime il nucleo più profondo e più personale dell'uomo, quel nucleo dove l'uomo è veramente se stesso, dove è aperto verso l'Assoluto e partendo da lui sviluppa e perfeziona se stesso e il mondo. Ma su questo rifletteremo più a lungo nel paragrafo che segue.

## **VI. IL SENSO « RELIGIOSO » O IL SENSO DEL « SACRO » NELLA VITA « RELIGIOSA » E « CONSACRATA »**

1. Tutto il processo di maturazione attraverso il mondo e tutta l'azione storico-sociale suppongono l'inserimento nel mondo secondo le norme generali « oggettive » e, nello stesso tempo, secondo un dettame individuale del proprio concreto centro personale: aprirsi agli impulsi positivi del mondo e sviluppare le

proprie forze naturali e l'azione sul mondo secondo questo dettame suppongono un andare incontro al mondo, inserirsi in esso e plasmarlo non soltanto secondo le norme generali « oggettive », ma anche secondo il dettame individuale e concreto del centro personale, naturale e soprannaturale con tutti i suoi contenuti di consapevolezza e di esperienza.

Là dove questo incontro e questa plasmazione avvengono staccate dal centro personale e dalla sua esperienza dell'Assoluto, che nella luce della fede si rivela come Dio cristiano, come Cristo, i valori del mondo non possono essere rettamente, individualmente assimilati e non possono arricchire l'individuo e la sua azione storica. Da ciò risulta chiaramente che, per un giusto inserimento nel mondo e per una giusta azione storica, sono di importanza veramente decisiva la scoperta del proprio centro personale e la capacità di vivere dal di dentro di questo centro, di vivere questo centro come esordio di tutta l'attività spirituale, di viverlo con la sua apertura, con la sua trascendenza, con l'Assoluto verso cui si muove il trascendere, cioè verso Dio, verso Cristo, quale manifestazione cristiana dell'Assoluto.

2. Come l'uso delle realtà terrene e del mondo può essere rettamente formato soltanto se procede, nella visione delle norme generali « oggettive », dal centro personale, ed è penetrato da tutto il contenuto di esperienza e di consapevolezza di questo centro; come, del resto, proprio un tale uso intensifica il giusto processo formativo di se stesso, così anche la rinuncia attraverso i tre voti, mentre da una parte può giustamente plasmarsi soltanto se procede dal centro personale consapevolmente vissuto, dall'altra, intensifica il giusto procedere dal centro personale di tutta l'attività. Anche qui ci troviamo in quella dialettica che pervade l'intero campo della vita spirituale dell'uomo. In essa, entrambi gli elementi di ogni tensione dialettica devono essere sempre presenti: concretamente, secondo il nostro punto di vista, nella vita religiosa non deve essere presente soltanto la rinuncia, ma insieme, anche la scoperta, l'arricchimento, l'approfondimento del centro personale e di tutto il suo contenuto esperienziale, umano e cristiano.

3. Per la scoperta e lo sviluppo del proprio centro personale è necessario anche l'impegno sociale. La costituzione pastorale parla dell'indebolimento della coscienza morale e della minore disponibilità da parte degli uomini ad ascoltare la voce dell'Assoluto. Gli uomini, continua il documento conciliare, non si curano della ricerca del bene; in essi il peccato è diventato abitudine.<sup>17</sup>

La noncuranza per la ricerca del bene e il peccato, in generale, nascono, in definitiva, sempre dall'egoismo e sono, in fondo, sempre egoismo. Perciò, quello che indebolisce il senso dell'Assoluto e del trascendere in esso è sempre e soltanto l'egoismo, al quale l'uomo deve rinunciare se vuole veramente rendere più vivo il senso dell'Assoluto e riuscire a trovare in esso il superamento di se stesso.

Per ottenere tutto questo è necessario il cammino verso l'interiorità. Ma di ciò parleremo in seguito. Tuttavia, questo cammino non conduce al contatto dinamico con l'Assoluto, se non è totalmente permeato dalla rinuncia all'egoismo. La morte dell'egoismo è il servizio prestato agli altri, al mondo, alla storia. Perciò, la via alla scoperta del superamento di sé, della trascendenza, conduce innanzitutto, attraverso la rinuncia di se stessi, all'azione storico-sociale.

4. Se teniamo presente questa funzione formatrice dell'inserimento nel mondo e della sua promozione, risulterà chiaro che una tale funzione sarà utilizzabile per la scoperta e lo sviluppo del centro personale anche nella vita religiosa.

Agire altrimenti sarebbe trascurare i mezzi dati da Dio ad ogni cristiano per una maturazione umana e cristiana; sarebbe resistere alla vocazione di dare il proprio contributo alla costruzione del mondo. Un atteggiamento pratico che, considerando unicamente il postulato pratico inerente alla vita religiosa di rappresentare la carità trascendente, domandasse dovunque e solamente che cosa è assolutamente necessario al religioso (vestirsi, mangiare, ecc.) e non tenesse conto del fatto che le realtà terrene, oltre a poter dare al religioso il minimo indispensabile per la sua vita, possono anche svilupparla e arricchirla, sarebbe un atteggiamento

<sup>17</sup> Cfr. GS n. 16b.

giamento unilaterale e dovrebbe allargare il proprio orizzonte a questa visione: vivere i tre voti da quel centro personale in cui l'essere dell'uomo è insieme un « con-essere ». In altre parole, significa vivere i tre voti nel contatto con il mondo, e vivendo questo contatto nella luce e nella potenza del centro personale, costatare esistenzialmente che cosa, del mondo, può e deve essere integrato per uno sviluppo umano e cristiano, e per un contributo che ognuno *deve* apportare alla sua costruzione.

Soltanto dalla *vissuta* utilizzazione da parte dei membri di un Istituto religioso possono derivarsi anche certe regole comuni per l'utilizzazione delle realtà terrene in un determinato Istituto religioso. Voler fissare tali regole quasi dal di fuori, sarebbe come voler imporre alla vita religiosa concreta qualche cosa che forse non la riguarda e che la ostacolerà e indebolirà.

5. *In questa maniera*, bisognerebbe costatare ciò che abbiamo accennato prima: cioè, se veramente tutto il contenuto positivo del lavoro culturale, scientifico, artistico, se tutto il progresso nel mondo del lavoro e nella formazione del tempo libero siano stati utilizzati anche per la vita religiosa. Bisognerebbe vedere, *in questa maniera*, se la concreta vita religiosa non permetta forse una più intensa partecipazione alla vita sociale, politica, culturale, scientifica e artistica del mondo, se non permetta una partecipazione più intensa anche negli sforzi attivi per un miglioramento del processo del lavoro, della formazione del tempo libero, del mondo in genere. *In questa maniera*, bisognerebbe costatare in quali forme concrete e adatte a un determinato Istituto religioso sia da aumentare la partecipazione all'impegno storico-sociale dell'umanità e l'utilizzazione di tale impegno per la scoperta del centro personale e della vita dei religiosi in relazione a questo centro.

6. Anche i religiosi dovrebbero considerare il tempo libero come un coefficiente della piena realizzazione individuale e sociale dell'uomo e del cristiano e come un fattore importante nella scoperta del proprio centro personale e nello sviluppo della vita secondo tale scoperta. Pure per la vita religiosa possono valere principi come questi: il tempo libero è una compensazione di tutti quei valori che nell'uomo sono frustrati dal lavoro; il tempo

libero offre all'uomo l'occasione di affermarsi secondo il proprio valore personale (ciò che non è sempre possibile nel disimpegno del lavoro professionale); il tempo libero ha inoltre il compito di neutralizzare i pericoli insiti nel lavoro tecnicizzato come la meccanizzazione dell'uomo, l'esteriorizzazione, il livellamento dell'individuo nella massa senza volto; il tempo libero può anche impedire certe evoluzioni unilaterali; nel tempo libero l'*homo faber* può diventare l'*homo ludens* (ciò che è pure necessario alla vita dei religiosi); infine, nel tempo libero che l'uomo più facilmente può scegliersi da solo gli si offre la possibilità ad una piena ed intensa realizzazione della sua libertà.<sup>18</sup> Né sono da escludersi nella vita religiosa gli *hobbies* come antidoto alla noia (specialmente nella vecchiaia), come espressione di spontaneità e come aiuto contro l'atteggiamento di consumatore passivo. Essi, a loro modo, generano la gioia, occupano la mente, sviluppano la pazienza e la concentrazione delle forze. Gli *hobbies* artistici diventano, anche per il religioso, un'oasi di pace e un fattore di unità e completezza dello spirito, che si apre, nelle sue profondità, a quell'Assoluto che è pure l'ultimo contenuto dell'esperienza religiosa.

7. Da tutto questo risulta che l'impegno per un giusto atteggiamento circa il rapporto tra la vita religiosa e le realtà terrene si centralizza in un impegno per scoprire e intensificare la coscienza del centro personale con tutte le dimensioni e con tutto il contenuto di questa coscienza e di acquistare sempre più la capacità pratica di essere, di vivere e di operare in questa coscienza.

8. La genesi di una tale capacità pratica potrebbe essere così delineata: quando nel cristiano l'attività della fede, della speranza e della carità non si limita ad essere un'operazione razionalizzata che per forza dell'abitudine attua soltanto la superficie dello spirito, ma è una attività che raggiunge vitalmente lo stesso centro personale, allora viene accompagnata da un certo senso dello spazio interiore che si apre e si dilata nell'ambito della attività teologica. Questo spazio è percepito dal cristiano come stratificato verso l'interno, verso l'intimo, in modo che quanto più profondi

<sup>18</sup> Cfr. GS n. 17.

sono gli strati, tanto più essi diventano preziosi, nostri, sottili, vivi. In questa interiorità, nell'ambito dell'attività teologale, affiora nella coscienza il senso di un fondo dello spirito dal quale promana ed al quale ritorna tutta l'attività umana, il senso di un fondo che guida tutta l'attività umana e le conferisce consistenza, il senso di un punto centrale di totale interiorità, il senso cioè del centro personale. Il cristiano autentico, colui cioè che crede, spera e ama veramente, percepisce questo senso, per lo più senza accorgersene, come il preludio che deve dare all'intera vita umana ritmo, unità, direzione, luce interiore, forza, pace, qualità tutte che devono permeare tutta la molteplicità fenomenologica della vita umana.

Allo stesso modo, nella vitale attività teologale, il cristiano, non solo *sa*, ma effettivamente *vive* « quello che è lo spirito », cioè quello che è oltre le percezioni dei sensi, oltre la determinazione concettuale delle cognizioni dell'intelletto e delle propensioni della volontà (quello a cui tutto il resto del mondo psicofisico dell'uomo serve quale materia strumentale e quale mezzo di manifestazione), quello intimo, cioè, che, *nel resto*, vive e decide della sorte dell'uomo.

Il cristiano così, in un'autentica attività teologale, percepisce effettivamente che il mondo interiore concettuale o categoriale non è l'unico mondo della conoscenza e della propensione umana; percepisce che la conoscenza di Dio e l'atteggiamento etico davanti a questo Dio non sono interamente e unicamente strutturati dai soli concetti, dalle sole categorie, determinate dagli « oggetti »; percepisce che il mondo della conoscenza e della propensione umana consiste anche nella conoscenza e nella propensione acategoriali, e sente che proprio questa acategorialità deve dare al mondo categoriale, al mondo degli « oggetti », armonia, totalità, profondità, unità, vitalità, e personale individualità. La coscienza acategoriale include una coscienza del proprio « essere », che rappacifica e trasforma vitalmente l'uomo caduto nell'angoscia, nei dubbi e nella solitudine. Come « acategoriale » questa coscienza non è legata ad alcuna immagine, ma traspare in modo acategoriale (e perciò indeterminato) attraverso tutti gli oggetti determinati della coscienza, o tutti gli oggetti determinati hanno una trasparenza verso l'« essere ».

Tuttavia, nell'esperienza dell'essere dell'uomo, anche l'Essere Assoluto traspare come esperienza. Nell'esperienza di questo Assoluto, il centro personale dell'uomo percepisce se stesso come una esistenza proveniente da un Altro, cioè come esistente dall'Assoluto che, quale *Sacro*, costituisce il contenuto acategoriale e aconcettuale dell'esperienza *religiosa*. Quest'esperienza dell'Assoluto, inserita nella coscienza del proprio centro personale, è come uno sfondo sul quale deve attuarsi la vita dell'uomo, ed è la sorgente che deve irrigare, attraverso il centro personale, l'intera vita e tutta l'attività dell'uomo. Lo stesso Assoluto, come Bene supremo, è il contenuto dell'esperienza etico-morale. Anche come tale, l'Assoluto si rivela allo spirito umano e crea in esso la coscienza morale assoluta. Nei dettami di questa l'uomo diventa conscio non soltanto di un fattore superante tutto il categoriale, ma insieme, di una voce incondizionata, nella quale l'uomo percepisce se stesso come dipendente da Qualcuno e appartenente a Qualcuno che trascende l'essere umano e chiama ad una autodonazione incondizionata, ed è giudice dell'attività umana.<sup>19</sup>

Nell'esperienza cristiana, questo « Assoluto-Giudice-Norma » si rivela, alla luce della fede cristiana, come Cristo, e la sequela di Cristo deve realizzarsi sullo sfondo di questa esperienza di Cristo. Nella coscienza dell'Assoluto si manifesta anche la seguente esigenza: tutti i settori della vita umana devono in qualche maniera esprimere il centro personale, con l'Assoluto ivi percepito. Ciò vale anche del corpo, dei suoi atteggiamenti, della respirazione, ecc. Anche tutto questo deve essere materia, in cui si esprime il centro personale con il suo Assoluto; anche tutto questo ha la funzione propria di manifestare e rivelare il nucleo personale che nella propria esistenza si adegua all'Assoluto. Può sentirsi veramente maturo soltanto quell'uomo, nel quale una simile esperienza pervade tutta l'esistenza fino a lasciarsi guidare interamente dalla coscienza morale assoluta.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Cfr. GS nn. 14 e 16.

<sup>20</sup> Cfr. R. GUARDINI, *La coscienza*, Morcelliana, Brescia 1948, 65-93; *Id.*, *Wille und Wahrheit. Geistliche Uebungen*, Grünewald-Verlag, Mainz 1933, 33-38, 64-72.

9. Quest'impegno centrale dei religiosi si armonizza profondamente con i termini più frequentemente usati per indicare la loro vita: la vita « religiosa » e la vita « consacrata ». Nella vita « religiosa » l'impegno centrale deve essere: scoprire, sviluppare, lasciar maturare, conservare il senso « religioso »; nella vita che alcuni vogliono chiamare « consacrata », l'impegno centrale deve essere: scoprire, sviluppare, lasciar maturare e conservare il senso del « sacro ». Soltanto dove il senso « religioso » o il senso del « sacro » è aperto e sviluppato, soltanto lì ha luogo l'esperienza della propria trascendenza e dell'Assoluto, dinamicamente e consciamente presente in questa trascendenza, soltanto lì la vita soprannaturale non sarà un dato esclusivamente ontologico o entitativo, ma una realtà esistenzialmente ed esperienzialmente vissuta, un contatto esperienziale con Dio in quella carità diretta di lui che deve essere visibilmente rappresentata attraverso la forma visibile della vita religiosa e che può esperienzialmente compenetrare anche ogni attività.

10. Un obbligo speciale di questo impegno hanno, per loro natura, gli ordini contemplativi. Come abbiamo già detto, la loro testimonianza della contemplazione della Chiesa sarà, per il mondo d'oggi, più efficace, se anch'essi, in una determinata forma e misura, si inseriranno nell'azione storico-sociale e testimonieranno specialmente la contemplazione nell'azione.

11. Inoltre, come l'esperienza di un'unione con un'altra persona nell'autentico amore può essere realizzata nello spazio dell'unione coniugale (questo più profondo uscire da se stesso e darsi a un altro che è un elemento indispensabile per una piena maturazione dei coniugi), così può esserlo nel celibato, ma su un altro livello, ottenuto in qualche maniera adeguatamente soltanto attraverso una vita ed una unione *esperienziale* con Dio e con Cristo. Una vita ed una unione non-esperienziale, ma soltanto « razionalistica », con Dio e con Cristo nel celibato, non adegua nel proprio livello quell'esistenziale uscire da se stesso e darsi dello *spirito*, del *nucleo della persona* che, su un altro livello, si realizza nell'unione coniugale.

12. Come abbiamo già osservato, esistono oggi molte difficoltà circa il modo con cui dovrebbe essere rappresentato, attra-

verso la visibilità di una vita secondo i tre voti, l'aspetto trascendentale della carità. La vita di un aperto e sviluppato senso « religioso » o del senso del « sacro » non presenta queste difficoltà, poiché necessariamente si manifesta all'ambiente umano che circonda un religioso o una religiosa e, necessariamente, annuncia una vita indirizzata verso il sacro, il religioso.

Karlfried von Dürckheim illustra questo fatto con il seguente racconto:

Un giorno si incontra con il direttore di una grande azienda e parla con lui dei suoi dipendenti e dei suoi superiori. Un capo-officina, piuttosto mediocre, sta per essere licenziato. Però il direttore con cui Dürckheim parla lo sostiene e lo difende, perché, dice, attorno a lui, nell'ambiente che lo circonda, non esistono certi freni o remore negli atteggiamenti dei suoi uomini, non ci sono facce insincere, infide; tutta l'atmosfera attorno a lui è libera e serena. Il capo-officina, racconta il direttore, esercita una benefica influenza; in qualche maniera egli posa su se stesso; e anche se talvolta la vita non gli è davvero facile, egli rimane sempre uguale e se stesso. In tutte le circostanze si mantiene equilibrato, rilassato, sereno e, diciamolo pure, *buono*. Possiede appunto un qualcosa che a distanza è più importante di una prestazione appena al di sopra della mediocrità, possiede, cioè, una certa maturità umana. Così il direttore. Quanto è raro in noi questo criterio nel giudicare un uomo!, osserva Dürckheim. È chiaro che in un'officina o altrove bisogna esigere che l'uomo sappia il suo mestiere, che sappia farsi strada in esso, bisogna anche esigere che l'uomo abbia il senso del suo dovere e della sua responsabilità, che gli altri possano fidarsi di lui. Ma quanti sono coloro che *hanno tutto questo*, e non hanno invece quella benefica influenza sugli altri; non hanno l'interno equilibrio, la pace con se stessi ed anche la capacità per un autentico contatto umano. Da essi non promana nessun calore umano; da essi non proviene nessuna benedizione. Quelli che vivono con loro non possono mai sentirsi o essere visti come uomini, sentiti come uomini, amati come uomini. Dopo queste osservazioni, Dürckheim ritorna al suo racconto. Il colloquio passa ai capi dell'azienda, al loro atteggiamento sull'uomo che sta per essere licenziato. Per il direttore le opinioni sono discordi: il più giovane è contro di me ed esige il licenzia-

mento, mentre il « vecchio », cioè il più anziano dei capi, è dalla mia parte. Oh! questo vecchio! dice il direttore, quando passa attraverso l'officina e dice soltanto « Buon giorno! » apre il cuore agli operai. Egli considera gli altri veramente come uomini, li guarda come uomini! Io penso che nell'officina tutto dipenda in definitiva da questa « grande parentesi ». Che cosa intende con questa « grande parentesi »? — domanda Dürckheim —. Intendo, risponde il direttore, quell'elemento che all'interno di un'azienda abbraccia e comprende l'insieme, le cose e gli uomini. Evidentemente l'azienda deve *produrre* qualcosa; ma è chiaro che questo non può essere ottenuto se non con scienza, con sapere professionale, con puntualità e applicazione di tutte le forze. Su tutto questo però discende e rimane la benedizione quando quell'elemento che abbraccia e penetra l'insieme sia un'atmosfera autenticamente umana. E questa proviene dall'atteggiamento interiore dei superiori, specialmente dal cuore del capo. E il nostro vecchio è appunto un uomo totale e così è rimasto.<sup>21</sup>

Nel religioso e nella religiosa bisogna prendere questa bontà naturale con tutto quell'arricchimento che proviene loro dalla vita soprannaturale e dall'ideale religioso dell'Istituto concreto al quale appartengono.

Del resto, da quello che è stato detto risulta che l'espressione della trascendenza dello spirito riceverà, nei religiosi, una modalità propria sia dal tipo di vita religiosa abbracciata e dall'ideale concreto di ciascun Istituto, sia dall'impegno con cui ogni religioso vivrà la sua consacrazione.

<sup>21</sup> K. VON DÜRCKHEIM, *Durchbruch zum Wesen*, Zürich <sup>3</sup>1954, 37-41.