

## REALTÀ CARISMATICA ED ECCLESIALE DELLA VITA RELIGIOSA

J. Cambier, s.d.b.

Il battesimo ci inserisce nel mistero della morte e della risurrezione del Cristo. Ogni vita cristiana è un impegno ad accettare di vivere « il mistero riguardante il Cristo e la sua Chiesa » (*Ef* 5,32): dunque, anche la vita del religioso, il quale non fruisce di una « supervita » né rappresenta una vita cristiana a parte, ma si propone semplicemente di accettarla in modo più radicale. Ogni vita cristiana poi, e quindi anche ogni vita religiosa, è essenzialmente cristica ed ecclesiale.

In questo saggio ci proponiamo di presentare una intelligenza teologica della vita cristiana e religiosa, quale si manifesta nella comunità ecclesiale e per la sua edificazione. Ma è normale che l'espressione del medesimo mistero cristiano, vissuto oggi, assuma forme diverse, in questo tempo di mutazione che stiamo vivendo, e di cui prendiamo coscienza in misura diversa, secondo l'età, l'ambiente sociologico e la cultura d'ognuno.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Il p. J. Cambier è noto per le sue pubblicazioni scientifiche sulle lettere di S. Paolo. Indichiamo qui soltanto alcuni studi, pubblicati principalmente a livello di volgarizzazione, dove si potranno trovare gli sviluppi e le esplicitazioni dei valori cristiani, spiegati in questo studio. Il religioso assume i valori cristiani, consoni con la sua specifica vocazione, e cerca di viverli in pienezza: J. CAMBIER, *Paul, apôtre du Christ et prédicateur de l'Évangile*, in *Nouv. rev. théol.* 81 (1959) 1009-1028; Id., *Unité et Mission de l'Église selon l'Écriture*, in *Salesianum* 24 (1962) 337-362; Id., *Le critère paulinien de l'apostolat en 2 Cor 12,16*, in *Biblica* 43 (1962) 481-518; Id., *Notre vocation chrétienne dans l'Église du Christ*, in *Rev. du clergé afric.* 18 (1963) 125-134; Id., *La liberté chrétienne selon S. Paul*, in *Lumière et vie* 61 (1963) 5-40; Id., *Vita cristiana, vita ecclesiale. L'epistola agli Efesini letta ai cristiani d'oggi*, LDC, Torino-Leumann 1968; Id., *L'espérance et le salut*

Ogni forma di vita veramente umana rompe l'isolamento dell'individuo e lo unisce agli altri, integrandolo, così, pienamente, nella sua personalità. In altre parole, l'aspetto individuale e l'aspetto comunitario sono complementari della persona: entrambi sono necessari per costituirli nella sua integralità. Una religione, che sia autentica, non può non rendere più radicale la liberazione dell'individuo dal suo isolamento e non unirlo agli altri. Anche la vita religiosa cristiana ha questo aspetto di liberazione, nelle sue due dimensioni che mettono il cristiano rispettivamente in rapporto con Dio — « l'Altro » — e con gli uomini, suoi fratelli, nel Cristo — « gli altri » —: si tratta delle due dimensioni, verticale ed orizzontale, di cui tanto si parla nella letteratura religiosa d'oggi. Per un verso, dimenticare l'incontro con gli altri (col pretesto di incontrare più intimamente Dio), o volerli incontrare secondo una qualche modalità culturale o sociologica ormai superata (ciò che sarebbe un altro modo di non interessarsene), è praticare il verticalismo. Si dovrà stare attenti a non attribuire questa ambigua espressione della religione alla vita contemplativa, la quale propone ai suoi adepti non già l'isolamento, ma la solitudine. Contemplazione è andare alle fonti profonde, ed è necessaria ad ogni religione ed alla vita della Chiesa del Cristo: questo mistero che ci costituisce in comunione con i santi, e dove ognuno ha la sua propria vocazione secondo la grazia meritagli dal Cristo (*Ef* 4,7). Dall'altro verso, lasciar da parte l'incontro diretto con Dio, con l'ingannevole pretesto d'incontrarlo nei fratelli, sarebbe mutilare gravemente la vita religiosa e correre il rischio di vederne ben presto svanire la dimensione d'adorazione di Dio: sarebbe praticare l'orizzontalismo. È possibile che questa seconda deviazione sia oggi la più comune: ma lo sarebbe in maniera così accentuata, se quei cristiani di buona volontà che ne sono presi non avessero la scusa di combattere il verticalismo di coloro che, di

*dans Rom 2,24, in Message et Mission, Louvain-Paris 1968, 77-107; Id., Nouveauté du Christ et nouveau chrétien dans l'Eglise du Christ, in Rev. du clergé afric. 24 (1969) 146-161.*

fatto, rifiutano di vivere nel mondo nuovo in cui Dio ci ha posti tutti quanti? Alla luce delle testimonianze del Nuovo Testamento, ulteriormente precisate dal magistero del Concilio Vaticano II, vorremmo che le nostre riflessioni contribuissero ad approfondire la dimensione verticale della vita religiosa, e ad illustrarne il carisma di vita cristiana, che, prendendo slancio in una comunità fraterna, s'esprime nella Chiesa d'oggi.

La vita del religioso comporta poi una dimensione spirituale, di gran lunga più importante, ed una espressione istituzionale. Questi due aspetti debbono aiutare il religioso a realizzare una più intensa vita cristiana ed ecclesiale. La dimensione spirituale deve portare il religioso a perfezionare la sua accettazione totale della vita evangelica, ad imitazione della vita del Cristo fra i suoi apostoli, ed a viverla per il vantaggio di tutta la Chiesa, in unione con tutti i suoi fratelli e le sue sorelle in Cristo. L'istituzione religiosa costituisce un aiuto per il compimento della vita cristiana, comunitaria ed ecclesiale. Infatti, essa favorisce l'accoglimento più radicale del mistero di Cristo e della Chiesa; inoltre, lo manifesta nell'espressione fraterna di una vita di comunità; infine, è ecclesiale, perché sollecita il religioso a vivere il suo carisma nella Chiesa del Cristo, ne precisa l'azione e lo spirito a vantaggio di tutti ed è approvata dall'autorità della Chiesa.

Nel clima di aggiornamento della Chiesa che stiamo vivendo, o meglio, nel clima di rinnovamento del modo d'esprimere l'eterna novità del Cristo, l'istituzione religiosa, come ogni altra istituzione, può anche apparire come un freno che ci tiene fermi ad un passato ormai superato: dunque, come un ostacolo. Ed anche l'autorità, che normalmente difende l'istituzione, corre il rischio di passare al vaglio della medesima contestazione, nel senso forte della parola. Cioè, si sarà tentati di rifiutare, o almeno minimizzare, il valore sia dell'istituzione che dell'indispensabile carisma dell'autorità. Anche nella vita religiosa, l'istituzione e l'autorità divengono, nel clima presente di contestazione, troppo spesso, un bastione che gli uni vogliono difendere ad ogni costo, mentre gli altri vorrebbero attaccare per diminuirne la potenza. Ma porre in questi termini il problema del rinnovamento della vita religiosa, è porlo male, è vederlo solo dall'esterno. Bisogna piuttosto iniziare col prendere in esame quel che costituisce il valore cristiano

della vita religiosa; in altre parole, si deve riconsiderare la teologia della vita religiosa alla luce del Vangelo del Cristo, in funzione dell'uomo d'oggi e nella Chiesa d'oggi, incaricata di evangelizzare gli uomini del nostro tempo. Non dimentichiamo che la vita religiosa, nelle sue forme concretamente visibili, spesso appare come una vita fuori della società. Orbene, i giovani non hanno nessuna voglia di rinchiudersi in un ghetto! Questo paradosso deriva senz'altro da una mancanza di adattamento; ma non si può rimediare a questa deficienza solamente con dei cambiamenti esteriori: bisognerà piuttosto nuovamente radicare la vita religiosa nel suo carisma peculiare se si vorrà rinnovarne autenticamente l'espressione.

La caratteristica della vita religiosa consiste nella volontà, espressa in seno alla Chiesa, d'una accettazione totale della vita evangelica. La vita religiosa vorrebbe essere una forma della *vita apostolica*, ad imitazione di quel che si praticava nei primi tempi della Chiesa, quando « uomini e donne per mezzo della pratica dei consigli evangelici decidevano di seguire il Cristo con maggior libertà ed imitarlo più da vicino » (PC n. 1b). Al pari d'ogni altro tipo di vita cristiana, la vita religiosa è una *risposta* ad una *chiamata divina*; è una consacrazione particolare profondamente radicata nella consacrazione battesimale, di cui esprime la pienezza (PC n. 5a). L'accettazione totale nella propria vita di quel mistero d'amore divino che opera nel cristiano e lo purifica, è così il carisma che caratterizza la vita religiosa. Questo carisma è, per definizione, vissuto nella Chiesa; come ogni manifestazione della grazia del Cristo, si rivolge al mondo, cioè testimonia Dio ed il Cristo al mondo contemporaneo.

La vita religiosa è un valore unico; ma, per poterne studiare più dettagliatamente la sua realtà teologica, sarà più opportuno che svolgiamo le nostre riflessioni in tre momenti. Esamineremo, così, successivamente: 1) la realtà carismatica della vita religiosa; 2) la sua espressione nella vita comunitaria e la necessaria dimensione ecclesiale; 3) la vita religiosa come testimonianza vivente del Cristo, dunque conoscibile dai fedeli e dagli infedeli (cfr. LG n. 46). I tre aspetti s'implicano mutuamente e si fondano in una medesima realtà viva. I due primi descrivono la novità del Cristo che il religioso vuole accettare più totalmente e condizionano il

terzo: il rinnovamento della testimonianza cristiana. La novità del Cristo è viva e la sua espressione, nel corso della storia della Chiesa, dovrà sempre assumere forme nuove in vista d'una traduzione più vera dell'eterna novità del Cristo.

Si sa che ogni rinnovamento, nella Chiesa del Cristo, ha il suo punto di partenza in una rinnovata riflessione cristiana, spesso provocata dai mutamenti culturali e sociologici del momento. Nel corso della storia della Chiesa, sempre questi rinnovamenti si sono attuati in un ritorno alla vita evangelica. Anzi, i grandi movimenti di riforma si sono ispirati per lo più alla riflessione paolina, alla lettera ai Romani, soprattutto. Anche la nostra riflessione teologica sulla vita religiosa d'oggi riandrà così al Vangelo e si ispirerà alla riflessione teologica di S. Paolo.

## I. LA REALTÀ CARISMATICA DELLA VITA RELIGIOSA

Nell'introduzione ricordavamo che la vita religiosa comporta una dimensione spirituale ed una espressione istituzionale. Non essendo se non una delle forme di vita cristiana, la sua originalità non può cercarsi nella sola sua dimensione spirituale, comune a tutti i cristiani: tutti debbono accogliere le parole ed i consigli del Cristo. Inoltre, pure le forme istituzionali, diverse nei secoli, secondo le necessità del momento della Chiesa e del mondo o secondo i vari carismi particolari, non possono essere altro che un criterio superficiale. Neppure la pratica dei consigli evangelici, sebbene si tratti di una caratteristica che non va mai disgiunta dalla vita religiosa, ne costituisce l'originalità profonda, dal momento che può essere vissuta anche al di fuori della vita religiosa propriamente detta; ciò è vero perfino della castità (che noi chiameremo celibato di consacrazione).

La vita religiosa non comporta così nessun valore cristiano che le sia riservato in modo esclusivo; va definita in funzione della sua dimensione spirituale e, insieme, della sua espressione istituzionale. È una pubblica professione, riconosciuta ed approvata dalla Chiesa, contrassegnata dalla volontà, ferma ed irrevocabile,

d'una più totale accettazione della vita evangelica. Questa si esprime allora in una forma istituzionale, il cui scopo è assicurare la possibilità di vivere pienamente il Vangelo e di perseverare in questa volontà d'inserzione più totale nel mistero del Cristo e della Chiesa.

Il *carisma* della vita religiosa, come ogni carisma, è *una manifestazione della vita cristiana* che proviene dallo Spirito Santo; essa si radica nella grazia meritata dal Signore Gesù e, tramite la forza e sull'esempio del Cristo, si esprime *in un servizio*; infine, il Padre assume questo servizio e fa passare attraverso di esso la sua azione onnipotente (cfr. *1 Cor* 12,4-6), questo nella misura in cui il credente opera con una saggezza cristiana, che è dolcezza-umiltà e modestia, frutto del dono della fede (cfr. *Rom* 12,3). La caratteristica del carisma religioso risiede nella professione pubblica di una accettazione progressiva e continuata dell'azione divina, accettazione vissuta in un'inserzione comunitaria ed ecclesiale. La vita del religioso, in particolare il suo celibato di consacrazione, vuole essere un'affermazione del primato e del valore assoluto delle realtà della vita futura. È l'espressione della carità cristiana nelle forme più diverse dei doni della grazia, che, edificando la comunità dei fedeli, *rende grazie a Dio* tramite l'accettazione dell'azione dello Spirito e lo *glorifica* per mezzo di Gesù Cristo (cfr. *1 Pt* 4,7-11). Il religioso fa così professione di puntare interamente sul Regno di Dio senza per questo disprezzare i valori di questo mondo e senza che la realtà della sua vita cristiana si differenzi da quella dell'insieme dei credenti, che vivono, come lui, in questo mondo.

Descrivere il carisma della vita religiosa significherà, dunque, richiamare anzitutto la linea fondamentale della vita cristiana ed i suoi imperativi per colui che fa professione di seguire integralmente il Cristo. Questa linea fondamentale è maggiormente precisata, nella Scrittura e nella Tradizione della Chiesa, da valori caratteristici di vita cristiana. Bisognerà quindi che ci chiediamo quali siano gli imperativi imposti al religioso tanto dalla sua vocazione cristiana, quanto dai valori più specifici che garantiscono l'autenticità di questa vita cristiana e, insieme, la perseveranza di colui che fa *professione di viverla più integralmente* in una comunità a dimensione ecclesiale.

## 1. LA VOCAZIONE CRISTIANA E LA VITA RELIGIOSA

Ogni cristiano, con la fede ed il battesimo, ha accettato di unirsi al « sì » detto dal Cristo al Padre suo, ricevendo la grazia d'essere reso conforme all'immagine del Figlio di Dio (*Rom* 8,29), e di vivere questa situazione privilegiata nel ringraziamento, memore della sua condizione di peccatore perdonato e continuamente colmato di grazie per vivere l'azione di grazia. Così è di tutti i fratelli cristiani e di tutti i sacerdoti della Chiesa del Cristo. I religiosi non costituiscono un'eccezione (cfr. *LG* n. 43): pure la loro professione religiosa si radica nel battesimo e cresce con l'Eucaristia. Per il religioso, come per ogni cristiano, la fede del battesimo e l'Eucaristia rimangono il modo di essere radicati nel Cristo e, insieme, di esprimere la vita cristiana. Il religioso, che, al pari d'ogni cristiano, vive nella Chiesa, essa medesima segno di Dio e del Cristo nel mondo degli uomini, è e deve essere « come un segno che può e deve attirare efficacemente tutti i membri della Chiesa a compiere con slancio i doveri della vocazione cristiana » (*LG* n. 44c), la quale rimane pur sempre la grazia del Cristo data a tutti i credenti. L'imperativo che ne risulta per il religioso, che vuole vivere con maggior pienezza il suo impegno d'unione al Cristo, nello spirito del Vangelo, è di fare di questo il centro della sua vita, condizionatore di tutte le sue motivazioni e le sue intraprese umane, che trarranno allora ispirazione da questo duplice polo, da questo duplice dinamismo della vita cristiana: la *grazia* che gli viene dalla sua fede e dal suo battesimo, e il *ringraziamento* ch'egli rende sempre più puro e perfeziona nell'Eucaristia. Di qui, l'importanza fondamentale, per il religioso, di vivere il suo impegno di fede e di battesimo, e di vivere l'Eucaristia. E poiché rimane pur sempre un uomo peccatore, cioè incline al peccato, ha una necessità più grande di rinuncia purificatrice (cfr. *LG* n. 46) e di pratica della penitenza sacramentale.

Una concezione troppo giuridica e statica del battesimo ha contribuito a far presentare la vita religiosa come una sorta di « supervita cristiana »: ciò, a causa dell'istituzione, in cui tutte le iniziative in vista della perfezione cristiana erano meticolosamente previste per tutti i membri dell'Istituto (non bisogna pensare unicamente alle Congregazioni femminili!). Troppo spesso

veniva dimenticata la dimensione spirituale, che l'istituzione solamente doveva aiutare ed animare, orientare e non condizionare. Il battezzato è colui che s'impegna a diventare « spirituale », dunque a combattere l'egoismo e l'orgoglio, queste due forme principali dell'« io carnale », che si oppone all'azione dello Spirito. Il religioso, radicando il suo più totale impegno d'unione al Cristo nella sua fede di battezzato, si propone di combattere a fondo contro « *la carne e il mondo* », intendendo questi due termini nel senso biblico peggiorativo. Non già si tratterà di mortificare la persona e la dignità personale, per vivere la libertà spirituale (LG n. 46), ma quel che, nella persona d'ognuno, è « carnale », fonte d'egoismo e di orgoglio, ostacolo alla maturazione d'una personalità autentica, in vista della consacrazione più totale e profonda a Dio. Allo stesso modo, « il mondo » cui il religioso deve opporsi più fermamente e più visibilmente d'ogni altro cristiano, poiché ne ha fatto pubblicamente professione, non è già la meravigliosa creazione di Dio che l'uomo scopre e domina sempre meglio, o in cui, per usare una formula strutturalista, si inserisce sempre più armoniosamente: di questo mondo il religioso, con profondo amore per i fratelli e anche per meglio vivere il suo ringraziamento, deve interessarsi almeno quanto gli altri uomini.

È invece « il mondo », nel senso biblico peggiorativo, quello che si oppone a Dio con voluta cattiveria, che il religioso s'impegna per professione a fuggire, o, meglio, a non lasciar entrare nella sua vita: poiché, di fatto, questo mondo, è, per definizione, rifiuto di Dio, dunque incompatibile con la vita cristiana; e questa incompatibilità appunto si mostra con maggior evidenza nella vita del religioso, a giudizio degli uomini, cristiani e non-cristiani. Ebbene, bisogna senz'altro ammettere che, in qualsiasi società religiosa non fondata troppo recentemente, si trova un certo numero, peraltro abbastanza impressionante, di proibizioni derivanti da concezioni ormai superate della pratica della mortificazione, o della povertà, per esempio, o, ben più semplicemente, dalle regole del saper vivere d'una certa epoca, che pure, in sé, non sono affatto un ostacolo né alla carità né alla sua espressione ecclesiale, cioè all'apostolato. Bisogna ripeterlo, il rinnovamento della vita religiosa non potrà derivare dalla conservazione di questo tipo di regole né dalla loro sostituzione con altri analoghi

intoppi. Il rinnovamento verrà da una più approfondita riflessione sulla sua dimensione spirituale.

La necessità, per il religioso, d'una accettazione più radicale della sua situazione di credente battezzato, comporta, nel medesimo movimento, a causa dell'uomo peccatore che continua ad essere, la necessità anche d'una più grande rinuncia, d'uno spirito di penitenza più profondo, e la sua espressione nella pratica penitenziale-ecclesiale che è il sacramento della penitenza. Ciò, peraltro, è stato giustamente compreso da sempre; ma la sua espressione giuridica uniforme, rigorosamente determinata nella massima parte delle costituzioni religiose, sotto la forma della confessione settimanale, è oggi messa in discussione, come forma istituzionale che non rispetta a sufficienza la libertà e la diversità delle persone. Il rischio è di rifiutare, in un medesimo movimento, tale forma istituzionale e l'esperienza profondamente umana e cristiana che essa esprimeva. Ma se l'istituzione tradizionale della confessione settimanale può esser messa in discussione, la pratica regolare del sacramento non dovrebbe esserlo. Il rispetto per la personalità e la vita cristiana personale non può far trascurare un mezzo necessario alla nostra condizione d'uomini peccatori, che garantisce la perseveranza della professione dell'accettazione totale del Vangelo di Dio. L'accettazione cordiale, vitale e totale del Cristo non si realizza se non progressivamente, attraverso una sempre rinnovata conversione del cuore, fino al termine della vita. La dimensione ecclesiale necessaria alla vita religiosa, di cui parleremo nel paragrafo seguente, è anche una ragione per perseverare coraggiosamente nella pratica della penitenza ecclesiale sacramentale. Il ritmo da seguire dovrà scegliersi sulla base di un'esperienza religiosa autentica, dunque, insieme, prudente e coraggiosa; non dovrà essere condizionata dalle disposizioni psicologiche del momento — in cui troppo spesso interviene l'elemento « carnale », propriamente umano e non orientato verso Dio —; meno ancora dalla forza di trascinazione della pratica dell'ambiente, ciò che mostrerebbe della disaffezione per questa forma cristiana ed ecclesiale di penitenza. Dovrà essere la coraggiosa espressione d'un movimento di fede sempre pronto a rinnovare l'impegno, che continuamente rischia di venir meno.

La fede del battezzato, rinnovato nello Spirito e nel sacra-

mento della penitenza, si vive in unione al « sì » d'obbedienza e di ringraziamento del Cristo al Padre. Questa « eucaristia » perfetta s'è iniziata sulla terra nella morte e nella risurrezione del Cristo; ogni vita cristiana deve esserne l'espressione e, dal momento ch'è una grazia, bisogna saperla ricevere, nella celebrazione liturgica dell'Eucaristia. Il religioso deve considerare questa celebrazione come un momento essenziale ed estremamente importante della sua professione di unione totale al Cristo. Più d'ogni altro cristiano, egli deve nutrire e fortificare la sua vita nella liturgia delle due mense: la liturgia della parola e la liturgia del pane. Queste renderanno più viva la sua fede; suppliranno alla mancanza di ringraziamento nella sua vita di peccatore; la porteranno alla sua perfezione attraverso un'unione intima al ringraziamento perfetto del Cristo. L'Eucaristia, che proclama efficacemente il valore redentore della morte del Cristo, e che celebra la sua risurrezione, nell'attesa della sua venuta che porterà definitivamente a compimento la nostra vita di grazia e di ringraziamento alla gloria del Padre, è un punto culminante e, insieme, un punto di partenza nella nostra marcia verso il Regno. Questo continuo rifarsi alla fonte, purché vissuto con fede profonda, permetterà di fare sempre meglio, della nostra vita quotidiana, una « eucaristia », un sacrificio santo e vivo alla gloria del Padre, che ci farà prendere la dovuta distanza da « questo mondo » (opposto a Dio), per rinnovarci spiritualmente, e ci permetterà di comprendere (e vivere) la sua volontà salvifica (cfr. *Rom* 12,1ss.).

Se cinque dei nostri sacramenti sono richiesti dalla condizione umana (il *matrimonio*, che consacra il ministero della propagazione della vita di cui solamente Dio è signore; il *sacerdozio*, che abilita degli uomini a comunicare la parola e i sacramenti di cui solamente il Cristo fonda il valore salvifico) e dal suo sviluppo sulla terra (la *confermazione* e l'*estrema unzione*; della *penitenza*, che assicura un'accettazione continua e progressiva del battesimo e della fede, già abbiamo parlato), due sacramenti fondamentali ci segnano per l'eternità: saremo, per la vita eterna, dei grazianti da Dio, a motivo del Cristo e nello Spirito, e per la vita eterna gli renderemo un ringraziamento perfetto: poiché perfezionata la nostra filiazione adottiva nello Spirito, ci uniremo alla lode ed al ringraziamento perfetto del Cristo alla gloria del Padre.

Questi due sacramenti, il battesimo vissuto nella fede e l'Eucaristia, ci introducono nel mistero di Dio e ci permettono di esprimerlo; ci introducono e ci fanno vivere la fede-speranza e la carità, che rimarrà in eterno (cfr. *1 Cor 13,13*). Questo aspetto escatologico del battesimo e dell'Eucaristia deve risaltare in maggior grado nella vita del religioso. In virtù della sua professione di testimone particolarmente assimilato alla vita del Cristo nella sua Chiesa terrena, egli deve, vivendo questa vita, unirsi più profondamente alla grazia del Cristo ed al suo ringraziamento al Padre. Questa situazione spirituale, più radicalmente accettata attraverso la professione religiosa, esige una rinuncia più profonda, e dunque più gioiosa, a tutto quel che non è accettazione del Cristo e cammino verso Dio, a tutto quel che non è accettazione del mistero d'amore di Dio. La qualità d'accettazione del mistero di Dio, in modo particolare — ma non esclusivo! — proposta dalla Chiesa al religioso, deve essere illuminata dal Nuovo Testamento, che ci presenta il mistero d'amore di Dio rivelato nel Cristo, secondo lo Spirito, e la nostra unione a questo mistero, insieme con le condizioni concrete che permettono l'accettazione di questa vita di grazia e di ringraziamento nel Cristo. Il dono di Dio, presentatoci come « il Regno di Dio », o descritto come « il pranzo di nozze » cui tutti gli uomini sono invitati, appare già, sulla base del senso delle espressioni bibliche utilizzate, come un dono escatologico. La Chiesa, in cui questa speranza escatologica è vissuta, è, in questo senso, « un segno » di Dio sulla terra, un segno del Cristo che vive in essa. Ma un segno richiede dei testimoni privilegiati, che lo significhino in modo vivente. Con una più radicale accettazione del Regno, sulla base della sua professione, il religioso, nonostante le sue debolezze e fiducioso nella grazia del Cristo cui vuole unirsi più intimamente, si propone d'essere, colla sua testimonianza d'amore cristiano e, lo vedremo più avanti, con la sua carità spinta fino al celibato di consacrazione, un testimone del Regno e della sua realtà escatologica già presente sulla terra. In questo senso, si richiede ai religiosi di porre « ogni cura, affinché per loro mezzo la Chiesa abbia ogni giorno meglio da presentare ai fedeli e agli infedeli il Cristo,... mentre fa a tutti del bene e sempre obbedisce alla volontà del Padre che lo ha mandato » (*LG n. 46a*).

Perché la sua espressione sia autentica, bisogna che sia ecclesiale; perché la sua testimonianza sia compresa, bisogna che rivesta lo stile umano della sua epoca. Prima però di parlare della necessaria dimensione ecclesiale del carisma della vita religiosa e della sua espressione adattata al mondo presente, sarà utile precisare meglio quel che deve essere manifestato. Bisogna dunque che indichiamo le condizioni d'accettazione del Regno che il Cristo ci propone nel Vangelo e che tutto il Nuovo Testamento precisa. Sceglieremo alcuni testi che ci sembrano più fondamentali; ma non sono i soli. La loro presentazione, pur molto breve, chiarificherà maggiormente anche quel che diremo della dimensione ecclesiale della vita religiosa, e ci orienterà nello studio di quella testimonianza viva che deve essere la vita religiosa d'oggi. Il paragrafo seguente servirà così di passaggio fra la prima parte del nostro studio e le due successive.

## **2. L'ACCETTAZIONE DEL VANGELO E L'UNIONE CON LA VITA DEL CRISTO NEI TESTI DEL NUOVO TESTAMENTO**

### **a. L'accettazione del Regno, secondo il Vangelo di S. Matteo, e la « vita apostolica » secondo gli Atti degli Apostoli**

Bisogna che riandiamo alle tre pericopi-chiave del primo Vangelo (*Mt* 5,3-12; 11,25-30; 20,17-28), e, insieme, alla vita cristiana comunitaria descritta in *Mt* 18-19. Le Beatitudini (*Mt* 5,3-12) sono formate da un insieme di affermazioni, di cui la prima parte è introdotta dal termine « beati », che si potrebbe tradurre con « eletti del Regno », e la seconda, ricalcando le immagini della letteratura biblica ed apocalittica, descrive la gioia e la felicità del Regno dei cieli. La prima parte di queste affermazioni presenta le disposizioni necessarie per l'accettazione del Regno. La si può riassumere in questi termini: povertà in spirito e umiltà-dolcezza, tenerezza fraterna e onestà d'intenzione, uomini artefici di pace e pazienti di fronte all'ingiustizia subita a causa della loro vita cristiana. Questo tipo d'uomo, il contrario di quel concorrente di Dio che ha una religione unicamente esteriore, è

sinceramente e cordialmente donato a Dio ed ai suoi fratelli: Dio allora gli accorda la grazia della giustizia e la salvezza del Regno. In *Mt* 11,25-30, sono riuniti dei detti di Gesù relativi al fatto che Dio non dà l'intelligenza dei segreti del Regno e della vita cristiana nel tempo terreno della Chiesa, se non a coloro che, avendo compreso lo stile di vita di cui Cristo ha dato l'esempio, sono dolci ed umili di cuore, cioè a coloro che hanno una dolcezza-umiltà sincera.

*Mt* 18 presenta alcune virtù capitali per vivere una vita cristiana comunitaria. Raccomanda la dolcezza-umiltà che permette la vera docilità (si ricordi il valore semitico del simbolo del bambino), la correzione fraterna e l'accettazione dell'autorità nella comunità, il perdono reciproco tra i fratelli, da praticare nella pazienza e con perseveranza. *Mt* 19 insiste su tre atteggiamenti cristiani, che sono stati una delle basi principali per la riflessione teologica sui « consigli evangelici »: il celibato vissuto per il Regno, che noi chiamiamo celibato di consacrazione, la scena in cui i bambini sono accolti con predilezione dal Cristo e che deve essere illuminata da quel che, sul valore simbolico del bambino presso i Semiti, è detto in *Mt* 18: il bambino rappresenta il fedele, cui la dolcezza-umiltà rende possibile un'obbedienza sincera; infine, il distacco reale dai beni terreni, una vita di povertà in vista della disponibilità ad una consacrazione totale al Regno. La tendenza generale è stata quella di centrare i consigli evangelici secondo queste tre linee privilegiate: ciò, senza dubbio, si spiega con il tipo di vita degli Istituti religiosi nella Chiesa. Ma occorre inserirli nella totalità del Vangelo, e, in modo particolare, nello spirito delle Beatitudini. Si noterà che la base di questi consigli è uno spirito d'accettazione del dono di Dio, che permette la dolcezza-umiltà-verità, e, nel medesimo movimento, una sua espressione nella carità fraterna (cfr. *Mt.* 7,12) o, come pittorescamente lo descrive una pericope-chiave del primo Vangelo (*Mt* 20,17-28), un servizio fraterno e mutuo, ad imitazione del Cristo, il Servo sofferente; lo spirito del Cristo si riassume allora nel termine *servizio*, in antitesi all'atteggiamento pagano, di orgoglioso accaparramento e di supremazia sugli altri, che può esprimersi nel termine *dominio*.

Questo spirito evangelico, proposto ad ogni cristiano, lo è ancora, e a un titolo speciale, al religioso. Con la sua professione di vita consacrata a Dio e al servizio della Chiesa, egli si impegna ad imitare la vita comunitaria dei primi cristiani, di cui troviamo una descrizione, senza dubbio un poco idealizzata (trattandosi di un modello da imitare, più che d'una vera descrizione storica), nella presentazione che Luca fa della prima comunità di Gerusalemme, in *Atti* 2,42-47; 4,32-37; 5,12-16. Queste indicazioni rivelano che, allo stesso modo con cui gli Apostoli erano riuniti assieme attorno al Cristo, ascoltando la sua parola, così pure i primi cristiani di Gerusalemme vivevano in unione di cuore e di spirito attorno agli Apostoli, ascoltando assiduamente la loro parola, dividendo i loro beni coi fratelli più poveri, prendendo insieme i loro pasti, perseverando nella frazione del pane (cioè, nella celebrazione liturgica) e nella preghiera, glorificando Dio colla loro vita: ciò attirava loro la simpatia di tutto il popolo. Questo è lo spirito evangelico, quale scopriamo nel Vangelo; questo è l'esempio della *vita apostolica*, fatta di spirito di povertà e di carità fraterna, che s'esprime nello zelo per il Regno di Dio. È questo lo spirito, è questo l'esempio che dovrebbe animare il rinnovamento cristiano e il riadattamento della vita comunitaria degli Istituti religiosi al mondo d'oggi.

La caratteristica della *vita apostolica*, ispirata dal Vangelo del Cristo, è una carità fraterna vissuta in comunità, che s'esprime in zelo apostolico per il Regno di Dio: questa dedizione al Regno è spinta fino al celibato di consacrazione, in tutte le forme attuali di vita religiosa. Lo spirito di povertà, la vita comunitaria fraterna (con tutte le esigenze che essa comporta), il celibato di consacrazione, la disponibilità totale al servizio della Chiesa sono valori cristiani che possono essere vissuti dai fedeli anche al di fuori della vita religiosa; ma sempre sono condizione indispensabile di quella testimonianza specifica ch'è la vita religiosa nella Chiesa del Cristo. Senza essere esclusivamente prerogativa del religioso, caratterizzano, di fatto, la professione religiosa. In questo senso, il decreto conciliare sulla vita religiosa afferma che « il raggiungimento della carità perfetta per mezzo dei consigli evangelici trae origine dalla dottrina e dagli esempi del divino Maestro, ed appare come una splendida caratteristica del Regno di Dio » (*PC* n. 1a).

## b. L'unione al mistero della vita del Cristo

La comprensione progressiva del mistero del Cristo può essere un validissimo aiuto per il rinnovamento della vita religiosa; questa non è anzitutto un'osservanza, come l'apparenza esteriore potrebbe anche far credere (soprattutto in tempi passati); e la sua riforma non può diventare rilassamento esteriore e scelta personale del modo di viverla; la sua espressione esteriore deve essere il risultato d'una accettazione più radicale e più « spirituale » del mistero del Cristo nella vita d'ognuno. Questa accettazione, frutto della docilità all'azione dello Spirito, è vissuta all'interno della Chiesa e sotto l'autorità della Chiesa, a gloria del Padre.

All'inizio del nostro studio, già abbiamo citato la bella e profonda spiegazione paolina del mistero d'amore riguardante il Cristo e la sua Chiesa (*Ef* 5,22-33): il Cristo ha amato la sua Chiesa fino a dare per essa la sua vita, per riscattarla dal peccato (cfr. anche *Ef* 5,2): l'ha purificata e santificata per unirla a sé, come lo sposo fa della sua sposa. In quel passo che sovente viene indicato come « la morale familiare » (una regola che intende assicurare il buon ordine familiare), profondamente cristianizzata da Paolo (*Ef* 5,22-6,9), l'Apostolo propone l'accettazione del mistero nella vita di matrimonio del suo tempo, con il suo caratteristico ordinamento che prevede dei privilegi per il marito. Troppo in fretta si è giunti alla conclusione che il matrimonio costituirebbe il luogo privilegiato per vivere il mistero del Cristo. In realtà, Paolo si ispira soltanto ad un'immagine ben nota della Bibbia, che esprime l'amore di Dio per il suo popolo, e l'applica al Cristo che ama la sua Chiesa. Questo mistero d'amore, qui proposto come esempio agli sposi, è, in fondo, « il mistero del Vangelo » (*Ef* 6,19) che Paolo deve annunciare al mondo intero. Quelli che meglio l'avranno accolto, saranno quelli che s'impegnano a viverlo integralmente, totalmente, come sarà il caso di chi farà professione religiosa. S. Paolo, apostolo attivo più di ogni altro, è anche un supplichevole contemplativo di questo mistero (cfr. *Ef* 3,1-21). Per accogliere il mistero del Cristo nella sua vita, il religioso, a imitazione di S. Paolo, deve fondere insieme conoscenza religiosa (cioè contemplazione) e zelo apostolico, ognuno secondo il suo servizio fraterno nella Chiesa.

L'unione a questo mistero è descritta in *Rom* 6,1-14, che si può illustrare col cantico di *Fil* 2,6ss., in cui è descritta la realizzazione religiosa del credente battezzato nella morte del Cristo; vive questa morte per i peccati degli uomini, morte che lo riscatta dal suo peccato e lo unisce al Cristo risuscitato. Chi ha fatto professione religiosa s'impegna più a fondo a tener lontano il peccato dalla sua vita e a vivere pienamente la libertà dei battezzati: la sua vita cristiana deve essere un segno anticipato del valore della risurrezione, già presente in colui che sinceramente e coraggiosamente ha accettato d'accogliere la vita del Cristo. Per affrontare la morte, dice *Fil* 2,6ss., Gesù rinunciò ad orientare la sua vita secondo la sua volontà personale (*eritheia*) e la sua propria gloria (*kenodoxia*: cfr. 2,3, nell'adattamento che S. Paolo propone per i Filippesi): sono qui richiamate le due espressioni fondamentali dell'uomo carnale. Pur essendo Dio, si svuotò della sua divinità, per prendere le vesti di servo, la nostra natura umana, e si umiliò fino alla morte di croce. Nonostante tutto quel che può essersene detto, l'obbedienza religiosa non può prendere come esempio la *kenosis* del Cristo: questa, è sua propria; certo, è vero che ogni applicazione è sempre analogica, ma, nel nostro caso, non ci sembra felice: comporta, anzi, un rischio di confusione. Non già di *kenosis*, propria solamente al Cristo, ma piuttosto di trasformazione spirituale dell'uomo carnale che noi siamo per natura (cfr. *2 Cor* 3,18) dovremmo parlare, e di educazione alla libertà cristiana, nello Spirito (*2 Cor* 3,17), cioè di trasformazione nella comunione con lo Spirito Santo.

La trasformazione operata dallo Spirito è descritta in *Rom* 8, testo citato nel decreto sulla vita religiosa, come molti altri già da noi utilizzati. *Rom* 8 ha una anticipazione in *Rom* 5,1-11, specialmente 5,1-6. Coloro che hanno realmente accettato una salvezza di grazia nel Cristo, sono morti (cioè, accettano continuamente di rinnovare la morte) al loro « senso personale » (questo, infatti, non sfocia in Dio, non può quindi essergli gradito, né ottenere la salvezza). Acquisiscono così il « senso dello Spirito », cioè conoscono, amano, gustano, desiderano, vivono le cose di Dio. La presenza dello Spirito in essi è quella del Cristo risuscitato, che li fa figli adottivi di Dio e coeredi del Cristo, li inizia alla libertà dei figli di Dio. Di questa filiazione adottiva, di questa

libertà, tutti attendiamo il compimento, al tempo della gloria, cioè alla venuta del Cristo dopo la nostra morte, secondo il piano salvifico del Padre. Nell'attesa di questo oggetto della nostra speranza, già siamo certi della nostra salvezza finale perché lo Spirito prega in noi, per noi, al nostro posto, come noi non sappiamo fare, poiché non conosciamo il mistero di Dio. Tutto ciò è vero nella misura della nostra fede concreta, che si esprime in carità, la quale prende, abitualmente, l'umile volto della libertà cristiana; vivere in questo modo la propria fede è il segno di un cristiano « provato »: questo ci permette di comprendere ciò che è la speranza cristiana (cfr. *Rom* 5,3-5). Abbiamo descritto, utilizzando S. Paolo, la vita cristiana sulla terra nella sua prospettiva escatologica: una vita che lascia tutto il suo valore alle realtà terrene, ma insieme testimonia in favore dell'Assoluto e del valore mistico della nostra speranza cristiana. Il religioso, più di qualsiasi altro fedele, s'è impegnato ad inserire nella sua vita i cinque valori religiosi della vita cristiana, il cui fondamento è la *fede*, il compimento la *speranza*, passando attraverso le loro realizzazioni concrete, che sono la *carità* e la *pazienza* vissute in uno stile di *libertà cristiana*. Anche quella privilegiata testimonianza cristiana ch'è propria del religioso è condizionata da questi valori, come cercheremo di illustrare meglio nelle riflessioni che seguiranno.

## II. LA DIMENSIONE ECCLESIALE DELLA VITA RELIGIOSA

Prima di esprimersi in tutta quanta la comunità ecclesiale, la vita religiosa è vissuta fraternamente nella comunità locale. La dimensione ecclesiale non è qualcosa che viene a sopraggiungere alla vita della comunità religiosa; ne costituisce piuttosto la vera profondità e il valore; ne garantisce poi l'autenticità cristiana. In questo paragrafo descriveremo: 1) la vita religiosa comunitaria, di cui sottolineeremo soprattutto i valori religiosi che animano la vita della comunità; 2) l'espressione della vita comunitaria e la sua dimensione ecclesiale.

# 1. LA VITA RELIGIOSA COMUNITARIA

## a. I valori religiosi che animano la vita di comunità

### 1) LA FEDE

Il valore fondamentale d'ogni vita cristiana è la fede, che vive la realtà del battesimo in una prospettiva escatologica; dice, a questo riguardo, *Ebr* 11,1: la fede concede ai valori futuri ed invisibili dell'al di là il medesimo peso di quel che vediamo di qua. Nelle difficoltà, in mezzo agli scoraggiamenti e alle delusioni che non mancano nella vita religiosa, è importante che il religioso sempre ricordi d'aver fondato tutta la sua vita d'uomo su queste realtà future e che non può perseverare nel suo impegno se non attraverso un approfondimento della fede. Questa, senz'altro, è anche d'ordine nozionale, ma, anzitutto, è un valore di vita, una esperienza religiosa evangelica. Di qui, l'importanza, per il religioso, dell'iniziazione ad un'esperienza autentica d'incontro generoso col Cristo, all'inizio della sua vita religiosa e durante i suoi anni di formazione; e questa qualità di vita non si conserverà se non in una costante, cioè continuamente rinnovata, pratica vissuta.

I problemi posti dalla fede, oggi, sono ben noti, sia sul piano nozionale e scientifico, sia sul piano dell'atteggiamento pratico. Di qui, la necessità d'una fede più illuminata, che permetta di resistere allo scetticismo e al dubbio: questa formazione e informazione, sempre rinnovate, debbono stare a cuore ai superiori (*PC* n. 18); vi è pure la necessità d'un atteggiamento di fede in funzione del mondo d'oggi (*PC* n. 2d). Questa formazione più aperta non è richiesta solamente per i religiosi di vita attiva. Una tale iniziazione ed un tale approfondimento sono forse ancora più necessari per la vita contemplativa. Dedicando tutta la loro vita principalmente alla preghiera e alla conoscenza religiosa del mistero d'amore di Dio, i contemplativi hanno bisogno di potersi fondare su una fede profondamente illuminata, atta a guidarli nella loro marcia verso Dio, ricercato unicamente in se stesso, senza l'aiuto dell'esercizio dello zelo apostolico. Per tutti i religiosi, la preghiera è una fonte di fede assolutamente necessaria; bisogna poi aggiungere la lettura della Sacra Scrittura (*PC* n. 6), ed anche quelle giornate di studio che intendono rinnovare ed

approfondire le conoscenze dei partecipanti. Una fede illuminata inizierà dal « discernimento spirituale », che stimola una vita religiosa in profondità, porta a discernere un'espressione passeggera dal valore che essa contiene, favorisce l'unità dei cuori e degli spiriti d'una comunità pur nel mezzo d'un pluralismo culturale e sociologico. L'unità di queste comunità vive è un'immagine della Chiesa del Cristo, una e diversa, nella misura in cui la sua unità non è uniformità, ma unità vivente.

La conoscenza religiosa del disegno d'amore di Dio, nella preghiera, nella lettura della Scrittura e nello studio, così come la sua espressione nell'azione apostolica o nella vita della comunità contemplativa, sono due momenti della medesima realtà dinamica, complementari, entrambi necessari. Si ricorderà che, nella teologia paolina, il primo valore è la conoscenza religiosa (che include, senz'altro, la carità), quella che sfocia nell'adorazione e nel ringraziamento, espressione perfetta della vita cristiana e religiosa. L'abituale riferimento a Dio, ch'è il ringraziamento vissuto (quest'ultima espressione è, in S. Paolo, la sintesi della vita del credente), non può diventare abituale se non in colui che, nella sua vita, si riserva dei tempi forti di preghiera-adorazione, e, nel contempo, un'attenzione, continuamente rinnovata, per purificare tutto quel che di « carnale » c'è in lui, tutto quel che impedisce la realizzazione del suo « sì » di credente battezzato consegnato a Dio.

## 2) LA CARITÀ

La conoscenza religiosa, che rappresenta l'attitudine vitale della fede, comprende la carità: verticalmente, l'amore a Dio; orizzontalmente, la sua traduzione autentica e necessaria nell'amore ai fratelli. A proposito di questa traduzione, ne vedremo, fra poco, un caso concreto, nella sua forma di pazienza. Per ora, ci basti sottolineare l'importanza teologica della carità: il dono dello Spirito trasfuso nei nostri cuori (*Rom* 5,5); i « frutti dello Spirito » descritti in *Gal* 5,22 sono ancora il risultato della carità fraterna, che rappresenta pure l'essenza e la sintesi della condotta tra i fratelli (*Gal* 5,14; *Rom* 13,8-10; cfr. *Mt* 7,12). A ragione il decreto conciliare presenta la vita religiosa come la « ricerca della carità perfetta » (*PC* n. 1), che vivifica e dirige la pratica dei

consigli evangelici (PC n. 6). Una vita di carità è una presenza della grazia di Dio fra gli uomini, dunque un « segno » di Dio. La vita religiosa, chiamata dalla Chiesa a mostrare il Cristo agli uomini (LG n. 46), perde qualsiasi senso se il primato della carità non viene accettato dall'insieme della comunità religiosa, testimone privilegiato della carità. Di qui, il problema pratico e, ai nostri giorni, estremamente importante: come testimoniare nel migliore dei modi questa carità? Ne parleremo più avanti. Indichiamo invece subito una forma privilegiata della testimonianza della carità: il *celibato di consacrazione*, denominato spesso « la castità ».

### *Il celibato di consacrazione*

I valori della vita cristiana formano un tutto; in certo qual modo, a ragione si può riferire la castità a diverse linee di forza della vita cristiana e religiosa, nel senso ch'essa influenza ognuna d'esse. Così, succede che la si riferisca in modo tutto speciale all'ubbidienza; o ancora, al celibato del Cristo, e, insieme, alla sua ubbidienza. Il decreto *Perfectae Caritatis* preferisce metterla in intimo rapporto con l'« amore a Dio e a tutti gli uomini », amore che, in verità, essa vivifica (n. 12). In effetti, la grazia del credente battezzato, vissuta nel celibato di consacrazione, si rivela in una qualità particolare di amore per Dio e per il prossimo, qualità inseparabile dalla professione del celibato di consacrazione caratterizzata molto bene dall'espressione: « Dio, anzitutto », intendendo questi termini nel loro senso globale, Dio e il suo piano salvifico riguardante tutti gli uomini; un amore di « Dio, anzitutto », esprimentesi, orizzontalmente, in dedizione profonda al prossimo.

La carità fraterna, favorita dalla professione di castità, ha portato, a volte, ad insistere molto sull'aspetto psicologico della disponibilità che il celibato crea. Bisognerebbe però sottolineare anzitutto l'aspetto teologico: come situazione di grazia ricevuta da Dio, per quelli che l'hanno accolta, e che sono chiamati a corrispondervi (cfr. *Mt 19,12; 1 Cor 7,7*) e ad accettarla spiritualmente. Questa qualità specifica di accettazione manterrà il religioso nella coscienza che si tratta d'una grazia, stornandolo così

dalla tentazione (insieme, dalle vane discussioni circa la superiorità « personale » della vita religiosa su quella del cristiano laico) di credersi superiore ad altri cristiani non impegnati nel celibato. Il valore fondamentale del celibato di consacrazione sta nel fatto ch'è una forma particolare dell'amore a Dio, trasfuso dallo Spirito Santo nel cuore di alcuni fedeli, cui propone la risposta d'un amore totale di dedizione a Dio ed al prossimo. In questo senso, la professione di castità è « un segno particolare dei beni celesti »; e i religiosi divengono « per tutti i fedeli un richiamo di quel mirabile connubio operato da Dio e che si manifesterà pienamente nel secolo futuro » (PC n. 12a). Ancora in questo senso si può dire che il celibato di consacrazione comporta una qualità teologica di carità che gli è propria: rappresenta una « devozione escatologica » al Cristo, nello Spirito e a gloria del Padre; si esprime quaggiù in un generoso servizio fraterno, conservando il primato alle realtà celesti; è così, nella Chiesa, e a beneficio di tutti, un'affermazione privilegiata della realtà escatologica.

Solamente dopo aver messo bene in luce il fondamentale valore teologico della castità di consacrazione, si potrà utilmente sottolineare il punto di vista, psicologico e funzionale, della disponibilità in cui essa pone il religioso, perché viva in questo mondo una carità fraterna più perfetta. Non è possibile, soprattutto ai nostri giorni, limitarsi ad utilizzare il punto di vista psicologico per giustificare la professione di castità: in seguito ad un felice rinnovamento di spirito umanitario e cristiano, non è raro notare un grande spirito di dedizione in persone impegnate nel matrimonio; inoltre, sollecitata dal clima ambientale, c'è, oggi, una stima molto minore, anche da parte dei cristiani, soprattutto giovani, per la castità consacrata.

Vorremmo allora presentare due linee di risposta a questo giudizio di valore sul celibato di consacrazione. La prima dipende dalla fede. Bisogna credere alla parola di Gesù Cristo, quando afferma che il celibato di consacrazione, vissuto in vista del Regno dei cieli, è una particolare grazia di conoscenza religiosa, che Dio concede ad alcuni cristiani (queste parole del Cristo, pronunciate davanti a degli Apostoli che per la maggior parte erano sposati, e conservate da una comunità in cui il celibato di consacrazione

non era la regola generale, non possono essere un'invenzione di questa). Al dato di fede, bisogna poi aggiungere quel carattere di testimonianza viva che deve accompagnarsi al celibato di consacrazione: è necessario che questa testimonianza sia « significata », evidente, per i nostri contemporanei; è necessario far meglio vedere la qualità di consacrazione ch'essa comporta; non è solamente la mancanza di fede dei nostri contemporanei ad essere in causa: essi richiedono dei segni visibili, una consacrazione espressa e significata, in modo da poter rendersi conto del valore di questo carisma d'amore. Bisogna allora che il religioso vivifichi in se stesso una profonda accettazione personale (ciò non può andar disgiunto da un continuo rinnovamento, penitente e perseverante); che sviluppi in sé la vera speranza escatologica: che s'interessi, cioè, della vita e della realtà di questo mondo in funzione della promozione di questa speranza. Una simile accettazione in profondità permetterà di vivere il celibato consacrato sul piano della persona che ha raggiunto un equilibrio umano, esprimendosi in attenzione verso gli altri. Questa qualità di testimonianza avrà così una maggiore capacità di demistificare le « false teorie che sostengono essere la continenza perfetta impossibile o nociva al perfezionamento dell'uomo » (PC n. 12). In questa medesima linea, la vita religiosa non deve aver paura dei dati della sessuologia; come ogni scienza in sviluppo, questa pone più problemi di quanti ne risolva, soprattutto a livello divulgativo. Ma, come ogni scienza, anche la sessuologia ci fornirà degli elementi preziosissimi per il comportamento sessuale dei religiosi, per il loro reclutamento e per la loro perseveranza.

Peraltro, poiché « l'osservanza della continenza perfetta tocca le inclinazioni più profonde della natura umana » (PC n. 12c), e la professione religiosa non cambia questa natura, ma solamente intende purificarla, il religioso deve personalmente prendere in mano questo compito di purificazione: ciò è ancora più urgente, nel nostro tempo, in cui le « barriere di protezione » vanno scomparendo, sotto l'influenza di fattori diversi che non indugiamo ad esaminare. Il decreto *Perfectae Caritatis* ricorda che la fedeltà a questa professione esige « la mortificazione e la custodia dei sensi », senza dimenticare i « mezzi naturali che giovano alla sanità mentale e fisica »; che la perseveranza è aiutata « da un vero

amore fraterno nella vita comune »; infine, in una prospettiva d'umanizzazione globale, esige che i religiosi « abbraccino il celibato consacrato a Dio anche come un bene per lo sviluppo integrale della propria persona » (PC n. 12c). Per quanto riguarda quest'ultimo punto, già abbiamo insistito sul fatto che questa accettazione personale profonda rende autentico il celibato di consacrazione e gli garantisce la sua qualità di testimonianza. Per il punto precedente, ricordiamo che questa situazione particolare di vita cristiana non può andar disgiunta da tutto il contesto teologico globale: la castità è una espressione carismatica dell'essere cristiano, ed è il frutto dell'accettazione dello spirito dei consigli evangelici, nel senso ampio che abbiamo spiegato più sopra e che si può sintetizzare nella carità. Insomma, senza una vita cristiana autentica, non può esserci castità-offerta-consacrazione; e la carità cristiana garantisce la qualità teologica della castità, così come questa favorisce grandemente l'espressione di quella.

### 3) LA PAZIENZA

Già abbiamo definito la pazienza come il volto abituale della carità nella realtà quotidiana. Non è dunque la debolezza che si rassegna, o fa delle concessioni perché rifiuta lo sforzo; neppure è un calcolo, che, in una specie di relazione commerciale, cede un vantaggio per ottenerne un altro. La pazienza cristiana è virtù da forti: è l'espressione perseverante di un amore costruttivo, nello stile della libertà cristiana, che ne garantisce l'autenticità. Peraltro, bisognerà continuamente riandare alla libertà cristiana, per comprendere il valore di quelle diverse espressioni della medesima carità-pazienza che sono l'obbedienza, la povertà, il lavoro, il servizio fraterno e vicendevole.

#### a) *L'obbedienza*

#### α) *Il valore teologico dell'obbedienza religiosa*

Riferiamo anzitutto quell'importante espressione di S. Paolo (non presente altrove, in tutta la Bibbia) che inizia e conchiude la sua sintesi sul Vangelo di Dio (*Rom 1,5; 16,26*), il messaggio di

salvezza universale: « L'obbedienza, nella quale consiste la fede che bisogna predicare a tutte le nazioni ». Fare professione d'obbedienza religiosa è dunque professare una fede più radicale nell'opera redentrice del Cristo, che realizza il disegno di amore salvifico del Padre. Ebbene, è soprattutto con l'obbedienza che la vita religiosa esprime il suo radicalismo d'accettazione di quella filiazione adottiva divina ch'è d'ogni battezzato, prendendo sul serio le esigenze di quell'inserzione nel mistero della morte del Cristo, in vista della risurrezione (*Rom* 6,12ss.; 8,13). L'obbedienza, in un modo del tutto speciale, inserisce il religioso nel mistero d'amore del Cristo e della sua Chiesa (*Ef* 5,32), mistero predicato nel Vangelo (*Ef* 6,19). Una simile obbedienza non gli sarà possibile se non per il tramite d'una conoscenza religiosa (cioè, di vissuto amore di Dio) di questo mistero. Una simile conoscenza religiosa, poi, è una conoscenza pregata (nella preghiera, lo Spirito fa avanzare sempre più in questo mistero) e una conoscenza vissuta: con la forza che gli viene dallo Spirito, il religioso sarà sempre più sollecito a mortificare quel che di « carnale » c'è in lui, acquistando progressivamente una miglior « mentalità di spirituale ». L'obbedienza perfetta del Cristo è l'espressione della sua conoscenza e del suo amore perfetto per il Padre, (cfr. *Fil* 2,8; *Ef* 5,2); in questo modo egli procura perfettamente la gloria del Padre, manifestata nella sua risurrezione. Analogamente, nel religioso, nella misura in cui egli saprà mortificare tutto quel ch'è « carnale » (cfr. *Gal* 5,17-21), la sua obbedienza progressiva e condizionata dalla sua attenzione allo Spirito e dalla sua conoscenza del Cristo manifesterà i « frutti dello Spirito » (*Gal* 5,22) nella sua vita, cioè la sua carità, frutto dell'obbedienza alla volontà di Dio. È vero che per tutte quante le linee di forza della vita religiosa, essendo professata da uomini peccatori, si deve parlare di mortificazione; ma, quando viene a trattarsi del centro vitale della professione religiosa, cioè dell'obbedienza, bisogna rifarsi soprattutto al senso ed al valore della *metanoia*. Questa non sottrae all'uomo quel che di più intimo c'è nella sua persona, come, a volte, si dice; al contrario, essa permette all'uomo, che cerca sinceramente la volontà di Dio, di fare della sua vita « un sacrificio vivo e santo in onore di Dio » (*Rom*

12,7), unendolo al mistero del Cristo rivelante e portante a compimento perfetto la volontà del Padre.

L'obbedienza religiosa non è dunque in primo luogo una relazione personale fra superiore ed inferiori, ma una ricerca, intelligente e generosa, da parte dei religiosi tutti quanti, della volontà di Dio: sebbene, in questa ricerca, anche il carisma dell'autorità abbia senz'altro un ruolo insostituibile da svolgere. È questo ruolo ch'è reso difficile, oggi, ed è contestato il modo passato di attuarlo.

Tutti i religiosi, superiori ed inferiori, debbono ricercare, anzitutto, la volontà di Dio. Questa era, o, almeno, sembrava abbastanza facile da conoscere, in altri tempi. La si trovava già bell'e pronta nelle regole e nelle tradizioni dell'Istituto. La mutazione culturale e sociologica presente, che porta la Chiesa, in funzione della sua missione di testimone del Vangelo del Cristo in mezzo a tutti i popoli, a modificare l'espressione dello stesso Vangelo e il modo di governo della stessa Chiesa, impone una simile modificazione alla vita religiosa, testimone privilegiata del Cristo nella Chiesa, per i fedeli e gli infedeli (*LG* n. 46). Dal momento che l'obbedienza religiosa, che costituisce il centro vitale della vita religiosa, è espressione privilegiata della qualità particolare dell'amore per Dio e per tutti gli uomini, è necessario, per preservarla, trovare una espressione antropologica rinnovata della relazione superiore-inferiore. Per due ragioni, entrambe dipendenti da quel che, nella professione religiosa, è l'essenziale, tanto per il superiore che l'inferiore: la ricerca della volontà di Dio. Anzitutto, una ragione sociologica: la realtà della vita è oggi ben più complessa che in altri tempi; è allora più difficile, per una sola persona, comprendere la situazione di tutti; di qui, la necessità del dialogo. Quindi, una ragione culturale: la percezione più sfumata e più rispettosa della dignità della persona, che ricerca la volontà di Dio, modifica anche il modo di esprimerla.

β) *Il problema attuale: obbedienza e autorità nella comunità*

Senza richiamarci al principio di sapienza popolare sulla necessità di una autorità (poco importa, per il momento, il suo grado di fermezza o di malleabilità) perché la vita di un gruppo d'uomini o di donne porti frutto, vorremmo soprattutto ricordare un prin-

cipio teologico: il *carisma* dell'autorità è necessario nella vita d'una comunità religiosa, che si propone la ricerca della volontà di Dio. Ciò non significa che l'autorità debba continuamente intervenire; meno ancora, che debba « pesare » (cfr. *Mt* 20,25-28). Il modo di metterla in opera è un problema. Si tende a semplificarlo (o, almeno, non lo si precisa abbastanza), parlando di crisi d'obbedienza o di crisi d'autorità. Piuttosto, la vera crisi è nel modo nuovo di esprimere l'autorità e l'obbedienza, nella relazione fra il superiore e l'inferiore. L'obbedienza vera non è quella che si fa paravento dell'autorità, per dispensarci dal pensare e dall'agire in modo personalmente responsabile; come l'esercizio dell'autorità non è un'usurpazione della libertà dei fratelli. In questi tempi di contestazione, bisogna dunque riaffermare decisamente, in nome della teologia, la necessità d'una autorità nella comunità (*PC* n. 4b), un'autorità che conservi tutte le sue responsabilità, ma le eserciti in uno stile nuovo, che tenga conto del rispetto per la persona, che sappia accettare il dialogo sincero, in un ascolto attento (cfr. *PC* n. 14c).

Il valore-chiave dell'antropologia culturale e sociologica è la libertà umana, messa in luce da tutti i sistemi di pensiero dei nostri giorni, sia per rivendicarla — in modi, peraltro, assai diversi fra loro —, come nel personalismo, nell'esistenzialismo o nel marxismo, sia per rilevarne i limiti, come nello strutturalismo. In un simile contesto culturale, la professione d'obbedienza religiosa è il valore oggi meno comprensibile, non solamente per i non-credenti, ma anche per molti credenti. Comunemente compresa come un'abdicazione della propria personalità, o, per lo meno, come un suo soffocamento (si vedano, per esempio, le inchieste svolte fra la gioventù cristiana, femminile e maschile), sarebbe piuttosto, se ben compresa, una sua espressione privilegiata (*PC* n. 14). È, in effetti, un'unione personale interiore all'atto d'amore più perfetto e libero che mai sia stato posto sulla terra: l'atto del Cristo, uomo-Dio. Non già l'obbedienza religiosa in se stessa, ma la sua espressione tradizionale rischia di non essere più una testimonianza valida.

Esaminiamo tre dati, che permetteranno all'obbedienza religiosa di ridiventare, per i nostri contemporanei, una testimonianza di valore umano e cristiano. Queste osservazioni si rifanno anzi-

tutto alle due difficoltà, culturale e sociologica, riguardanti la relazione superiore-inferiore, che abbiamo ricordato più sopra; un dato teologico classico ispirerà la terza osservazione. La complessità dei problemi, che non possono essere compresi e risolti felicemente da una sola persona, esige che si introduca, a livello dei diversi gradi dell'autorità, la consultazione di tutti i membri della comunità e il dialogo fra superiore ed inferiori. Quindi, il rispetto dovuto ad una persona adulta deve portare il superiore a invitare i sudditi perché « nell'intraprendere iniziative, cooperino con un'obbedienza attiva e responsabile » (PC n. 14c). Infine, poiché una comunità religiosa si propone primariamente di ricercare la volontà di Dio, che lo Spirito Santo ispira ai suoi membri, si deve ammettere che i carismi dello Spirito sono comunicati anche agli inferiori, a volte ai più umili. Non si dica che il dialogo scardinerà o renderà più debole l'obbedienza o l'autorità. « Abbiamo raggiunto un punto da cui non si ritorna. Ormai, l'esercizio dell'autorità esige il dialogo e l'accesso di tutti ad una maggior responsabilità. L'autorità necessaria ad ogni società non potrà uscirne che rafforzata » (*Déclaration de l'épiscopat de France du 20 juin 1968*, in *Doc. catholique* [1968] 1186). Così, l'obbedienza nel dialogo è la traduzione antropologica, per i nostri tempi, dell'obbedienza religiosa: a condizione che questa nuova relazione fra superiore ed inferiori sia vissuta in un clima di fede. Può essere utile richiamare un duplice rischio, dell'inferiore come del superiore. Per il subalterno, una mancanza di fede potrebbe involgarirlo ad intestardirsi sul suo punto di vista personale; o, in altro senso, una mancanza di maturità umana potrebbe sollecitarlo ad una forma infantile di obbedienza, che salverebbe sì la disciplina, ma non sarebbe più un atto di fede che rende gloria a Dio. Per il superiore, un duplice analogo rischio: per un verso, la tentazione di lasciar correre; per l'altro, la tentazione di rigidità o di quell'abile saper fare che rifiuta, di fatto, il dialogo costruttivo e necessario per la ricerca della volontà di Dio. Il fondo della questione, in tutte queste possibili situazioni, è che, concretamente, non si vuol più cercare anzitutto la volontà di Dio, o la si vede in quei dettagli in cui sarebbe bene permettere a degli adulti di mettere in opera la loro libertà.

È chiaro che ci vorrà del tempo per acquisire questo stile

nuovo, in cui il superiore non sarà più come il gendarme di Dio, ma come la guida responsabile della comunità, che insieme con lui ricerca la volontà di Dio a suo riguardo, e la sollecita a sottomettersi volontariamente, in una obbedienza da adulti. Ci vorranno dei superiori che siano veramente « superiori », esperti in umanità e in conoscenza religiosa, più che non in amministrazione e disciplina. È su questo piano, d'importanza fondamentale, che bisognerebbe tentare quei « sufficienti e prudenti esperimenti » di cui parla il decreto (PC n. 4), esperimenti seguiti da vicino, con intelligenza e simpatia, da uomini di Dio che siano anche uomini del loro tempo.

## *b) La povertà*

### *α) Valore teologico della povertà*

La vita del Cristo, da accettare e da imitare, suppone una particolare disposizione di accoglimento, descritta e vissuta da Gesù medesimo. La povertà evangelica riprende un centralissimo tema biblico: i « poveri » sono gli amici di Dio, da cui tutto si attendono; all'altro estremo, il « ricco », nel senso biblico, è chi ammassa per sé solo, per goderne personalmente e dominare ingiustamente i fratelli; nulla s'attende da Dio; non è disposto a diventare un uomo di fede e di speranza, che esprime quel che crede in un servizio fraterno e mutuo. Sull'esempio del Figlio dell'Uomo che non ha una pietra su cui posare il capo (Mt 8,20), al povero è chiesto di abbandonare tutto per seguirlo (Mt 8,21; 19,16-30). Il decreto *Perfectae Caritatis* ha tenuto conto di questo aspetto evangelico della povertà, permettendo alle Congregazioni d'inserire nelle loro costituzioni l'invito ai loro membri a rinunciare ai loro averi presenti e futuri (PC n. 13c). Ma l'essenza della povertà evangelica, che la professione religiosa si propone di far vivere, rimane la « povertà in spirito », la povertà di spirito e di cuore, che suppone l'umiltà-dolcezza, di cui, sul piano della mentalità, è sinonimo. Si tratta d'uno spogliamento interiore di tutto quel ch'è propriamente « umano » o « carnale » (nella sua duplice tendenza fondamentale di ripiegamento egoistico su se stesso e

d'orgoglioso dominio sugli altri), in vista della contemplazione e dell'accettazione della rivelazione di Dio (cfr. *Mt* 11,25) — la dimensione verticale —, non disgiunta dal servizio fraterno, carità espressa in semplicità — la dimensione orizzontale —. Si è parecchio insistito, in questi ultimi anni, sulla testimonianza esteriore d'una povertà effettiva: sulla base, soprattutto, della scoperta della povertà materiale d'una grande parte dell'umanità, specie nei Paesi in via di sviluppo. Bisogna tuttavia rilevare che il segno della povertà esteriore è relativo, temporaneo o, come minimo, locale; inoltre, si rimedia molto meglio alla povertà materiale con una lotta che si proponga d'instaurare una miglior giustizia sociale nel mondo. La caratteristica profonda ed universalmente valida della povertà è la dolcezza-umiltà, la semplicità, che è verità esistenziale coraggiosamente vissuta; la nostra epoca, che esige la semplicità e l'autenticità, vi è molto sensibile. Un'anima di ricco può sì far delle elemosine, ma è incapace di bontà, volendo far sentire che è buono (cfr. *Mt* 20,25-28). Chi ha un'anima di povero, sa essere buono senza mettersi in vista, in perfetta semplicità.

La povertà religiosa, che comporta la rinuncia effettiva al possesso personale dei beni terreni, suppone il distacco da questi, o, meglio, il non attaccamento a quel ch'è terreno. Ciò permette la giusta estimazione dei valori temporali cui si rinuncia. Infatti, non si tratta di un disprezzo negativo di un bene, ma d'una rinuncia che s'inserisce nel contesto d'una scelta globale, positiva e del tutto valida. Si tratta, in fondo, di quella espressione radicale della fede e della speranza escatologica, di cui è testimone il religioso che « cerca anzitutto il Regno e la sua giustizia » (*Mt* 6,33): lasciare tutto per « Quegli che è Tutto » non è calcolo, ma una scelta che manifesta una fede assoluta nella realtà invisibile del Regno, esprimendosi in amore a Dio e in servizio fraterno. Questo servizio è inoltre attuato sull'esempio del Cristo: per realizzare il suo destino di Servo sofferente, si fa povero, spogliandosi di tutto (*Fil* 2,6-8); diventa povero per arricchire noi (*2 Cor* 8,9). Teologicamente, la professione di povertà è una unione al mistero della povertà del Cristo, Uomo-Dio, che realizza la sua missione messianica nella linea dell'umiltà.

### β) Testimonianza della povertà

La povertà in spirito si manifesta anzitutto nella qualità del servizio ecclesiale. Nella posizione che occupiamo, nel lavoro che svolgiamo, nelle nostre relazioni con gli altri, non siamo dei ricchi possidenti, ma dei fattori che compiono fedelmente il loro servizio (cfr. *1 Cor* 4,1ss.) nella Chiesa del Cristo, come una grazia di Dio, data a tutti gli uomini, e che nessuno può pretendere per sé solo. S. Paolo dà al proprio esempio di povertà e di debolezza — e ch'egli accetta volentieri nell'esercizio del suo ministero apostolico (cfr. *Fil* 4,12ss.) — questa caratteristica teologica: nella povertà e nella debolezza dei mezzi umani, meglio si mostra la forza della grazia di Dio. È fede e speranza in atto; lo scoraggiamento profondo non tocca l'animo di chi è povero in spirito. La povertà è un'attitudine al servizio nella semplicità.

Ma bisogna pure notare che, nel passo citato della lettera ai Filippesi, l'apostolo parla anche di momenti in cui nulla gli mancava per continuare il suo apostolato, senza dover lavorare personalmente: dai Filippesi, i suoi cristiani più cari, umili e dolci, Paolo accettava d'essere aiutato; nulla mai accettò invece dai Corinzi (*2 Cor* 17,7-11), troppo pieni di sé per dare cristianamente. Voglio dire che bisogna che accettiamo tutto il realismo cristiano di Paolo, l'Apostolo povero, non rifiutando, col pretesto della povertà, per esempio, quel tal mezzo d'apostolato che costa sì dei soldi, ma è valido: il criterio per il giudizio di valore sarà il servizio umano e cristiano che con quel mezzo potremo compiere (con quel certo senso di moderazione nei mezzi, tuttavia, e di modestia nel lavoro, che si addice a dei poveri).

Durante molti secoli, il segno esterno della povertà consisteva nell'essere mal alloggiati, mal vestiti e mal nutriti, perfino nel mendicare per sopravvivere; la testimonianza primitiva della povertà francescana è passata d'impeto nella cristianità di quel tempo. Oggi, povero è chi *deve lavorare* per vivere onestamente e modestamente. Quest'ultima qualità, peraltro, è relativa, non solamente nel corso dei secoli, ma pure, in una medesima epoca, nei diversi paesi; non si può dare una regola generale valida per tutto il mondo, in questo campo non meno che in altri; ciò, per altro verso, sollecita — ed è certamente un bene — a non poter

più accontentarsi d'una pratica « regolamentata » e giuridica della povertà, ed esige che si professi la povertà in spirito.

Siamo ad un altro tratto caratteristico della testimonianza della povertà: bisogna che sia « *personale* », liberamente accettata e vissuta da adulto. Bisogna imparare a giudicare personalmente la propria condotta, nel « discernimento spirituale », e saper rimettere in causa un qualche atteggiamento adottato in buona fede nel passato. Le revisioni di vita in comunità — poco importa la loro forma, purché fatte in sincerità, semplicità e discrezione — possono essere di grande aiuto. Di qui, si vede come un'educazione alla libertà cristiana sia, ai giorni nostri, una necessità più urgente che non per il passato, a motivo di quella rinnovata espressione esigita da una adattata testimonianza dei valori della vita religiosa sì da essere veramente valida.

Aggiungiamo che la testimonianza della povertà deve essere *comunitaria*: a livello tanto del tenore di vita quanto della fraternità, dal momento che tutti hanno fatto la medesima professione di povertà.

È utile ricordare che una comunità di uomini ha bisogno di testimoni che le ricordino il suo ideale: ciò — l'esperienza sta a dimostrarlo — è vero anche delle comunità religiose, con questa particolarità, tuttavia: che ognuno deve sforzarsi di essere un testimone. A questo riguardo, si rilegga attentamente, nel decreto *Perfectae Caritatis*, l'inizio del passo sulla povertà: « Paupertas voluntaria... a religiosis *diligenter excolatur* » (PC n. 13a), che noi traduciamo: « I religiosi vivano la povertà in amore diligente e preciso ». Senza precisione diligente nell'amore, soprattutto quando si tratta dell'amore per Dio, non c'è neppure vero amore; tutt'al più, dei « colpi di testa spirituali ».

Il Cristo ha delineato il ritratto dei suoi fedeli, ispirandosi all'immagine dei « poveri di Jahvè » dell'Antico Testamento ed approfondendola. Sulla base di questa descrizione — che la conversione di Matteo ha già fin troppo idealizzato, non dimentichiamolo! — e dei primi aderenti alla Chiesa primitiva, oggi giustamente si va chiedendo che la Chiesa del Cristo sia quella dei poveri e ne prenda il volto. La professione religiosa, che vuol essere un'accettazione più radicale della Persona e dello spirito del Cristo, deve proporsi di volere cordialmente, e vivere generosa-

mente, la povertà volontaria. Abbiamo ricordato la diversità delle forme che può assumere un'autentica povertà cristiana, purché « interiore », « spirituale ». Questa si esprime concretamente nella vita d'ogni giorno, con quel realismo che sa ricorrere, nel distacco e nel ringraziamento, ai mezzi necessari per compiere un servizio ecclesiale, in favore dei fratelli, soprattutto dei più poveri.

La povertà « in spirito » fa essenzialmente parte dello spirito evangelico; costituisce l'atmosfera di ideale accettazione del Vangelo; è indispensabile per professare liberamente ed in modo più radicale il « sì » della fede-carità-pazienza che ci unisce al mistero del Cristo, « nell'attesa della sua venuta ». È anche segno dell'affermazione e della presenza anticipata delle realtà escatologiche.

#### 4) LA LIBERTÀ

Parlando dei religiosi, il Concilio dice poco sulla libertà cristiana. Eccettuati alcuni richiami occasionali, in cui si afferma che la vita religiosa contribuisce alla purificazione del cuore ed alla libertà spirituale (*LG* n. 46b), nonché alla liberazione dagli impegni terreni (*LG* n. 46b), vien ricordato che la castità, in un modo tutto suo particolare, rende libero il cuore dell'uomo, in vista d'un più grande amore per Dio e per gli uomini (*PC* n. 12), e che l'obbedienza, « lungi dal diminuire la dignità della persona umana, la fa pervenire al suo pieno sviluppo, avendo accresciuta la libertà dei figli di Dio » (*PC* n. 14b). Se si pensa che S. Paolo ha definito la vita e la vocazione cristiana « libertà » (*Gal* 5,1-13), e che, portando come esempio il suo proprio ministero apostolico, chiama l'agire cristiano « una libertà », ci si potrebbe anche rammaricare che il decreto *Perfectae Caritatis*, parlando della vita religiosa, che della vita cristiana è una testimonianza e un segno privilegiato (cfr. *LG* n. 44), abbia appena sfiorato il problema della libertà. Ebbene, come già abbiamo detto più sopra, la libertà è un valore umano-chiave del pensiero moderno, e dunque un aggancio, un segno dei tempi che attende una risposta dalla fede cristiana (cfr. *GS* nn. 4-10; soprattutto 9c e 10b); risposta che, oggi, è tanto più urgente, nel contesto delle prove di adattamento della vita religiosa al nostro tempo, quanto sempre più preponde-

rante si vien facendo una forma di cultura, caratterizzata dalla critica e dalla tecnica, la quale tende a diventare mondiale. I religiosi, per adattarsi al mondo d'oggi, debbono cercare di comprendere, o almeno di guardare con simpatia, alla mutazione culturale e sociologica del nostro tempo. Il piano del nostro studio ci permette di fare solo alcune brevi osservazioni in merito a questo problema.

Come S. Paolo ha potuto esprimere la vita cristiana in termini di libertà, a maggior ragione si potrebbe, oggi soprattutto, e per tradurre l'eterna novità del Cristo in un rinnovamento adattato al nostro tempo, centrare l'approfondimento e l'adattamento anche della vita religiosa sul tema della libertà cristiana, o, più precisamente, sulla progressiva educazione a quella libertà cristiana che è, di fatto, una vita religiosa adulta.

La professione di povertà aiuta una fede più profonda ed una carità-pazienza esprimendosi in uno stile di libertà, dal momento che questa conserva vitali le due caratteristiche fondamentali della vita cristiana: la grazia, che permette il ringraziamento; i due poli della vita cristiana, innestati sulla vita del Cristo con il battesimo del credente e la celebrazione eucaristica. Nella presentazione della libertà cristiana al religioso, come ad ogni uomo, bisogna ricordare, per essere realisti, che l'uomo è situato, è limitato, e, conseguentemente, deve volere, insieme con la libertà, anche la conversione del cuore e l'ascesi. Per avanzare nella libertà « spirituale » — la libertà che dà lo Spirito (cfr. *2 Cor* 3,17) —, il cristiano deve, nel medesimo movimento con cui progressivamente diviene spirituale, far morire in sé quel che è carnale (cfr. *Gal* 5,24; *Rom* 8,13). Il valore della libertà lo acquistano progressivamente quelli che accettano con coraggio la conversione rinnovata e perseverante alla verità, la quale si attua in uno slancio di carità e di creatività. Il cristianesimo è arte di amare: e si realizza nella libertà cristiana vissuta. Bisogna iniziarsi alla libertà con pazienza.

Concretamente, la libertà è condizionata, oggi, nella sua espressione, dalla contestazione, anche — e per fortuna! — nelle comunità religiose. Per essere cristiano, la contestazione deve fondarsi direttamente nella fedeltà al Cristo: il rifiuto di forme di vita ormai decadute e l'adozione di un nuovo modo d'agire non sono che il risultato; né possono essere lo scopo ultimo della con-

testazione cristiana del religioso. Questa deve essere la concreta applicazione del motto paolino: « Provate tutto e ritenete quel che è buono » (1 Tess 5,21). Si tratta, in fondo, dell'esercizio della libertà cristiana in vista di meglio conoscere ed accettare, attraverso il Cristo e nello Spirito, la volontà di Dio (cfr. Rom 12,2: « Rinnovatevi nella mente per saper discernere qual è la volontà di Dio »). Ciò corrisponde molto bene alla vocazione del religioso che, meglio d'ogni altro cristiano, deve saper scoprire quelle nuove espressioni della fede e della carità, che possono diventare una testimonianza valida per gli uomini d'oggi.

Il discernimento di quel che è « cristiano », secondo lo Spirito del Cristo, non può essere l'espressione del « senso personale » d'un fedele isolato. Paolo ha cura di precisare che è davanti a Dio, tenendo conto della carità e dell'edificazione dei fedeli nel Cristo (cfr. 1 Cor 9; 13; 14), nella fedeltà alla tradizione cristiana (Fil 4,8ss.), nella sottomissione all'autorità ecclesiale nel medesimo tempo che allo Spirito (cfr. 1 Cor 14,32; soprattutto 14,37; 2,16; 7,40b), che il cristiano struttura il suo atteggiamento religioso. Abbiamo così presentato la sintesi delle note caratteristiche (e complementari) della vita secondo lo Spirito insegnata da S. Paolo: docilità all'autorità di Dio ed a colui che la rappresenta, nel medesimo tempo che libertà interiore nei confronti d'ogni creatura. Quelli che si lasciano guidare dallo Spirito di Dio possiedono queste due caratteristiche: sono dei veri figli del Padre, sottomessi alla Chiesa di Dio; possiedono uno spirito filiale, che è il contrario della mentalità di schiavo (Rom 8,14-16; cfr. 1 Cor 7,23). Si tratta, insomma, d'una libertà che è consenso attivo al piano salvifico di Dio e fedeltà creatrice attiva. Il religioso deve imparare, fin dai primi anni della sua professione, a vivere un'autentica libertà cristiana, perché la sua docilità al Cristo sia vera ed operante, perché viva una docilità da adulto, nella ricerca e nel compimento della volontà di Dio.

Una vita religiosa autentica, in una comunità che meriti il nome di fraternità, deve favorire l'espressione della libertà cristiana. Questa farà sì che ci si accetti divergenti — ciò che a volte è doloroso —, e si mantenga l'unione dei cuori e degli spiriti nel nome di nostro Signore Gesù Cristo (1 Cor 1,10), e non a motivo di questa o quella soffocante pressione sociologica (che è una

forma di dominio contraria alla libertà cristiana), derivante da una determinata concezione culturale e sociologica.

## 5) LA SPERANZA

La speranza è la caratteristica dei cristiani: siamo uomini della speranza, poiché attendiamo il nostro compimento dalla venuta del Signore Gesù e perché lo Spirito Santo ci dà questa certezza (cfr. *Rom* 8,23ss.). È dunque normale che la speranza escatologica sia il tratto più caratteristico della vita religiosa (cfr. *LG* n. 44). In verità, il valore principale della vita religiosa è la testimonianza della realtà escatologica: testimonianza del suo più radicale impegno di fede; della sua carità che giunge fino al celibato di consacrazione; della sua pazienza, che s'esprime nella professione della povertà, nella vita di lavoro, nella professione d'obbedienza e nella vita comune; della sua speranza, infine, che tutto s'attende da Dio. Già ne abbiamo parlato abbastanza estesamente nelle pagine precedenti: qui ci basti rilevare questa caratteristica. Si tratta, in fondo, della « ricerca della giustizia di Dio », posta al di sopra di tutto; la sua espressione più notevole è il celibato di consacrazione, insieme con la professione di povertà. Pur vivendo in questo mondo, il religioso, osservando il celibato e la povertà e vivendo la concreta ed autentica carità fraterna, attesta la certezza della realizzazione futura del mistero del Cristo; più da lui che da tutti gli altri cristiani, la Chiesa s'attende che manifesti in anticipo, in questa vita, la realtà del dono di Dio (*LG* n. 46). Questa anticipazione, vissuta nella pazienza cristiana, cioè con gioia, fa meglio comprendere quel che è la speranza in Dio, e quanto questo tipo di speranza sia diverso da quell'altro che si pone sul piano delle possibilità umane. Gli è che la speranza è fonte di pace e di gioia: questo messaggio, di cui, ai nostri giorni, il mondo ha tanto bisogno. La presente evoluzione culturale e sociologica del mondo, sia per ovviare agli eccessi della civiltà dei consumi, ma anche per vivificare autenticamente le ricchezze umane che tende a promuovere, ha un grandissimo bisogno che gli si ricordi il primato della vita futura, come anche gli si assicuri che può esistere una vera gioia ed una vera pace,

quaggiù, quando vi si vive nella dimensione d'adorazione di Dio e nel ringraziamento.

Queste linee di forza della vita cristiana, con gli imperativi che pongono al religioso, si esprimono, normalmente, in una vita comunitaria ed ecclesiale, allo stesso modo della *vita apostolica* primitiva. Nondimeno, poiché il significato della vita comunitaria, il suo valore in quella testimonianza ch'è la vita religiosa, insieme con il suo modo d'espressione, sono alla base di tutta una problematica, pensiamo sia utile esporre alcune riflessioni teologiche particolari su questo punto.

## **2. IL SENSO ECCLESIALE DELLA VITA COMUNITARIA**

### **a. I consigli di S. Paolo alle sue comunità**

S. Paolo raccomanda ai suoi cristiani di prender parte alla vita ecclesiale, apportandole il contributo dei loro doni particolari (cfr. anche, per quanto riguarda i religiosi, *PC* n. 14), in vista della edificazione della comunità con i carismi della dottrina e della fede, dell'azione, del ministero, del servizio cristiano, nel senso ampio del termine; tutto ciò genera frutti di carità, che edificano la comunità nell'unità. Tutti i fedeli, infatti, sono membra d'un unico corpo e la comunità è concepita come una cellula vivente di questo corpo, una comunità ecclesiale che irradia con la sua testimonianza di vita, in vista della sua espressione apostolica (cfr. *1 Cor* 12,4ss.; *Rom* 12,3ss.). Questo carattere d'unità degli spiriti e dei cuori, voluto dall'apostolo nel nome di nostro Signore Gesù Cristo (cfr. *1 Cor* 1,10), non ha, evidentemente, nulla in comune con l'unità-uniformità imposta in nome d'un qualche superato modo di pensare o d'agire: ciò sarebbe un controsenso molto più fastidioso, ai giorni nostri, quando il pluralismo culturale e sociologico si impone, e, per di più, è stato chiaramente affermato dal Vaticano II, nella *Gaudium et Spes*.

Mantenere viva la testimonianza della carità comunitaria nell'unità, non è facile in una comunità d'uomini e di donne. Di fronte alle difficoltà delle sue comunità, S. Paolo fu portato a ricordare loro dei valori cristiani, che hanno ancora dell'attualità

per le nostre comunità religiose. Li riferiamo di seguito, aggiungendo ad ognuno una breve applicazione.

1) Alla comunità dei Galati, nella quale s'era verificata una divisione, Paolo ricorda che tutti debbono ritornare all'unico « Vangelo del Cristo ». Un ritorno costante al Vangelo, « regola suprema » (cfr. anche *PC* n. 2a), espresso secondo il carisma proprio ad ogni Istituto (ritorno che non deve essere un ricalco del passato!), è allora indispensabile. Un carisma è spirituale, e, attraverso la fedeltà alla carità, che edifica, può rinunciare abbastanza facilmente alle tradizioni superate; mentre una loro conservazione potrebbe diventare inutilmente dannosa, rischiando di far ruotare la contestazione attorno a dei valori non importanti; potrebbe anche essere inutilmente malaccorta, rischiando d'impacciare l'espressione della creatività, che dovrebbe invece dar luogo ad ottime, perfino necessarie, iniziative comunitarie ed apostoliche.

2) Alle comunità di Corinto e di Filippi, Paolo consiglia una rinnovata conversione alla mentalità cristiana, che è « spirituale », non « carnale », cioè pagana. La rinuncia al proprio « senso personale » è necessaria per *tutti* i membri della comunità, perché sappiano accettarsi come complementari e vivere fraternamente l'accoglienza vicendevole, ad imitazione e sull'esempio del Cristo (cfr. *Rom* 15,7). La carità dà fiducia agli altri.

3) Perché possa esprimersi il carisma cristiano della comunità, bisogna che sia aiutata l'espressione della vera libertà cristiana dei suoi membri. Questa suppone ed accetta la divergenza in quei modi di pensare e di agire che non sono contrari al Vangelo del Cristo; senz'altro, si deve tentare di farci comprendere, ma senza pretendere di imporre il nostro modo di vedere. Secondo S. Paolo, « i forti » (le persone culturalmente aggiornate e religiosamente maggiormente illuminate) non debbono disprezzare « i deboli » (quelli che, nella comunità di Roma, credevano di dover ancora seguire modi di pensare e di vivere del passato); né questi debbono condannare quelli (cfr. *Rom* 14,1-15; 13). La testimonianza evangelica d'una carità comunitaria non postula dunque l'unità-uniformità. Un tal modo di fare potrebbe essere, alla fin fine, un affidarsi più ad una qualche sapienza umana che

non alla forza della grazia; sarebbe anche dimenticare che l'uomo, da quell'essere limitato che è, mai potrà concludere la ricerca della verità, soprattutto quando questa è l'amore di Dio, rivelato nel mistero del Cristo e della sua Chiesa. Lo scopo della ricerca della libertà, operantesi nella libertà cristiana, è l'edificazione (*Rom* 14,19; 15,2); il suo principio ed il suo criterio sono la fede (*Rom* 14,23) e l'attaccamento al Cristo (*Rom* 14,4-9.15; 15,5).

4) A quella medesima comunità romana, Paolo propone la regola d'oro, perché una comunità possa vivere la carità nella libertà e nell'unità, con un sano realismo ed una modestia, che avvicinano alla verità: non sopravvalutate la vostra propria sapienza umana! Prima di dare questo consiglio all'importante comunità romana non fondata da lui, Paolo ricorda la grazia del suo ministero apostolico presso i pagani, che ve lo autorizza (*Rom* 12,3). Il carisma dell'autorità, esercitato nel nome della verità del Cristo (*2 Cor* 13,8), è un servizio indispensabile (cfr. *PC* n. 14) nella ricerca comunitaria della volontà di Dio da esprimere tutti insieme. L'autorità deve promuovere l'unità della comunità, come pure la continua ricerca della volontà di Dio, in riferimento al Vangelo ed in risposta all'interpellazione che alla comunità rivolge l'ambiente in cui questa svolge il suo ministero apostolico: una comunità, perché sia viva, deve anzitutto essere sollecitata dal carisma dell'autorità a trovare quelle risposte che possono viverci a testimonianza del Vangelo, più che richiamarsi a direttive e regolamenti.

Si sente dire, a volte anche da religiosi, che il tempo delle Congregazioni va lentamente conchiudendosi. Si vuol anche portare come prova il fatto che il numero delle vocazioni va diminuendo sempre più. Ma è un giudizio forse troppo sommario e abbastanza superficiale. Senz'altro, è probabile che il tempo della vita religiosa-vecchio stile non sia più, per i nostri contemporanei, un « segno » del Vangelo. I giovani sono naturalmente e profondamente in comunione con il loro tempo; è dunque normale che l'attuale modo di vivere sia la vita religiosa che il sacerdozio diocesano, ai loro occhi non sia più una realtà consistente che possa

dare affidamento. Le comunità, allora, nel dialogo e nella partecipazione, debbono riscoprire un'espressione veramente vitale e valida per quella testimonianza cristiana che è la ragione d'essere di una comunità religiosa nella Chiesa.

#### **b. Il posto della comunità nella testimonianza cristiana dei religiosi**

Nella nostra introduzione, abbiamo ricordato che ogni vita umana, se vera, rompe l'isolamento dell'individuo, integrandolo pienamente nella sua personalità propria. La religione cristiana, se ben compresa, favorisce questa personalizzazione dell'uomo; la stessa cosa deve potersi dire della vita in comunità religiosa, che costituisce l'espressione personale propria della vita cristiana del religioso. Cristo e gli apostoli vivevano in comune senza aver come scopo la vita in comune, ma quello di predicare il Vangelo; così, seguendo questo esempio, la prima comunità di Gerusalemme, descritta da S. Luca, si diceva apostolica; e l'autore degli *Atti* indugia a sottolineare continuamente la crescita prodigiosa della Chiesa. Bisogna rilevare che l'esempio di vita comune di questi primi cristiani (la loro *koinonia*) era già da sé sola una eloquente testimonianza di vita cristiana e costituiva una evangelizzazione ed una proclamazione della carità del Cristo; il loro tenore di vita destava la simpatia, anche dei Giudei che non si convertivano al cristianesimo (cfr. *Atti* 2,47; 5,13.26).

La vita comunitaria è dunque la forma di vita cristiana propria di quelli che vogliono seguire più radicalmente il Cristo. Pur facendo parte integrante della vita religiosa, non ne è tuttavia lo scopo: è parte della forma della testimonianza, allo stesso modo dei tempi di preghiera e dell'ascesi individuale; mentre lo scopo è, piuttosto, lo zelo apostolico o la contemplazione dei misteri di Dio rivelati nel Cristo e nella Chiesa. Rientrando nella costituzione della vita religiosa come un suo elemento di base, la vita comunitaria deve essere favorita in modo particolare, allo stesso modo dei tempi forti di preghiera (celebrazione eucaristica, preghiera, lettura della Scrittura). La comunità è una testimonianza privilegiata della carità cristiana e un più profondo radicamento dei suoi membri in essa in vista d'una migliore testimonianza del Vangelo.

In altri tempi, l'istituzionalizzazione di questo modo di vita permetteva di organizzarla con una grande « regolarità » ed uniformità; i momenti di vita comunitaria erano molto frequenti: non era raro che ci si riunisse anche una decina di volte al giorno (preghiere, pasti, ricreazione, lavoro, perfino il riposo), se non per un incontro degli uni con gli altri, almeno per un ammassamento degli uni accanto agli altri. Attualmente, dei fatti nuovi, tanto socio-culturali quanto apostolici, hanno fatto sì che la possibilità di una tale frequenza di incontri, per molte comunità di vita attiva, non sia ormai più possibile: la varietà delle forme di apostolato e degli orari non è più un fatto eccezionale per questo o quel membro della comunità (cfr. il *Motu Proprio Ecclesiae Sanctae* nn. 25-26). Perfino nelle comunità contemplative si desidera un altro ritmo ed un altro stile per queste riunioni, perché siano più umane e veramente comunitarie. Essendosi verificate queste nuove circostanze — bisogna anzitutto pensare alle comunità di vita attiva —, cosa si può fare per esprimere il carattere comunitario della vita cristiana, testimonianza escatologica dell'amore cristiano? Essendo chiaro che si pone a livello d'un tipo particolare di vita cristiana, di carità cristiana che il religioso si propone di vivere ecclesialmente, la vita comunitaria deve, non solo conservarne tutto il valore, ma anche esprimere la testimonianza che le è propria. Come realizzarla nella vita concreta? Un modo uniforme d'espressione sarà tanto più difficile (quando non addirittura impossibile), quanto più i compiti apostolici d'una determinata comunità saranno diversi. Bisognerà saper trovare un ritmo di tempi privilegiati di veri incontri, cui tutti i confratelli s'impegnano a partecipare: a questo riguardo, il carisma dell'autorità ha un ruolo speciale da svolgere, esigendo che questi tempi siano rispettati da tutti i membri. Poiché il ritmo e la forma nuova di questa vita comunitaria dovranno trovarsi sulla base di esperienze vissute, ci sembra che ci troviamo, trattandosi della forma nuova da dare all'importante valore della vita comunitaria, di fronte ad un caso previsto, come caso particolare, per le missioni, da *Perfectae Caritatis* n. 3 (cfr. anche *ES* II, n. 6): permettere a delle comunità di vivere un'esperienza di questo genere sotto la direzione d'un uomo di Dio che sia anche esperto in umanità ed aperto ai valori culturali e sociologici del suo tempo. Ci azzar-

deremo tuttavia a proporre, come ipotesi di lavoro, un minimo indispensabile per quelle comunità che hanno delle opere esterne da compiere, e per le quali, soprattutto, la realizzazione della testimonianza della vita comunitaria costituisce un problema. Il primo incontro privilegiato potrebbe essere una messa comunitaria concelebrata ogni settimana, con le intenzioni proposte dai confratelli, insieme partecipazione comune della parola di Dio, che può venir facilitata da una breve omelia. Soprattutto dopo una tale concelebrazione, potrebbe trovare il suo posto più naturale una riunione settimanale della comunità, che prende coscienza, in una riflessione comune, della vita religiosa ed apostolica della comunità, come anche della sua amministrazione, e delle sue altre diverse necessità; ognuno, in una corresponsabilità partecipata, avrà la sua parola da dire in questa specie di « consiglio domestico » allargato. La riunione di preghiera quotidiana che pare la più indicata, in questo caso, è l'ufficio della sera, dopo il pasto comune. Sono del parere che alcune poche riunioni in cui i confratelli si fanno e, a poco a poco, si sentono insieme, nella comunione d'un medesimo ideale di vita cristiana comunitaria ed apostolica, producano un frutto altrettanto abbondante che una decina di riunioni al giorno, gli uni vicino agli altri. Ciò suppone che ogni religioso prenda sul serio gli orientamenti personali dati dal Concilio per la preghiera, la celebrazione quotidiana della liturgia eucaristica (concelebrata da tutti quelli che possono farlo) e la lettura della Scrittura.

Nella medesima linea, si deve rilevare un falso problema, spesso sollevato nelle comunità di vita attiva. Bisogna preferire la vita spirituale all'azione apostolica? Un tale modo di porre il problema sembra riservare la qualifica di « vita spirituale » unicamente ai tempi dedicati alla preghiera. Ebbene, sono sì i tempi forti della preghiera, ma, insieme, anche l'azione apostolica a costituire la vita spirituale. Ogni religioso, conformandosi alle regole ed allo spirito del suo istituto, deve riservarsi, nella vita quotidiana, un minimo indispensabile di « tempo di preghiera », per conservare alla sua vita una profonda dimensione d'adorazione di Dio, senz'altro più importante per lui che per il non-religioso. I momenti della preghiera della comunità debbono essere favoriti in modo particolare, soprattutto il momento della celebrazione eucaristica comu-

nitaria, da cui trae vigore quella carità particolare di cui la Chiesa chiede al religioso di essere testimone per il mondo.

La vita religiosa è dunque una « ricerca della carità perfetta mediante la pratica dei consigli evangelici; trae la sua origine dalla dottrina e dall'esempio del divin Maestro ed appare come un magnifico segno del Regno di Dio » (PC n. 1). Ogni vita cristiana deve radicarsi in quella rinuncia ch'è la morte del Cristo, atto d'obbedienza e d'amore alla gloria del Padre (cfr. *Fil* 2,6-11), che sfocia nella manifestazione del mistero riguardante il Cristo e la sua Chiesa (*Ef* 5,22-33, soprattutto 5,25b.32). Il religioso ha accettato di vivere i « consigli evangelici » per seguire il Cristo più da vicino e collaborare più intensamente all'edificazione della Chiesa; deve dunque accettare più profondamente la rinuncia cristiana, per imitare questo atto d'amore supremo e di libertà perfetta che è il *fiat* del Cristo. Questo « sì » è stato eminentemente vissuto nell'*ecce ancilla Domini* della Vergine Maria, il cui carisma cristiano è del tutto particolare, nella Chiesa (cfr. LG nn. 52-69, soprattutto 56).

Le caratteristiche della vita religiosa, dedicata a Dio nella Chiesa del Cristo, sono valide per le diverse forme di vita religiosa; si tratta della vita nuova, interiore e spirituale di tutti. Il modo della sua realizzazione concreta, principalmente nella contemplazione o principalmente nell'azione, non ne modifica la natura profonda. Ma è chiaro che alcuni valori saranno normalmente più sviluppati e prenderanno forme diverse nell'azione e nella contemplazione. Quel che era necessario mettere in chiaro, era semplicemente la caratteristica fondamentale della vita religiosa, comunitaria ed ecclesiale.

Nella terza parte del nostro studio, « la vita religiosa, testimonianza viva e adattata al mondo d'oggi », ci riferiremo, di norma, ai religiosi ed alle religiose che esprimono il loro zelo per la Chiesa in una vita apostolica. Ma anche gli ordini contemplativi stanno intraprendendo una ricerca in questo senso: ciò che non è per nulla un male. Di fatto, il numero dei novizi dei monasteri di vita contemplativa è andato diminuendo sempre più, da due generazioni a questa parte, e la vita contemplativa non è più privilegiata, se vissuta in forme che appaiono ormai superate.

### III. LA VITA RELIGIOSA, TESTIMONIANZA VIVA ED ADATTATA AL MONDO D'OGGI

La nostra analisi del carisma religioso nelle linee di forza cristiane, in cui s'esprime nelle comunità e nella vita, e del valore medesimo della vita comunitaria ed ecclesiale già ha messo in chiaro le basi su cui si fonda il rinnovamento della vita religiosa; già ne ha fatto vedere la prospettiva dinamica, che potrà sollecitarne il rinnovamento, oggi come nel passato. E così, questa terza parte potrà essere più breve; sarà semplicemente come una precisazione ed una sintesi di quei punti principali che, finora, abbiamo indicato solo occasionalmente.

#### 1. RIPENSAMENTO DELLA VITA RELIGIOSA IN NOME DELLA TEOLOGIA

Non si ripeterà mai abbastanza che debbono essere i principi teologici a condizionare il rinnovamento delle società e delle comunità religiose. Si osserverà che, per provocare il rinnovamento delle società religiose e per continuare questo movimento, il *Motu Proprio Ecclesiae Sanctae* ha stabilito che le nuove o rinnovate costituzioni degli Istituti religiosi siano strutturate in due parti: la prima esporrà i principi evangelici e teologici della vita religiosa e della sua unione con la Chiesa; la seconda codificherà le norme giuridiche necessarie per definire chiaramente il carattere, il fine e i mezzi dell'Istituto, con l'avvertenza di non moltiplicarle (*ES II*, n. 12a). Senza questa base biblica e teologica, si correrebbe un duplice rischio.

Anzitutto, si rischierebbe di mantenersi nel filone d'un superato tradizionalismo. « È superato quel che non contribuisce più alla natura e ai fini dell'Istituto e, avendo perso il suo significato e la sua efficacia, non favorisce più realmente la vita religiosa, tenuto conto della testimonianza che, in virtù della sua funzione, lo stato religioso deve dare » (*ES II*, n. 17).

L'ultima precisazione, sulla testimonianza del religioso nel mondo, potrà essere interpretata in modi assai differenti, secondo

la mentalità d'ognuno, la sua qualità d'accettazione sincera del mondo in mutazione nel quale stiamo vivendo e il suo grado d'inserimento in quest'ultimo; dipenderà anche dalla mentalità culturale e sociologica dei differenti paesi. Così, per essere veramente saggio e sensibile alla realtà dell'ambiente sembra che le decisioni dovranno prendersi a livello provinciale o interprovinciale (cioè, a livello del gruppo di province assai affini, dal punto di vista della « geografia culturale »). Per definire ciò che è superato, bisognerà rifarsi ai principi teologici enunciati nelle due prime parti, specialmente quello che è stato detto della *metánoia* (conversione spirituale), senza dover dipendere da usi passati che non sono più « significanti ». È indispensabile che l'inserimento del religioso nel mondo gli permetta di essere pienamente presente a questo mondo e al suo tempo. Tuttavia il suo tenore di vita dovrà essere caratterizzato dalla moderazione, che impone la povertà, ed anche dall'elementare prudenza-saggezza di chi appartiene sì al mondo, ma, in questa appartenenza, sa di dover significare la sua consacrazione totale al Cristo ed alla Chiesa. Ancora una volta si deve sottolineare che le regole assolute ed uniformi sono poco valide. Una certa libertà di movimenti deve essere lasciata alle diverse comunità, ma anche alle libertà individuali. La libertà cristiana, compresa per quel che è veramente, permetterà una presenza cristiana ed apostolica, ma anche la necessaria presenza umana. Nello stesso tempo, essa esigerà una purificazione e una rinuncia più esigente che non il semplice canone di un codice.

Di qui, la necessità di evitare un empirismo poco solido. Quando si vuole soprattutto essere « sulla cresta dell'onda », si rischia di dimenticare troppo le caratteristiche del messaggio evangelico da trasmettere e le sue esigenze da accettare, a vantaggio della novità della trasmissione in se stessa. In tal caso non ci sarà più « traduzione nuova » (*semper nova*), mancando l'accettazione sincera ed integrale dell'eterna verità di Dio (*semper antiqua*), ma soltanto l'espressione di novità o di adattamenti che fanno sentire tutto il peso dei valori umani di cui sono carichi. Ora, se l'elemento umano diviene preponderante, la vita religiosa non sarà più se non un'occasione per esprimerlo. Sarebbe, alla fin fine, e nella misura in cui lo si facesse coscientemente, una man-

canza d'adorazione di Dio, una concorrenza al messaggio salvifico del Cristo. Questo modo nuovo d'esprimere la vita religiosa sarebbe, nel caso limite, basato su quelle « dottrine varie ed estranee » che trascinano i cristiani e i religiosi fuori della verità del Cristo (cfr. *Ebr* 13,9). In luogo della conoscenza del Cristo, che sorpassa ogni conoscenza (*Ef* 3,19), avremmo una gnosi-sapienza umana che non procederebbe dalla carità del Cristo, che non traduce più. Ma non sarà questo tipo di rinnovamento religioso ad edificare la Chiesa del Cristo nel mondo d'oggi: perché non traduce, nella storia d'oggi, l'eterna novità del Cristo.

Per altro verso, tutti hanno preso coscienza del mutamento culturale e sociologico del nostro tempo. Ebbene, pure la nostra generazione è chiamata alla salvezza universale di Dio attraverso il Cristo, ha dunque diritto che la Chiesa le presenti un messaggio significativo. Il religioso, cui la Chiesa chiede di esserne un testimone più valido, deve proporsi come un dovere suo speciale presentare, nel suo modo di essere inserito nel mondo, una traduzione viva e fedele della novità portata agli uomini dal Cristo. Il rinnovamento della vita religiosa è esigito dai diritti di Dio, che vuole la salvezza universale, e pertanto l'annuncio del messaggio cristiano a ogni uomo: ogni uomo, d'ogni generazione, deve poter conoscere la salvezza che Dio ha realizzato per lui nel Cristo Gesù. Ma, se per il religioso è un dovere rinnovare il modo d'espressione del suo carisma (in nome dei diritti di Dio), non necessariamente ne seguirà che la sua testimonianza debba essere accolta dagli uomini d'oggi. Infatti il Vangelo di Dio che propone la novità del Cristo richiede, in un medesimo movimento, di rinunciare anche al vecchiume del peccato che è intimamente radicato in tutti noi; e questa rinuncia è una crocifissione. Non tutti dunque crederanno al messaggio cristiano (cfr. *Rom* 10,16); ma i suoi testimoni saranno tuttavia rimasti fedeli alla loro missione. Anzi, quanto più saranno del loro tempo, tanto più questo rinnovamento li aiuterà ad integrare pienamente la vita religiosa nella loro personalità, e ad essere più autentici e più sinceramente votati al loro inserimento nel mistero del Cristo e della sua Chiesa: si tratta della possibilità d'una più grande verità, che potrà venire in aiuto ad una migliore testimonianza a vantaggio della salvezza di tutti gli uomini.

## 2. L'INTERPELLAZIONE DEL MONDO, SEGNO DEL NOSTRO TEMPO

Il fenomeno centrale e caratteristico della civiltà del nostro tempo è il fenomeno della secolarizzazione, in cui è l'uomo stesso che vuole incaricarsi del mondo; la civiltà critica e tecnica del nostro tempo lo aiuta sempre meglio in questo suo compito umano. Solo prendendo coscienza di questa situazione, nuova per la sua ampiezza, l'uomo si assume legittimamente la responsabilità del suo proprio destino di *homo faber*, nel senso ampio del termine (cfr. GS nn. 33ss., 36). L'autonomia rivendicata dalla secolarizzazione s'opponne al fenomeno della clericalizzazione. Se quest'ultimo movimento tendeva a dimenticare « il secolare », diventando clericalismo, anche la secolarizzazione, legittima quando rivendica l'autonomia che spetta all'uomo nel dominio e nel governo del mondo (GS n. 36b), può diventare secolarismo. Questo esclude qualsiasi legittima influenza della religione, non già solamente nella scelta dei mezzi tecnici da usare, com'è suo diritto, ma negli orientamenti fondamentali che interessano il destino umano: ciò che è invece rifiuto della verità globale riguardante l'uomo e il suo destino.

È evidente che la secolarizzazione rappresenta una tendenza di reazione, e, come tale, comporta dei rischi di esagerazione, che bisogna cercare di scoprire e prevenire. Molto facilmente il mondo secolarizzato sarà areligioso, nella misura in cui mancherà d'una comprensione globale dell'uomo; ma diventerà senz'altro antireligioso, nella misura in cui penserà che la religione sia un impedimento che limita, o, perfino, prende in contropiede il suo tentativo di dominio e di umanizzazione del mondo. Bisogna che ci rendiamo ben conto che la secolarizzazione rifiuta qualsiasi significato ad una manifestazione religiosa che si presenti come separata dal mondo; se questa vuole avere delle possibilità d'essere compresa, bisogna che trovi il suo posto fra i progetti e le intraprese comuni agli uomini d'oggi. In una parola, perché la secolarizzazione del mondo possa accettare una dimensione d'adorazione di Dio, è necessaria una presenza religiosa nel mondo che non sia estranea al mondo, ma sappia mettersi anch'essa alla ricerca, per costruire un mondo nuovo portandovi la testimonianza della sal-

vezza cristiana, per una intelligenza globale dell'uomo e per la realizzazione integrale del suo destino. Se, per mancanza di simpatia, non si ha la capacità di fare lo sforzo di comprendere il mondo d'oggi, e si rimane insensibili alla sua interpellazione, si finisce per entrare in una sorta di verticalismo che impedisce una testimonianza autentica della vita religiosa di fronte al mondo. Per altro verso, è anche vero che una certa ricerca di Dio, che vuole adattarsi al mondo d'oggi e pensa di trovare Dio unicamente e principalmente nell'esperienza quotidiana, nelle relazioni fraterne con gli altri, sperimenterà una reale difficoltà a riflettere sulla trascendenza divina, a prendere come base della sua conoscenza di Dio l'intelligenza della Scrittura e dell'insegnamento della Chiesa, per entrare in relazione personale e spirituale con Dio, Padre del nostro Signore Gesù Cristo: sarebbe un rischio di orizzontalismo, ugualmente da evitare.

Sentire l'interpellazione del mondo d'oggi, è, per le comunità religiose, sentire l'impegno a non reincarnare, in una fedeltà troppo materiale alle loro tradizioni, degli « isolotti » di « cristianità » ormai morti. Questo esige che tutti i valori umani diventino oggetto delle ansie dei religiosi (cfr. *Fil* 4,8), né più né meno della loro formazione spirituale e dottrinale (cfr. *PC* n. 18). Ciò suppone, per i religiosi, « una appropriata conoscenza sia delle condizioni dei tempi e degli uomini, sia dei bisogni della Chiesa, in modo che essi, sapendo rettamente giudicare le circostanze presenti di questo mondo secondo i criteri della fede, e ardendo di zelo apostolico, siano in grado di giovare agli altri più efficacemente » (*PC* n. 2d). Il religioso deve accettare una revisione della nozione e del modo di esplicarsi della vita religiosa, purificandola dalle motivazioni secondarie che forse hanno influenzato l'inizio della sua accettazione personale nella professione religiosa: l'approfondimento delle motivazioni della sua vita religiosa può provocare un rinnovamento, a volte un cambiamento, che può essere espressione di una profonda fedeltà. Una autentica vita religiosa di uomini e donne, aperti alle realtà d'oggi, farà sì che essi non rifiutino l'esperienza cristiana presente, ma sappiano discernervi, al di là delle possibili lacune e goffaggini, gli elementi d'una vera esperienza cristiana in un mondo secolarizzato. Potranno allora arricchirlo d'una più grande dimensione d'adorazione di

Dio, che sottolineerà la trascendenza divina, la cui presa di coscienza permetterà un'accettazione della grazia e un ringraziamento più « cristiani » e più « spirituali », per il Cristo e nello Spirito, a gloria del Padre.

### **3. RINNOVAMENTO NELLA FEDELTA'**

Non dovremo qui studiare le nuove forme concrete della presenza religiosa nelle opere apostoliche (soprattutto quelle che si occupano dei giovani: una disattenzione a loro riguardo sarebbe una perdita, per molto tempo irrecuperabile, nella Chiesa), caritative e di insegnamento. Il nostro scopo è richiamare i valori teologici che condizionano questo rinnovamento. Quest'ultimo, per altro, non è un'opzione che si può lasciare alla libertà d'ognuno: poiché la Chiesa attribuisce alla vita religiosa la funzione di segno privilegiato della fede cristiana, presentato al mondo, il rinnovamento della presenza dei religiosi nel mondo diventa un'esigenza. Perché la vita religiosa rimanga, anche nel presente, una testimonianza valida, bisogna che sia operante; e ciò in un duplice senso: i religiosi debbono anzitutto vivere per il Cristo, nello Spirito, e per Dio; debbono poi concretamente vivere nel mondo d'oggi. Questa duplice fedeltà, condizione del rinnovamento della vita religiosa, di cui conserva vitali tutti i valori, deve essere spiegata.

La prima fedeltà è quella che ci riporta al Vangelo, alla novità del Cristo. Negli uomini di Dio che sono pure uomini del loro tempo, essa si manifesterà attraverso una giovinezza di spirito e di cuore che favorirà una fedeltà vissuta al Cristo, in una rinnovata testimonianza di adattamento al Vangelo. Questa prima fedeltà esigerà che i religiosi siano degli spirituali, che accettino di pensare e di vivere sotto la mozione dello Spirito, che ne accettino l'azione trasformante. In forza della professione dei consigli evangelici, il religioso esprime, ecclesialmente, il desiderio sincero di accogliere questa vita spirituale, che si può descrivere come segue. Se, nella redenzione del Cristo, il Padre ha creato l'uomo nuovo, è lo Spirito Santo la fonte di ogni conoscenza e di ogni vita spiri-

tuale. Egli prepara i credenti ad accogliere la vita nuova e trasfonde nei loro cuori l'amore di Dio (*Rom* 5,6). Radicati e fortificati in questo amore, essi progrediscono nella conoscenza del mistero di Dio che li rinnova. Lo Spirito fa loro « comprendere, sentire, gustare e amare (*phronein*) » le ricchezze della loro filiale adozione divina (*Rom* 8,5-17); dà loro la speranza certa della filiazione adottiva divina perfetta (*Rom* 8,18-26). L'azione dello Spirito è trasformante, ed è un'opera che continua per tutta la nostra vita, poiché la conoscenza religiosa è vivente e progredisce per tutta la vita. Nella Nuova Alleanza, quella dello Spirito, siamo trasformati dallo Spirito (*2 Cor* 3,18) nella novità del Cristo (*2 Cor* 4,16). Questa trasformazione spirituale, che ci rende conformi al Cristo, inizia col battesimo (*2 Cor* 12,3a) e continua nella celebrazione eucaristica (*1 Cor* 12,13b), per tutta la vita cristiana (*2 Cor* 3,18; *Rom* 12,2; *Ef* 4,23). Poiché l'accettazione di questa vita nuova non è naturale per l'uomo, e non c'è quindi un naturalismo cristiano, ma una realtà cristiana da ricevere nella fede, i credenti non possono porsi sotto la mozione dello Spirito se non attraverso una conversione rinnovata e continua alla novità del Cristo. Così, la prima fedeltà del religioso, la fedeltà « spirituale » al Vangelo del Cristo, non è possibile se non in una continua rivivificazione del suo impegno radicale a seguire il Signore.

La seconda fedeltà del religioso, spiritualmente illuminato e fortificato, è la fedeltà dell'ascolto del modo culturale di pensare e del modo sociologico di vivere del suo tempo. Questa seconda fedeltà deve essere compresa anzitutto secondo una dimensione geografica od etnica: il religioso, testimone del mistero del Cristo e della sua Chiesa, non può esserlo allo stesso modo in questa nazione europea e in quel paese africano; quindi, anche nella sua dimensione storica, nello svolgersi del tempo, quella particolare testimonianza religiosa, valida in altri tempi, non lo sarà più oggi, in un medesimo paese. A motivo della mutazione culturale e sociologica che stiamo vivendo e che invade il mondo intero, quest'ultima situazione si verifica, oggi, un poco da per tutto. Non basta conoscere la novità del Cristo, essere un « buon religioso-per-sé »: bisogna darne una testimonianza adattata al proprio ambiente di vita. Invece di adattamento, sarebbe più esatto parlare di espressione autentica. I religiosi, al pari di tutti i cristiani, non sono

« gente di fuori » che adatta il *suo* messaggio alle diverse generazioni che si succedono nel mondo. Questo mondo appartiene a loro di pieno diritto (cfr. *1 Cor* 3,21-23): ne fanno parte alla pari dei non-cristiani. Nell'espressione della loro adorazione di Dio, debbono farsi un dovere di essere autenticamente se stessi, partecipi della cultura contemporanea, degli interessi del loro tempo.

È facile scorgere il duplice rischio di questa duplice fedeltà. Non riuscendo a « digerire » la mutazione culturale e sociologica, che li disorienta, e sentendosi incapaci d'una simpatia che favorisca una « digestione progressiva », alcuni, in fondo per cercarsi una sicurezza, preferiscono rifugiarsi nella ripetizione di « questo passato che ha già dato prova di sé »: dimenticando che è stato lo slancio religioso del passato a dare queste prove (slancio che bisogna continuamente tener vivo), non già le formule che hanno potuto esprimerlo. Ricordiamo che è pusillanime — dunque, non cristiano (cfr. *Rom* 8,15; *2 Tim* 1,7) — aver paura delle novità e dei cambiamenti in se stessi, delle manifestazioni nuove della fede e della carità. Per l'opposto, religiosi che partecipano pienamente alla « sensibilità moderna », saranno solleciti a testimoniare il Cristo ai loro contemporanei vivendo insieme con essi il valore-chiave dell'uomo moderno, la libertà, ed anche un'altra costante fondamentale della mentalità d'oggi, l'esperienza vissuta: questa è l'espressione della libertà, secondo la celebre frase di Karl Jaspers: « l'esistenza che è libertà ». Ma lo fanno senza illuminare abbastanza la loro esperienza con la dottrina e la Persona del Cristo, credendo con troppa facilità che questa si troverà in una esperienza disinteressata. Già abbiamo richiamato le conseguenze di questa duplice deviazione: il verticalismo, che non incontra i fratelli, e non corrisponde, dunque, al piano di Dio; l'orizzontalismo, che non raggiunge la trascendenza di Dio. Questa duplice fedeltà, al Cristo anzitutto, e poi al mondo, ma a causa del Cristo che vuol « portare a compimento » il mondo, è, di fatto, la medesima fedeltà a Dio, che ci parla sia nel Vangelo del Cristo, sia nell'interpellazione che il mondo ci rivolge oggi. Questa fedeltà permetterà di testimoniare l'autentica novità del Cristo in una espressione rinnovata ed adattata al mondo. In definitiva, permette, nel contempo, l'espressione verticale ed orizzontale dell'amore cristiano.

L'equilibrio ideale, che dovrà risultare da questa duplice fedeltà cristiana, sarà sempre difficile da realizzare; lo sarà particolarmente nei periodi di transizione, qual è il nostro. Più volte, in questi ultimi tempi, si è sottolineato che la vera difficoltà non consiste nelle differenze dottrinali, ma nella diversità di livello fra mentalità culturale e sociologica. È importante sottolineare quest'ultima osservazione, a motivo delle sue implicanze dal punto di vista della verità teologica. Bisognerebbe ammettere la verità cristiana d'una espressione rinnovata di fedeltà al Cristo e al mondo. La conciliazione non deve dunque vedersi sul piano della dottrina, ma su quello della carità che non è mai dominatrice, né esclusiva, ma accogliente e paziente (cfr. *1 Cor* 13,4-7). Lo scontro delle diverse tendenze, spesso nel seno di una medesima comunità, sarà inevitabile. Potrà degenerare in prove di forza, in quelle comunità o istituti in cui i religiosi non avranno abbastanza fede per vivere la carità-pazienza e per mantenere desta la volontà di comprendersi e di accettarsi sinceramente nella loro diversità, senza pretendere di imporsi all'altro: avrà allora il suo ruolo da svolgere il carisma dell'autorità, per salvaguardare la carità vissuta nell'unità cristiana e non nell'unità-uniformità, per favorire l'educazione progressiva di tutti ad una espressione pluralista della testimonianza della medesima vita religiosa. Senza dubbio, nella generazione seguente, gli urti saranno meno gravi: bisognerà allora aiutare i giovani d'oggi ad impegnarsi nella vita religiosa e a perseverare nella loro autentica testimonianza d'una duplice fedeltà a Dio e al loro tempo.

In ogni caso, per tutti i religiosi, il rinnovamento nella fedeltà non potrà verificarsi se non attraverso « il continuo ritorno alle fonti di ogni forma di vita cristiana, e allo spirito primitivo degli Istituti, e nello stesso tempo attraverso l'adattamento degli Istituti stessi alle mutate condizioni dei tempi » (*PC* n. 4; *ES* II, n. 19). È altrettanto certo che un efficace rinnovamento ed un vero aggiornamento non potranno aver luogo senza la collaborazione di tutti i membri dell'Istituto (*PC* n. 4); dovrà essere una continua fedeltà perseguita da tutti.

#### 4. LA LIBERTÀ CRISTIANA, PRINCIPIO DEL RINNOVAMENTO DELLA VITA RELIGIOSA E FONDAMENTO DELLA SUA ESPRESSIONE PLURALISTICA

L'atteggiamento fondamentale della libertà spirituale è la pratica del « discernimento spirituale »; questa è la vita che permetterà ad ognuno di esprimersi in uno stile nuovo, nella Chiesa che si rinnova oggi, pur in perfetta fedeltà al Vangelo del Cristo e nella ricerca della volontà di Dio a nostro riguardo. La libertà cristiana, accettata con tutte le sue esigenze spirituali, esigenze diversamente espresse negli schemi culturali dei diversi popoli, è il fondamento del rinnovamento cristiano nella Chiesa d'oggi. Di qui, l'importanza della formazione di tutti i religiosi alla libertà cristiana, perché esprimano il carisma della vita religiosa nello stile d'oggi, e continuino a rimanere i testimoni privilegiati della vocazione cristiana, che è appello a vivere la libertà cristiana (cfr. *Gal* 5,13). Non v'è dubbio, ciò comporterà dei rischi. Ma bisognerà scegliere una buona volta fra il deperimento e la sclerosi o la vita e il progresso.

La libertà cristiana è anche il fondamento dell'espressione pluralista della vita religiosa. Alla necessaria affermazione della funzione evangelica della comunità, corrisponde una necessaria decentralizzazione del potere, allo scopo di permettere delle esperienze locali di forme nuove di apostolato (cfr. *PC* n. 2c; soprattutto n. 4). Il *Motu Proprio* precisa esplicitamente che « nei diversi gradi della gerarchia, i superiori saranno muniti dei poteri opportuni, in modo da evitare ricorsi inutili o troppo frequenti all'autorità superiore » (*ES* II, n. 18; cfr. II, n. 6). Le diverse situazioni sociologiche richiedono, in effetti, questa nuova malleabilità ed una vera autorità dei capitoli provinciali. Accade come nella Chiesa, dove il primato e la collegialità sono ugualmente necessari, ma dove, per tutto un insieme di circostanze, la collegialità era fin qui poco espressa; ebbene, dovrà assuefarsi ad avere il suo ruolo, per il bene degli uomini cui la Chiesa presenta il messaggio della salvezza. Allo stesso modo, nelle Congregazioni, una corresponsabilità favorirebbe il lavoro costruttivo di tutti, sotto lo sguardo dell'autorità competente; e questo non è una diminuzione dell'autorità, ma una divisione dei compiti da portare avanti

da adulti che mettono in azione un'obbedienza responsabile. Ricordiamo che l'atteggiamento fondamentale della libertà cristiana, « il discernimento spirituale », ha come corollario altri importanti atteggiamenti che debbono impedire al pluralismo della vita religiosa di sfociare nel frammentarismo e alla decentralizzazione di sfociare nella divisione. In effetti, il cristiano che mette in azione il discernimento spirituale per orientare la sua condotta, deve anche esaminare la sua vita passata e metterla in questione, come suggerisce S. Paolo (cfr. *1 Cor* 11,28ss.; *2 Cor* 13,5). Così pure, secondo l'apostolo, la libertà cristiana deve sentire e volere l'unità della Chiesa. Il pluralismo permetterà così alla comunità d'essere un segno della Chiesa nell'ambiente in cui vive, adottando delle abitudini di vita e delle preghiere accessibili a tutti i cristiani amici che vengono a cercare da essa un incoraggiamento.

## CONCLUSIONE

Il rinnovamento della vita religiosa, meglio, l'espressione rinnovata della vita religiosa, ha la sua fonte in una migliore conoscenza e in una più generosa traduzione vissuta del carisma della vita religiosa. Al pari d'ogni altra vita cristiana, si radica nella fede del battesimo, persevera nella rinuncia e nella penitenza, si perfeziona continuamente nell'Eucaristia. Al pari d'ogni vita cristiana, è una vita di fede, esprimendosi in carità-pazienza, in uno stile di libertà, nella forza e nella gioia della speranza. Il religioso accetta di vivere più radicalmente la grazia e il ringraziamento, e di esprimere comunitariamente i valori cristiani fondamentali, cercando, in particolare, attraverso la vita di comunità ed il celibato di consacrazione, di portare una testimonianza escatologica della carità del Cristo.

Cristiano adulto del suo tempo, il religioso esprime la sua fedeltà al mistero del Cristo e della Chiesa anche in una fedeltà al mondo, cui vuol portare la testimonianza di questo mistero, sia principalmente con l'azione apostolica, sia principalmente con la preghiera di contemplazione. I cambiamenti richiesti dalla espressione nuova della vita religiosa potranno anche essere abbastanza

considerevoli, soprattutto, ma non unicamente, negli Istituti di vita attiva, a motivo della rilevanza della mutazione culturale e sociologica che stiamo vivendo. Per garantire un cambiamento progressivo, vivo e fedele, bisognerà mantenere ben vitali due valori fondamentali della vita religiosa, insieme al loro modo nuovo di espressione: la libertà cristiana e l'indispensabile carisma dell'autorità. D'altronde questi due valori si rapportano alla difficoltà principale della vita religiosa, oggi: il modo nuovo di esprimere in perfetta verità l'autorità e l'obbedienza.

Riflettendo sui valori-chiave del messaggio cristiano e sul carisma particolare del loro Istituto, e conservandosi, nel tempo, aperti al mondo contemporaneo, i religiosi sapranno trovare a poco a poco quella espressione nuova della vita religiosa che sia testimonianza della grazia del Cristo e del ringraziamento spirituale al Padre. Secondo il loro carisma particolare, essi permetteranno agli uomini del nostro tempo di comprendere meglio, e più facilmente di accettare, la grazia di essere chiamati, da uomini adulti della loro epoca, a diventare dei figli di Dio.