

# LA VITA RELIGIOSA COME SEGNO E TESTIMONIANZA

Giorgio M. Gozzelino, s.d.b.

La considerazione della vita religiosa come *segno e testimonianza* porta indubitatamente la riflessione teologica al cuore del suo mistero. Se è vero che la categoria *segno*, e quella correlativa *testimonianza*, non possono pretendere di definire ed esaurire tutta la complessità di questa vita, è altrettanto certo che esse si mostrano singolarmente atte a fissarne tratti che sono tra i più fondamentali, a mostrare qualche cosa che veramente appartiene alla sua originalità specifica, e ad inserirla efficacemente nel suo contesto naturale. Iniziamo queste nostre riflessioni nella consapevolezza di toccare un punto cardine, estremamente importante ed estremamente delicato.

Avvieremo la ricerca mediante alcune premesse intese ad orientarla. Stabilita la reale appartenenza della vita religiosa alla vita cristiana ecclesiale, mostreremo che essa è segno e testimonianza, *come, perché e di ciò* di cui è segno e testimonianza la Chiesa tutta; e però *a modo suo*, in un modo che ne fonda precisamente l'originalità. In questa parte, che costituisce il nerbo di tutta l'esposizione, toccheremo i problemi ed i temi più rilevanti trattati su questo punto dalla teologia contemporanea. Concluderemo con alcune osservazioni riassuntive.

## I. PREMESSE

### 1. Unità e distinzione delle categorie segno e testimonianza

Il titolo generale del nostro tema congiunge, così come li congiungono diversi testi del Concilio e molte recenti pubblicazioni, due termini, *segno e testimonianza*. I due termini verranno riferiti assieme anche nel seguito della esposizione.

Diciamo subito che i due non sono semplici sinonimi. Essi si distinguono e si integrano. E in questo loro giuoco dialettico di unità e distinzione implicano punti dottrinali di notevole rilievo.

Si sa che sulla parola *segno* esiste oggi tutta una letteratura. A livello del nostro interesse è sufficiente dire che esso consiste in un qualcosa, magari anche solo ideale o convenzionale, che non conclude a sé ma è definito dal rapporto ad un secondo qualcosa, parimenti ideale o reale, che esso riesce in qualche modo, e cioè o per pura indicazione intenzionale o in altre forme più realistiche (si pensi alla presenza eucaristica), a rendere indirettamente presente. *Segno* è un termine relativo. Si dice in rapporto ad un significato di cui è mediazione, che esso svela ed assieme, in parte, nasconde. La funzione del segno è anzitutto di ordine conoscitivo, ma può andare ben oltre. Così fanno i *segni cristiani* che puntano non solo a dare conoscenza ma anche e soprattutto a realizzare un incontro personale. Dire allora che la vita religiosa è segno equivale a dire che essa possiede un *rimando oggettivo a qualche cosa di distinto da sé* di cui essa è mediatrice. Ci importa sottolineare che nel termine *segno*, quando esso, come in questo caso, si riferisca ad un simbolo non puramente convenzionale, è presente la reale sottolineatura di una *oggettività*. In tal senso si è segno in forza, prima e più di qualcosa che *si vuol essere*, di qualcosa che *si è*.

La vita religiosa è segno oggettivo. E peraltro è vita di persone vive, che sono segno di altre Persone vive e per altre persone vive. Esistono segni-persone e segni-cose, e cioè segni costituiti da persone o da cose. E la vita religiosa è fatta di *segni-persone*. Esistono segni che hanno come significato cose ed altri che significano persone. La vita religiosa *si riferisce a Persone*: il Cristo, il Padre, la Chiesa tutta. Non basta: il segno, qualunque segno, unisce al rapporto alla realtà che significa anche quello a coloro ai quali e per i quali significa; diventa tanto più segno quanto più si fa *percettibile ai destinatari*. E la vita religiosa è vero segno. Dunque per essa la dimensione oggettiva non è tutto. Esiste una seconda dimensione fondamentale, di risposta, di appropriazione personale di ciò che si è (che è proprio la dimensione che giustifica la sua esigenza di continuo « adattamento e rinnovamento »). Al *dato* oggettivo (l'essere segno) deve affiancarsi, come succede a

tutto ciò che è autenticamente umano, un *posto* personalistico-soggettivo (il diventare segno).

Ora, il vocabolo *segno* connota immediatamente il dato oggettivo. Esiste un secondo vocabolo, precisamente quello di *testimonianza*, che viceversa esprime immediatamente l'aspetto personalistico-soggettivo. È logico che i due vengano uniti. Nella denominazione *vita religiosa come segno* è implicita quella *vita religiosa come testimonianza*: il mettergliela accanto esplicita questo implicito.

Oggettivismo della vita religiosa, dunque? Certo, perché qui oggettivismo significa realismo ed autenticità. Integrato però al soggettivismo personalista, come è oggetto e soggetto-persona l'uomo. Tutto il cristianesimo è dualità. È naturale lo sia anche la vita religiosa come segno. La sua dimensione oggettiva le viene dal fatto di essere vera vita della Chiesa, di quella Chiesa che è segno anzitutto proprio *oggettivamente*, anzitutto in forza cioè del fatto di possedere realmente ed inammissibilmente il Cristo, unico vero sacramento del Padre,<sup>1</sup> sì da potersi definire suo prolungamento. La dimensione *soggettiva* le compete invece per il fatto di essere vera vita umana ed, ancora, vera vita di una Chiesa che è distinta dal Cristo e deve completare il suo possesso del Cristo Segno. La nomenclatura *segno e testimonianza* dice dunque che la vita religiosa è dualità anche in questo modo. Sottolinea la sua realtà di *vita*, la sua tensività, il suo dinamismo, la sua condizione di ricerca di un equilibrio mai raggiunto una volta per sempre. E ricorda che il suo problema di fondo sta nella armonizzazione della fedeltà al mistero che esprime con l'incarnazione nel mondo in cui vive.<sup>2</sup>

## 2. Relatività delle categorie segno e testimonianza

Questa seconda premessa è piuttosto ovvia. La formuliamo perché sembra farsi viva nella letteratura religiosa contemporanea

<sup>1</sup> G. MARTELET, *Santità della Chiesa e vita religiosa*, Ancora, Milano 1968, 47-50.

<sup>2</sup> Giacché si è testimonianza nella misura in cui ci si rende comprensibili nel proprio tempo. Per lo sviluppo di questo punto capitale rimandiamo al XIX capitolo della III parte.

la tendenza neoilluministica del ritenere le intuizioni e prospettive di oggi le sole degne di considerazione.

Come già abbiamo detto, la vita religiosa *non si esaurisce nell'essere segno e testimonianza*. Il Vaticano II, sulla base della Tradizione, l'ha presentata assieme come consacrazione speciale a Dio, come assimilazione privilegiata al Cristo (dimensioni ovviamente primarie), come servizio intensivo della Chiesa. E nel far questo non ha sicuramente inteso negare la possibilità di altri aspetti. Ciascuna di queste categorie sa far entrare nel proprio ambito il contenuto delle altre. Ma nessuna può pretendere di far sintesi in modo esaustivo. Nemmeno dunque quella del segno e testimonianza. La vita religiosa è mistero anche nel senso gnoseologico della parola.

Non solo: alla relatività (non agnostica) del contenuto si accompagna la relatività (non agnostica) della prospettiva e dell'equilibrio dei valori. La teologia autentica gira attorno al suo oggetto senza ripetersi. Ogni epoca storica ha i suoi equilibri oltreché pratici anche dottrinali, dettati dalle sue sensibilità, dai suoi centri di interesse e da molti altri fattori, magari non consci. Così, la teologia della vita religiosa come segno fatta oggi è *vera ma complementare* (e non necessariamente integrabile) alle teologie sorelle di altre epoche, passate o future.

Le asserzioni che faremo osano qualificarsi oggettive solo nello sfondo di questa doppia relatività, già riflessa, del resto, nel fatto che nella tematica dottrinale del presente volume la visione della vita religiosa come segno non costituisce che un paragrafo.

### **3. Vita religiosa e vita della Chiesa**

La nostra terza premessa è la più importante, sia in sé che per tutto ciò che farà seguito.

Il Vaticano II ha sostenuto incessantemente l'appartenenza della vita religiosa alla vita della Chiesa. In realtà, ha parlato della vita religiosa per parlare della Chiesa. Tutto ciò che la vita religiosa possiede, le deriva dal suo essere vita della Chiesa. Dunque anche la doppia qualità di segno e testimonianza. La Chiesa tutta

è segno. *I religiosi lo sono in quanto e solo perché sono Chiesa.*<sup>3</sup> Il contesto proprio della teologia della vita religiosa, anche considerata come segno, è l'ecclesiologia.<sup>4</sup>

Se dunque il riferimento della vita religiosa alla Chiesa è tanto essenziale, non si può capire il *come* ed il *perché* del fatto che la vita religiosa sia segno e testimonianza se non si comprende il come ed il perché della Chiesa come segno e testimonianza. Né si può veramente dire *di che cosa* la vita religiosa sia segno se non si vede di che cosa lo è la Chiesa. Questo determina la divisione susseguente in sei punti, tre e tre paralleli, secondo le tre direttive sul regno ora enunciate, giustamente applicate prima alla Chiesa e poi alla vita religiosa.

Ed assieme dà la traccia base di soluzione per un problema oggi assai dibattuto: quello degli *elementi costitutivi della vita religiosa*.

È lecito descrivere teologicamente<sup>5</sup> la vita religiosa come pratica dei tre consigli della castità, povertà ed obbedienza, vissuta nella forma di una vita comune che sintetizza in diverse gradazioni l'azione e la contemplazione secondo un carisma riconosciuto dalla Chiesa? Prima di stabilizzarsi, nel XII secolo, nella dottrina dei tre consigli, la vita religiosa si connetteva correntemente alla totalità del Vangelo, ben più vasta. Così, la regola di S. Agostino propone una vita di unità di anima e di cuore in Dio che comprende anche la semplicità, l'umiltà, la preghiera, il digiuno, la modestia, la correzione fraterna, il perdono delle offese, e così via. S. Benedetto raggruppa nel capitolo IV della sua regola ben 64 precetti, in un insieme che vale evidentemente per ogni vera vita cristiana. L'Oriente era, ed è tuttora, sulla stessa linea.<sup>6</sup> Non solo. Presentare la castità, la povertà e l'obbedienza come tre consigli particolari, contrapposti a precetti universali, quasi che

<sup>3</sup> R. SCHULTE, *La vita religiosa come segno*, in *La Chiesa del Vaticano II*, Vallecchi, Firenze 1965, 1065.

<sup>4</sup> ANONIMO, *Fermenti nella vita religiosa*, in *Concilium* 8 (1967) 193.

<sup>5</sup> La definizione giuridica è altra cosa. Qui non intendiamo riferirci ad essa se non in ciò che ha di diretta rilevanza teologica.

<sup>6</sup> J. M. R. TILLARD, *Les grandes lois de la rénovation*, in *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*, Du Cerf, Paris 1967, 97.

ogni cristiano non fosse impegnato dalla consacrazione battesimale a viverne in qualche modo il contenuto, è certamente erroneo.<sup>7</sup> A pari, una certa forma di vita comune, almeno di comunione di intenti, di aiuto e sostentamento reciproci, di incontro liturgico, è nelle esigenze della vita di qualunque cristiano. Come distinguere allora la vita religiosa dalla vita della Chiesa? Quali sono gli elementi propri e gli elementi comuni della vita religiosa rispetto a quella cristiana?

La risposta base è che, se la vita religiosa non è che una forma particolare di vita cristiana, essa *ha il tutto della vita cristiana appunto secondo una modalità particolare*.<sup>8</sup> Gli *elementi comuni* sono in qualche modo tutti:<sup>9</sup> la vocazione alla santità è rigorosamente universale; propriamente non è tra vita religiosa e vita della Chiesa che esiste differenza, ma tra vita ecclesiale religiosa ed altre forme di vita ecclesiale; la vita ecclesiale distinta da queste sue forme è una astrazione. E gli *elementi propri* sono nulla più che la modalità in cui gli elementi comuni sono vissuti.<sup>10</sup> Tale modalità si realizza più profondamente nella verginità, povertà, obbedienza, e vita comune, che non in tutto il resto. E perciò la vita religiosa determina la propria originalità soprattutto su di essi. Ma include tutto il resto. Se essa si definisse solo su quei dati, cesserebbe di essere vita cristiana o li escluderebbe dal contenuto della vita cristiana, conclusioni entrambi inaccettabili. E però il riferimento ad essi le permette, più o meno a seconda che il riferimento è maggiore o minore,<sup>11</sup> di giustificarsi come forma

<sup>7</sup> C. V. TRUHLAR, *Problemata theologica de vita spirituali laicorum et religiosorum*, Gregoriana, Roma 1960, 47-48. Il Concilio è in questa prospettiva. Nel V capitolo della *Lumen Gentium* si parla dei consigli a proposito di tutti.

<sup>8</sup> TRUHLAR, *o. c.* 48.

<sup>9</sup> B. BESRET, *Pour un renouveau du monachisme* in *Etudes* (1967) 554ss.

<sup>10</sup> K. RAHNER, *Erlösungswirklichkeit in der Schöpfungswirklichkeit*, in *Sendung und Gnade*, Innsbruck 1959, 51-88.

<sup>11</sup> Si badi a non ripetere l'errore dell'irrigidimento delle definizioni dovuto alla identificazione della sostanza teologica della vita religiosa con una sua qualche particolare forma canonica. Cfr. I. LOBO, *I problemi della vita religiosa ed il Vaticano II*, in *La Scuola Cattolica* 94 (1966) 236.

distinta. Parlare della vita religiosa come professione dei consigli evangelici significa dunque in ogni caso riferirsi non ad un tutto ma ad un vertice che si salda con una base, e dunque la include, ben più ampia di se stesso.<sup>12</sup> Inoltre, castità, povertà ed obbedienza risultano *consigli* non nel senso che non siano da integrarsi nella vita di ogni cristiano,<sup>13</sup> ma nel senso che la modalità in cui sono vissuti nella vita religiosa non è la sola valida e salvifica, e quindi è in una certa misura *opzionale*. È molto importante, al fine di evitare gravi pseudoproblemi, attenersi costantemente a queste fondamentali asserzioni.

## II. LA CHIESA SEGNO E TESTIMONIANZA

Poiché la considerazione della Chiesa come segno (e testimonianza) non costituisce propriamente l'oggetto del nostro discorso ma una sua condizione, presenteremo soltanto quel che appare strettamente necessario a tale scopo di introduzione.

### 1. Perché la Chiesa è segno e testimonianza

La Chiesa è segno e testimonianza per almeno due ragioni. Anzitutto perché è *prolungamento del Cristo*, e poi, assieme, perché è una *realtà umana terrena* fatta di e per persone umane terrene.

Questa nomenclatura e queste asserzioni esigono una parola di chiarimento.

La Chiesa è la comunità degli uomini in atto di perfezionare, ossia sviluppare e completare, l'assimilazione al Cristo iniziata con l'immersione battesimale e cresimale nel mistero della sua morte e risurrezione, assimilazione consistente in una appropriazione reale sebbene parziale della situazione propria al Figlio nella vita della comunità trinitaria. È chiaro che il termine *Chiesa* indica qui ogni volta ed esclusivamente la Chiesa dell'al di qua o, come si

<sup>12</sup> K. RAHNER, *o. c.* 44.

<sup>13</sup> Cfr. F. WULF, *Frömmigkeit in einer weltlichen Welt*, in *Geist und Leben* 33 (1960) 378-381.

usa dire, militante. Come la vita terrena del Cristo è stata fino al culmine del compimento pasquale un movimento di immersione del divino nell'umano per l'innalzamento dell'umano al divino, così la vita della Chiesa terrena è una progressione di incontro col divino trovato nel fondo dell'umano, cioè con Gesù. La Chiesa deve il tutto di se stessa a Gesù. È Chiesa perché possiede lui e se ne nutre incessantemente ad ogni livello, specie in quello vertice del banchetto eucaristico. Congiungendosi a lui si congiunge alla sua *gloria*, e cioè al mistero stesso del Dio vivente. Così, fa proprio ciò che è originario del Cristo, percorre con lui ed in forza sua il cammino che egli ha percorso per essa e che la sua glorificazione ha eternizzato in lui. L'itinerario di Gesù si riproduce nella Chiesa moltiplicandosi nella pluralità dei suoi membri, delle sue epoche storiche, delle sue situazioni, delle sue collocazioni geografiche e culturali. La Chiesa prolunga fino alla parusia l'incarnazione.

Orbene, l'essere segno deriva alla Chiesa precisamente da questo. Poiché prolunga il Cristo, essa possiede in qualche modo le proprietà del Cristo. Gesù è il sacramento del Padre, il testimone dell'invisibile trascendente, il segno della vita futura. E tale è la Chiesa.

Ora anzi, a rigore, è pienamente tale soltanto la Chiesa. Dopo la sua risurrezione infatti Gesù non può più essere segno e testimonianza che in questa sua Chiesa, giacché ora egli non è più *di* questo mondo che è mondo di segni perché mondo di debolezza, ma appartiene al mondo definitivo delle realtà significate possedute direttamente. Il passare dalla vita terrena alla vita dell'al di là è passare da un mondo di imperfezione (il mondo che S. Paolo chiama della *carne*) a cui sono connaturali i segni proprio perché è di imperfezione, al mondo della perfezione (il mondo dello *spirito*), che di segni non ha più bisogno. Il Cristo glorioso può continuare ad essere segno per il nostro mondo, come lo fu nella vita terrena, solo grazie alla Chiesa non ancora gloriosa, connaturata ai segni. E dunque prolungamento della incarnazione significa prolungamento della situazione terrena di Cristo segno nella Chiesa.

Ma se la Chiesa è segno perché lo fu il Cristo terreno individualmente e lo è ora il Cristo glorioso appunto ecclesialmente, il chiedersi perché la Chiesa è segno diventa ultimamente un chie-



dersi perché lo sia stato e lo debba essere ancora, in quel modo, Gesù. E qui la prima ragione da noi indicata conclude nella seconda.

Gesù è stato personalmente segno, e lo è ora ecclesialmente, perché l'uomo *terreno*, ossia l'uomo del nostro mondo come distinto da quello della glorificazione, è incapace per il momento, ed è un momento che coincide con la sua esistenza terrena, di un rapporto diretto con le realtà a cui è ultimamente destinato. La vita dell'uomo non è un dato statico sistemato una volta per tutte ma un cammino, una costruzione, una maturazione.

L'uomo nasce, in una certa misura e con limiti ben precisi, *libertà*. Libertà significa autodeterminazione, e cioè autocostruzione, assunzione responsabile di un ineliminabile impegno di compimento di sé. La libertà implica due dati fondamentali: l'uno, il più vistoso, è l'avere la vita nelle proprie mani; l'altro, per il nostro punto di vista il più importante, è l'essere germinali, ancora da fare. È chiaro: il fare suppone il da fare, « *ex ente non fit ens* », non si può costruire una casa già costruita, si può costruire soltanto una casa ancora da costruire. Ebbene, questa è la libertà tipica del nostro mondo e distinta da quella dell'al di là, che, secondo la fede, viene sì da questa ma sta ad essa come il frutto sta al seme, ossia è ben diversa. Se riservassimo il termine *libero arbitrio* per indicare la libertà di immaturità della terra, e quello di *libertà di spirito* per quella perfetta del cielo, potremmo dire, senza dimenticare che lo stesso libero arbitrio è soggetto a crescita od involuzione, che la nostra libertà non è propriamente che libero arbitrio, e non ancora libertà di spirito se non in germe, nel grado di sviluppo corrispondente alla maturazione spirituale. E subito aggiungerei che ciò che fa sì che il nostro orizzonte sia non quello diretto della visione ma quello indiretto della fede, è questo. La spiegazione ultima del perché dei segni viene ultimamente solo dalla antropologia.

La stessa cosa infatti può essere ridetta così: la vita definitiva è fatta di una comunione di amore che per qualunque uomo non può essere che *un punto di arrivo*, e non solo per le complicazioni della presenza del peccato nel mondo, ma per i caratteri inauditi (universalità e gratuità) che essa possiede. Dunque inizialmente, e cioè nella vita terrena, non se ne è a livello, non è

possibile rapportarvisi che mediante realtà intermedie proporzionate alla propria inabilità.

Anzi, la comunione di amore a cui di fatto l'uomo è destinato è *soprannaturale* in senso proprio, è cioè un passaggio al limite, qualcosa che rispetto al livello di sviluppo connaturale all'uomo segna un salto qualitativo. Aumenta indicibilmente la sproporzione. È logico debba aumentare correlativamente l'esigenza di realtà intermedie o segni. In effetti l'incarnazione, mediazione culmine, trova qui la sua prima e fondamentale giustificazione: come amavano ripetere i Padri, « *Deus factus est homo ut homo fieret Deus* ».

In conclusione, la Chiesa è segno perché è terrena, perché appartiene al mondo non della libertà di spirito compiuta ma del libero arbitrio. Segno e testimonianza sono proprietà che mostrano di esserle assieme essenziali e provvisorie.

## **2. Di che cosa la Chiesa è segno e testimonianza**

Poiché la Chiesa è la comunità viatrice in cui il Cristo glorioso prolunga la sua funzione di segno e testimonianza vissuta personalmente nella vita terrena, il significato e l'oggetto della testimonianza della Chiesa sono il Cristo e tutto ciò di cui il Cristo è mediazione.

La Chiesa è *segno e testimonianza del Cristo*. Detto questo, è detto sostanzialmente tutto. Quanto essa possiede, ciò che essa è, le deriva da lui e quindi parla di lui. Il triplice potere della parola, del culto e della reggenza, in cui si è soliti sintetizzare il complesso delle capacità del cristiano, viene dal potere di Gesù e rimanda ad esso. Sia il sacerdozio comune che quello ministeriale esistono grazie all'unico sacerdozio di Cristo. La preghiera della Chiesa nasce dalla preghiera del Cristo e vi si incorpora testimoniandola. La carità della Chiesa ha la sua sorgente in quella del Cristo e la visibilizza. Così la povertà, il servizio, l'azione missionaria. Così, tutto.

La Chiesa è cristiana perché permette a lui, glorioso, di rimanere nel vivo della situazione dei non glorificati. Dunque essa è segno della *presenza attiva di Gesù e dei frutti della sua azione nel mondo*. Si comprende quanto sia intimo il legame tra consa-

crazione (dedizione a Dio nel Cristo), discepolato del Cristo (*sequela Christi*) e significatività e testimonianza. E si coglie immediatamente la risposta richiesta.

Gesù è il segno del Padre, fonte e radice del mistero di Dio come mistero di carità infinita. E dunque la Chiesa è la testimone della *presenza salvifica del Padre* nel mondo e del suo *amore universale inconcepibilmente gratuito*.

Gesù è il segno dell'intento che il Padre ha sul mondo, quello di fare con esso una unità costituita ad immagine, e partecipazione, di quella trinitaria. E dunque « la Chiesa è in Cristo come un sacramento, o segno e strumento, dell'intima unione con Dio e della unità di tutto il genere umano ».<sup>14</sup>

Gesù è segno ovviamente non nella sua dimensione divina ma in quella umana. Tale dimensione dà forma ed espressione umane alla personalità divina del Figlio, poiché Gesù è Dio Figlio incarnato: ciò di cui più direttamente egli è segno è la sua situazione personale di Figlio. Parallelamente la Chiesa testimonia la *situazione filiale*.

Gesù è segno dello Spirito, e dunque è segno del mistero di Dio, la comunità trinitaria. La Chiesa è la figlia del Padre che per e con il Figlio incarnato testimonia la propria filiazione col comunicare lo Spirito. Dunque è segno e testimone *della Trinità*.

Gesù è segno dell'opera dello Spirito che in lui, l'uomo dello Spirito per eccellenza, trova la pienezza della possibilità di espansione nella realtà umana. La Chiesa testimoniando ciò che il Vangelo può produrre nella vita degli uomini, testimonia l'*incessante azione salvifica dello Spirito di Gesù*.

Gesù, specialmente con la sua morte e risurrezione, è segno della *comunità escatologica*, capace di chiamare in piena verità il Padre col nome *Abba*. La Chiesa, con il suo riferimento costante all'al di là, e con la sua morte al peccato ed a tutti gli pseudovalori del mondo, testimonia la stessa cosa.

Gesù rappresenta innanzi al Padre tutti gli uomini suscitando ed incorporando al suo il loro assenso, e dunque è il segno del

<sup>14</sup> Cfr. LG n. 1.

sì degli uomini a Dio. La Chiesa nella unità dei propri membri e nel dialogo col mondo visibilizza lo stesso fatto interiore.

Gesù è assieme ed indissolubilmente l'inviato del Padre ed il primogenito tra molti fratelli; il Figlio eterno e l'uomo temporale; e dunque è segno della *unità nella storia del divino e dell'umano, dell'« ephapax » del Vangelo e dell'oggi del mondo*. Lo stesso avviene per la Chiesa.

Gesù è segno e testimonianza delle *reali dimensioni dell'uomo concreto*, costruttore del proprio destino all'interno di essenziali relazioni orizzontali e verticali, terrene e trascendenti, presenti e future, e bisognoso di redenzione. La Chiesa testimonia, nel dialogo con il mondo, nella giusta valutazione dei valori terreni congiunta alla incessante dichiarazione della loro provvisorietà almeno modale, nella lotta contro il peccato e nell'impegno di costruzione dell'uomo autentico, la stessa cosa.

Gesù infine è il segno ed il testimone delle *qualità della vita dell'uomo nuovo* secondo lo Spirito. La perfezione cristiana ha lui come legge e come modello supremo. La Chiesa significa queste qualità, ricevute in quella consacrazione battesimale che è l'iniziazione della assimilazione al Cristo.

Amore, comunità, universalità, gratuità, mistero di un Dio che è Padre, Figlio incarnato e Spirito salvatori del mondo, lotta al peccato, presenza nei valori terreni di valori trascendenti, unità e distinzione nell'uomo di autonomia e dipendenza, forme di vita nuova: queste sono alcune tra le principali realtà, teologiche, umane ed escatologiche, perché cristologiche, di cui la Chiesa è segno e testimonianza. Appartengono alla Chiesa, dunque appartengono alla vita religiosa. È interessante osservare che il testo in cui il Vaticano II più chiaramente indica questi « significati » è proprio il passo della *Lumen Gentium* che parla della vita religiosa come segno. L'unità della vita della Chiesa con la vita religiosa non è indifferenziata. Quest'ultima « rappresenta un luogo privilegiato in cui la Chiesa esprime a se stessa il suo essere profondo ».<sup>15</sup>

<sup>15</sup> J. M.-R. TILLARD, *o. c.* 113.

### 3. Come la Chiesa è segno e testimonianza

L'unità della Chiesa col Cristo dà ragione anche del come la Chiesa sia segno e testimonianza. Gesù lo è stato non in modo uniforme e monovalente, ma in modo plurimo, cioè in modi diversi incarnati in circostanze e situazioni diverse, con differenti accentuazioni e differenti valori: si pensi al contenuto espressivo della sua passione e morte o della sua trasfigurazione in confronto a quello del suo battesimo, della sua predicazione pubblica, dei suoi gesti comuni di ogni giorno. La significatività e la testimonianza ci sono distribuite nella sua vita in situazioni che accentuavano un valore e ne lasciavano in ombra altri, come succede in ogni vera vita umana, e che però erano tutte autentiche, esprimevano tutte il suo vero essere e quindi si integravano a vicenda.

A pari, la Chiesa è segno e testimonianza in *modo plurimo ma integrato, ed anche scalarizzato*. Il passaggio da Gesù alla Chiesa è il passaggio dall'uno (il Cristo individuo) ai molti (il Cristo totale). Questo moltiplica le forme espressive di tutto, anche dell'essere segno e testimonianza. Ma la logica che soggiace loro è sempre la stessa, e cioè precisamente quella della vita di Gesù.

La Chiesa in effetti è segno e testimonianza già in ciascuno dei suoi membri, ognuno dei quali ha una fisionomia personale, un itinerario originale di santità, e dunque un *modo proprio di essere segno*. Se c'è un senso nel parlare della esemplarità dei santi, è anzitutto questo.

Ma essa è tale soprattutto nelle distinzioni portanti della sua costituzione e della sua possibilità di visibilizzare appunto il trascendente soprannaturale che la definisce, ossia nella doppia dimensione delle distinzioni non omogenee, e quindi non interferenti, del sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale da una parte, e della vita secolare e vita religiosa dall'altra.

Il *sacerdozio comune* rappresenta di Gesù tutto. Ma, essendo proprio della Chiesa come sposa, e cioè come colei che tutto riceve dal Cristo, esso è segno soprattutto del Cristo con gli uomini di fronte al Padre, dell'Uomo Nuovo tutto aperto al dono di Dio. Il *sacerdozio ministeriale* significa invece direttamente il Cristo Capo, il Cristo inviato dal Padre, distinto dagli uomini e di fronte ad essi per comunicare loro il dono di Dio. Questo primo dualismo

di significanza nasce dalla esigenza di visibilizzare il mistero della contemporanea distinzione ed unità del Cristo con la sua Chiesa, in particolare quello della diversità attuale della loro situazione, che per il Cristo è di glorificazione, mentre per la Chiesa terrena è ancora di *Kenosi*.

La *vita secolare* rappresenta di Gesù tutto, ma sottolinea soprattutto il suo essere nel mondo e per il mondo, la sua presenza nella vita e nei valori della terra. Del Cristo alla *vita religiosa* non sfugge alcun aspetto, ma essa significa specialmente il suo non essere del mondo, la trascendenza della sua presenza. Di questo secondo dualismo di significanza è causa ed origine l'esigenza di visibilizzare il mistero della contemporanea unità e distinzione della storia profana con la storia sacra, ed il fatto della diversità attuale della situazione della Chiesa da quella che le sarà definitiva.

Parlando così abbiamo anticipato, con marcate semplificazioni, ciò che diremo sulla natura della vita religiosa. Qui però ci preme illustrare non il suo *proprium* ma ciò che spiega e giustifica la sua stessa esistenza. In ultima analisi, vale per la Chiesa quel che vale per la comunità umana in quanto tale. Essa ha una somma di valori tali ed una densità di essere così profonda da non poter possedere gli uni e l'altra in modo omogeneo. La *vita umana* è così profonda e differenziata da non potersi pienamente realizzare che in una pluralità di esistenze moltiplicate nel tempo, nello spazio, nelle situazioni, nelle individualità. Così la *vita secondo lo Spirito*, ben più vertiginosa, non può trovare sfogo che nella pluralità. In fondo, la ragione per cui la Chiesa è segno in modo plurimo è che essa è profondissimamente comunità. E pensiamo si debba aggiungere che essa è comunità perché il valore che incarna è di una insondabile profondità.

Resta il fatto che nella Chiesa la funzione segno, come del resto qualunque altra di importanza, si realizza in questo modo. Le distinzioni che abbiamo richiamate si moltiplicano in ramificazioni plurime fino a giungere alla individualità numerica di ciascuno dei suoi membri. Il sacerdozio ministeriale si pluralizza in episcopato, presbiterato e diaconato. Il laicato moltiplica la sua fisionomia nelle diverse funzioni già reperite da S. Paolo nella Chiesa primitiva. La vita secolare è matrimoniale, professionale, politica, culturale, e così via. E la vita religiosa si stratifica nelle

distinzioni tra vita monastica e vita degli Ordini e vita delle Congregazioni, suddivise nella diversità dei differenti Ordini e delle differenti Congregazioni, fino agli Istituti Secolari ed alle Società di vita comune senza voti pubblici.

La vita della Chiesa è segno e testimonianza, dunque, *ad albero*. Ciascuno dei rami è parte integrante del tutto e quindi significa in certo modo tutto e si integra a tutto. Ma il tronco non è il ramo, il ramo non è la foglia, ci sono rami maestri e rami derivati. C'è una scalarità. Ciascuno, significando tutto, sottolinea qualche cosa di particolare. E le sottolineature non sono tutte dello stesso valore o della stessa consistenza.

### III. LA VITA RELIGIOSA SEGNO E TESTIMONIANZA

L'unità della vita religiosa con la vita della Chiesa esige l'applicazione a questa parte dei tre punti precedenti. Ora però è nostro compito mostrare, sempre in riferimento alla categoria segno, in che cosa consista la originalità o specificità della vita religiosa.

#### 1. Perché la vita religiosa è segno e testimonianza

Da quanto si è detto questo primo punto consegue con immediatezza. La vita religiosa deve la sua situazione di segno e testimonianza al fatto di essere *una forma autentica di vita cristiana* ed al fatto che *la vita cristiana sia plurima e scalarizzata*.

La prima ragione porta a ripetere per la vita religiosa quel che è stato asserito a giustificazione delle proprietà segno e testimonianza della vita della Chiesa. Anche la vita religiosa è segno perché è prolungamento del Cristo in un mondo a cui sono connaturali la fede ed i segni. Come consacrazione a Dio, essa è necessariamente una assimilazione al Cristo, il segno per eccellenza. Dunque *la sequela Christi* la fa vero segno e soggetto responsabile di testimonianza. Naturalmente, proprio in quanto è segno, la vita religiosa testimonia, perché le suppone per la propria giustificazione, la debolezza e la provvisorietà della vita terrena.

La seconda ragione fonda la presenza nella Chiesa di quella

sua particolare modalità di vita che è appunto lo stato religioso. E già fa rilevare che l'originalità della vita religiosa, sempre dal punto di vista qui considerato, consiste non nell'essere o non essere segno (sarebbe un rimettere in discussione questa sua appartenenza autentica alla Chiesa) e neppure, propriamente, nel significare qualcosa di più o di meno delle altre forme di vita cristiana (porterebbe, sia pure in modo più sottile, alla stessa conclusione) ma nel significare le stesse cose fondamentali in modo diverso, più o meno marcatamente e direttamente, secondo quella legge della complementarità e della scalarità che suppone l'unità del contenuto e la distinzione delle accentuazioni.

## **2. Di che cosa la vita religiosa è segno e testimonianza**

Per la determinazione di questo secondo dato, che certo è il più importante, esiste un testo che potremmo definire obbligato, e cioè il passo della *Lumen Gentium* che descrive la vita religiosa come segno. Eccolo:

... la professione dei consigli evangelici appare come un segno, il quale può e deve attirare efficacemente tutti i membri della Chiesa a compiere con slancio i doveri della vocazione cristiana. Poiché infatti il popolo di Dio non ha qui città permanente ma va in cerca di quella futura, lo stato religioso, il quale rende più liberi i suoi seguaci dalle cure terrene, meglio anche manifesta a tutti i credenti i beni celesti già presenti in questo mondo, meglio manifesta la vita nuova ed eterna acquistata dalla redenzione di Cristo, e meglio preannunzia la futura risurrezione e la gloria del Regno celeste. Parimenti lo stato religioso più fedelmente imita e continuamente rappresenta nella Chiesa la forma di vita che il Figlio di Dio abbracciò quando venne nel mondo per fare la volontà del Padre, e che propose ai discepoli che lo seguivano. Infine in modo speciale manifesta l'elevazione del Regno di Dio sopra tutte le cose terrene e le sue esigenze supreme; dimostra pure a tutti gli uomini la preminente grandezza della virtù di Cristo regnante, e la infinita potenza dello Spirito Santo, mirabilmente operante nella Chiesa (*LG* n. 44)



Non ci si può attendere che un testo tanto breve dica tutto, ma neppure si può negare che le richieste della nostra ricerca trovino qui un fondo sicuro di soluzione. Nelle battute iniziali è sancito il fatto della vita religiosa come segno. Subito dopo si dichiara che il segno deve divenire una testimonianza. Una testimonianza per tutti i cristiani perché lo stato religioso è autenticamente cristiano. Poi viene l'indicazione, appunto, dei « significati » della vita religiosa: si parla di migliore manifestazione dei beni celesti presenti nella vita e si precisa che essi sono la vita eterna acquisita dalla redenzione, la risurrezione futura, la gloria del Regno celeste. Infine si fa menzione della presenza salvifica di Cristo, si sottolinea il primato del rapporto religioso e si mette in risalto la profondità delle sue esigenze. Ora, che è questo, a ben vedere, se non una proposizione degli elementi già da noi presentati come oggetto della indicazione e della testimonianza della Chiesa?

È chiaro anzitutto che la vita religiosa è *segno del Cristo ed in forza del Cristo*. Tutto il discorso sviluppato dal Concilio sulla maggiore imitazione del Cristo <sup>16</sup> ha qui, in questa prospettiva, il senso di una più intensa rappresentazione della sua forma di vita dovuta alla presenza di un numero maggiore di modalità identiche, quella appunto della verginità, della povertà non solo come distacco interiore ed impegno nel lavoro ma anche come non possesso, e di una vita apostolico-contemplativa rigorosamente comune. Siccome poi il Cristo glorioso è segno nella Chiesa, questa maggiore rappresentatività equivale ad una maggiore assimilazione o *sequela Christi*. Il religioso è segno sia dei *valori della vita terrena del Cristo* che della *sua situazione attuale di risorto*.

Grazie a questo la vita religiosa risulta segno di tutto ciò che il Cristo manifesta e dona.

In particolare, essa è segno, per Gesù e nella Chiesa, della *presenza di amore del Padre al mondo*, presenza portata al vertice dall'opera salvifica di Gesù e del suo Spirito. Come già S. Tommaso ha mostrato, i tre voti si unificano nell'unico movimento del *sacrificio spirituale* (fondamento della continuità del battesi-

<sup>16</sup> Cfr. LG 46 e PC nn. 1-2.

mo con la professione religiosa) o del *dono di sé* (aspetto « consacrazione »), mediante il quale l'uomo si dà tutto al Padre. In questa prospettiva e da questo punto di vista l'obbedienza sta, come accordo profondo della volontà nella comunione di carità, al primo posto, e la povertà e castità appaiono mezzi della sua espansione nella totalità del mistero dell'uomo.<sup>17</sup> Orbene, una consacrazione così profonda ha senso, e si regge, solo nella supposizione di quelle presenze sosteniatrici. Dunque le significa incessantemente. E significa, correlativamente, la « radicale e costituzionale apertura dell'uomo a Dio ».<sup>18</sup>

Le stesse cose sono significate dalla vita comune religiosa per il fatto di non fondarsi su legami di carne o di affinità psicologica ma su di una carità che senza la grazia è semplicemente impensabile. Tillard ha scritto eccellentemente che i voti religiosi « esprimono in una vita e carne umana il fatto che la comunione di fraternità di cui la comunità cerca di divenire una cellula perfetta non viene fondamentalmente che da Dio solo in Gesù Cristo ».<sup>19</sup> Si potrebbe aggiungere: oggi i valori incarnati dai tre voti e dalla vita comune sono facilmente sottoposti a contestazione non per le eventuali deviazioni del modo di viverli ma proprio in sé, proprio

<sup>17</sup> J. M.-R. TILLARD, o. c. 99-100.

<sup>18</sup> J. BONNEFOY, *Présence au monde dans une vie religieuse*, in *Vie cons.* 39 (1967) 395.

<sup>19</sup> TILLARD si spiega aggiungendo: « Poiché attraverso la castità liberamente e gioiosamente assunta, la comunità intera proclama che l'amore che la anima non passa attraverso gli appelli della carne... ma viene dalla azione dello Spirito che incide in ciascuno i tratti di Cristo... Il nostro amore fraterno non ha sorgente e luogo che nel dono del Padre in Gesù; è mio fratello non colui che io ho scelto di amare, ma colui che il Padre, salvandomi, mi dà da amare. E lo stesso è per il voto di povertà. Rifiutare ogni possesso personale, limitarsi comunitariamente allo stile di vita più modesto, viene a significare pubblicamente che il dono della... fraternità... basta a pacificare il nostro desiderio... Più importante è forse, su questo piano, il valore della obbedienza. Il religioso si impegna a non orientare... il proprio servizio del disegno di Dio che attraverso la mediazione della volontà di un fratello, il suo superiore. Senza per nulla rinunciare per questo al suo giudizio personale, egli vuole leggere la volontà del Padre nella volontà di un fratello. È dire fino a che cosa giunge la fraternità » (*ibid.* 113).

perché giudicati inumani; compito del religioso è di mostrare con i fatti che « ciò che viene chiamato imperativo inumano del Vangelo potrebbe altrettanto bene essere definito come indice di possibilità insospettate nell'uomo ». <sup>20</sup> Possibilità sempre fondate sulla forza del Padre nello Spirito di Gesù, e dunque sempre loro segno.

Non solo. Per Gesù e nella Chiesa i religiosi sono segno dell'*intento del Padre sul mondo*, quello della unità nella carità sul tipo della unità della Trinità. Col fatto stesso del vivere la vita comune in modo tanto visibile essi asseriscono che non vi è salvezza che nella comunità. <sup>21</sup> Per il fatto di viverla nei tre voti affermano, come già abbiamo detto, che l'unità della comunità di salvezza va ben oltre i legami naturali. E così la vita religiosa assume pure lo *status* di *segno oggettivo della Trinità*. Si è detto che è segno oggettivo di qualcosa ciò che possiede elementi propri di quel qualcosa: qui gli elementi sono l'amore universale e gratuito ed il tipo di unità, soprannaturale.

Ancora. Con Gesù e nella Chiesa lo stato religioso è segno della *redenzione*, della presenza totale del passaggio pasquale nel cuore del mondo. <sup>22</sup>

Lo è perché testimonia una azione salvifica divina che esistenzialmente è quella, e solo quella, del mistero pasquale.

Lo è pure per l'aspetto, sempre attribuito ai voti, della rinuncia e dell'olocausto. Se i tre voti sono, come ha lungamente ripetuto Rahner, <sup>23</sup> altrettante rinunce a valori riconoscibili immediatamente come tali dal mondo, la vita religiosa, ed in particolare l'obbedienza religiosa, realizza un olocausto che mostra in modo sconvolgente la supremazia assoluta dei valori religiosi su quelli profani, e la trascendente forza di vittoria della grazia. Come tale

<sup>20</sup> *Concilium*, art. cit. 187.

<sup>21</sup> J. M.-R. TILLARD, in *Teologia del Rinnovamento*, Cittadella Editrice, Assisi 1969, 487.

<sup>22</sup> J. GALOT, *Rédemption et vie religieuse*, in *La vie religieuse dans l'Eglise*, Desclée, Paris 1964, 97-128.

<sup>23</sup> Si veda, per esempio, lo studio su « i consigli evangelici » in *I religiosi oggi e domani*, Ed. Paoline, Roma 1968.

essa rappresenta in modo intensissimo l'oblazione di Cristo sulla croce e la vittoria della risurrezione.<sup>24</sup>

Come segno specifico della redenzione, il religioso, sempre per Gesù e nella Chiesa, è segno della *rottura del cristiano col mondo inteso come realtà di peccato*, rottura testimoniata dalla assunzione integrale delle esigenze della « Via stretta ».<sup>25</sup>

Per Gesù e nella Chiesa la vita religiosa è segno della *diversità della Chiesa dal mondo inteso come valore temporale* e della

<sup>24</sup> Bisogna però riconoscere che la visione della vita religiosa come olocausto *speciale*, ulteriore e più profondo di quello della vita secolare, ha bisogno di precisazioni accurate. Rinunce a valori positivi ve ne sono, e molte, anche nella vita secolare. RAHNER insiste sul fatto che nella vita religiosa la rinuncia è fatta in relazione a beni immediatamente e facilmente percettibili come beni, cosa che non si può dire dei valori propri della vita religiosa. A nostro avviso ha perfettamente ragione. Il religioso sa benissimo che i beni propri e tipici del suo stato (verginità anziché matrimonio, povertà totale anziché povertà solo interiore, obbedienza vincolata ad un carisma anziché obbedienza ordinaria, vita comunitaria anziché vita familiare) non hanno nulla da invidiare a quelli dell'altro, ma lo sa soltanto per fede, e quindi in un modo non immediato. Tali valori in effetti sono più affini alla vita del cielo che a quella della terra, come vedremo; e poi l'uomo concreto è peccatore, e peccato significa sempre anche inabilitazione ad intendere il linguaggio dello Spirito (1 Cor 2,14). Anche per il religioso dunque la percezione immediata e facile del valore sta dalla parte dei beni secolari, non cioè dei valori che ha scelto ma di quelli che ha lasciato. Per questo, e sostanzialmente solo per questo, noi crediamo, la sua vita può dirsi un olocausto *speciale* fondato su di una generosità speciale. Se mai giungesse ad una capacità di percezione della sua positività tale da almeno eguagliare l'immediatezza dell'altra, della rinuncia non gli resterebbe che ciò che è comune ad ogni tipo di vita cristiana, senza più specialità alcuna. La sua condizione di rinuncia e di olocausto quindi non va sottovalutata ma neppure maggiorata. Del resto il Concilio, sulla scia delle dottrine classiche sui voti come svincolamento dall'egoismo, parla della professione come di una liberazione « dagli impedimenti che potrebbero distogliere dal fervore della carità » (LG n. 44). In che senso i valori della vita secolare (e qui, si badi bene, ci si riferisce a valori già anche religiosi) possono essere detti « impedimenti »? Appunto nel senso, riteniamo, che in essi la positività è tanto evidente, e tanto facilmente deformabile dalla spinta negativa della concupiscenza, da costituire un permanente pericolo di arresto spirituale a sé.

<sup>25</sup> Cfr. J. LECLERCQ, *Le monachisme contesté*, in *Nouv. rev. théol.* 99 (1967) 613.

distinzione correlativa del sacro dal profano. Le modalità di realizzazione dei valori tipici dell'uomo sono in essa, come si è visto per la dimensione comunitaria, così tangibilmente diversi da quelli puramente naturali da chiarire immediatamente che si tratta di cose ben distinte.<sup>26</sup>

Per Gesù e nella Chiesa la vita religiosa è segno della *risposta storica da dare a Dio attraverso i secoli*. Giacché essa ha la funzione profetica di precedere il popolo di Dio integrando ciò che in ogni epoca è conforme al Vangelo e respingendo il resto nella storicizzazione del Vangelo.<sup>27</sup>

Per Gesù e nella Chiesa il religioso è segno della *vita dell'al di là*, cosa particolarmente evidente nella castità, perché la castità è, nella modalità assunta da lui, verginità, e la verginità è qualificata dal Vangelo come situazione tipica della vita futura (Mt 22, 30), solida sua anticipazione e quindi reale sua testimonianza.

Per Gesù e nella Chiesa la vita religiosa è segno dell'*unità cristiana della azione con la contemplazione*. Si vedano le pagine dedicate a questo aspetto.

Così infine si deve dire degli altri valori enumerati a proposito della Chiesa. La vita religiosa è segno di tutto ciò che la Chiesa rappresenta perché essa *significa proprio la Chiesa*. L'abbiamo detto: nei religiosi la Chiesa visibilizza il suo carattere più rilevante, la trascendenza.<sup>28</sup>

Ci interessa ora completare queste osservazioni con uno sviluppo ricavato dal fatto della pluralità degli Istituti religiosi. B. Besret ha scritto che il monachesimo, il quale con la vita canonica fu fino al XIII secolo la sola forma esistente di vita religiosa istituzionalizzata, è « il tipo di vita religiosa corrispondente all'epoca ed alla mentalità patristica della Chiesa ». <sup>29</sup> Ed ha aggiunto: « L'aver conservato nel monachesimo il carisma di quell'epoca

<sup>26</sup> Cfr. G. MARTELET, *Le chapitre VI de « Lumen Gentium » sur le religieux*, in *Vocation* (1967) 65-86.

<sup>27</sup> Cfr. V. WALGRAVE, *Essai d'autocritique d'un Ordre religieux. Les dominicains en fin du Concile*, Du Cep, Bruxelles 1966, 5-30.45-55.85-104.

<sup>28</sup> Cfr. J. GALOT, *Porteurs du souffle de l'Esprit*, Gembloux, Paris 1967, *passim*.

<sup>29</sup> *L'adaptation et la rénovation ecc.*, 270.

privilegiata della sua vita è certo, per la Chiesa, una ricchezza. La stessa cosa vale per le tappe seguenti e per gli Ordini religiosi che ne hanno espresso la grazia e captato la ricchezza ».<sup>30</sup> Questa indicazione ci pare preziosa. Il Concilio dichiara che la vitalità di qualsiasi forma di vita religiosa esige un suo continuo rifarsi al carisma del fondatore; carisma che deve però reincarnarsi nelle situazioni storiche nuove. Che significa questo? Vuol forse dire che il carisma deve deporre ogni suo riferimento all'epoca in cui è sorto? Noi non crediamo che sia così. Non è indifferente che un carisma sia sorto in un'epoca piuttosto che in un'altra. Ogni carisma, e di riflesso l'opera che lo incarna, è costituzionalmente storico: originale, sì; parzialmente trascendente il momento storico, anche, almeno come possibilità; ma sempre ben fondato sui valori vivi di quell'epoca. Ed allora la vita religiosa pluralizzata in diversi Istituti ci appare segno della *storia della Chiesa intesa come successione salvifica* di equilibri diversi, e tutti validi, di santità; segno della *fedeltà di Dio* nel Cristo e nella Chiesa alla sua alleanza con l'uomo; segno della *storia della salvezza*; segno della *continuità del presente cristiano con il suo passato e con ciò che verrà*.

Queste dichiarazioni ci portano al cuore del problema.

Abbiamo detto di che cosa la vita religiosa sia segno. Ma non abbiamo per nulla precisato se si trattava di una enumerazione esaustiva o soltanto esemplificativa. Abbiamo dichiarato che il *proprium* della vita religiosa consiste non nel fatto di essere segno, ma in quello di essere segno *speciale*, riferimento privilegiato nel tutto comune a qualcosa di particolare. E non abbiamo determinato tale specialità. Che cosa dunque ha di originale la vita religiosa come segno?

La soluzione viene dal testo conciliare che abbiamo riportato. Se ben si osserva, esso non si limita a dire che la vita religiosa è segno delle varie cose che ivi enumera, ma aggiunge pressoché ogni volta che lo è *in modo superiore*. La stessa cosa è apparsa dai nostri rilievi susseguenti. L'enumerazione è dunque soltanto esemplificativa, ma la scelta delle cose significate è quella dei valori

<sup>30</sup> *Ibid.* 294.

che i religiosi indicano e testimoniano più direttamente, e proprio in forza delle cose loro tipiche, ossia i voti e la vita comune. La vita religiosa ha di originale l'essere *segno speciale, privilegiato, di quei valori*.

Resta da chiedersi però se questi riferimenti stanno tutti alla pari. O non ne esista qualcuno più tipico e proprio degli altri, capace di definire più a fondo la specialità della vita religiosa come segno. Per usare una nomenclatura classica, resta da chiedersi se esista in questa essenza fisica una qualche essenza metafisica.

La risposta dipende dalla natura della vita religiosa in sé. Perché, se l'essere segno oggettivo deriva da ciò che si è in sé, il *proprium* della vita religiosa come segno non può essere reperito che a partire dal *proprium* della vita religiosa in sé.

Orbene, i testi conciliari che in qualche modo si pronunciano sulla natura della vita religiosa concordano nel definirla uno stato di *carità superiore*. Il sostantivo *carità* è esplicito, oppure soggiace ad ogni richiamo in forza della chiarezza con cui viene asserita la appartenenza della vita religiosa alla vita cristiana. E l'aggettivo superiore una volta è esplicito (cfr. PC n. 1); altre volte è tradotto in altri aggettivi, e cioè « speciale » (cfr. LG nn. 42 e 44; PC nn. 1.5.12), « proprio » (cfr. LG n. 39), « singolare » (cfr. LG n. 42), « nuovo » (cfr. LG n. 44), « più perfetto » (cfr. PC n. 5), « più saldo e sicuro » (cfr. PC n. 14), « più copioso » (cfr. LG n. 44), « più libero » (cfr. LG n. 44); a volte con avverbi, cioè « più da vicino » (cfr. LG n. 42; PC n. 1), « più chiaramente » (cfr. LG n. 42), « meglio » o « maggiormente » (cfr. LG nn. 44.46), « più facilmente » (cfr. LG n. 42), « totalmente » o « sommamente » (cfr. LG n. 44), « più intimamente » (cfr. LG n. 44), o infine con perifrasi come « fervore della carità » (cfr. LG n. 44) e « maggiore libertà » (cfr. PC n. 1).

Queste indicazioni sono assieme preziose e problematiche.

Che cosa propriamente vuol dire amore *superiore*, o *speciale*, *singolare*, ecc.? In che senso la vita religiosa è tale?

Forse nel senso che in essa l'amore per Dio, sostanza della santità, è esclusivo? Vien detto, in effetti, che il religioso vive per Dio solo (cfr. PC n. 3). Certamente no. Perché l'autentico amore di Dio tende anche a riversarsi sulle creature, prime tra tutte le persone, i fratelli.

Allora nel senso che sono esclusivi l'amore per Dio realizzato in quello per il fratello? Ma chi o che cosa resta escluso? Per il cristiano tutti sono fratelli. Se l'esclusione riguarda il mondo come peccatore, essa è già di ogni cristiano, non solo dei religiosi.

È amore superiore allora nel senso che concede a Dio sempre il primo posto? Neppure. Questo primo posto va concesso a Dio da tutti.

Vi sono autori che sostengono una radicale normatività della vita religiosa per la vita cristiana. Per essi, sia pure con contesti differenti, la vita religiosa è la vita cristiana allo stato puro, l'*analogatum princeps* del valore cristiano come tale, la sola forma di vita cristiana perfetta. Tutte le altre forme le sono inferiori, e sono tanto più cristiane quanto più le si avvicinano.<sup>31</sup> È questo il senso cercato? A nostro giudizio, no. Nell'idea della normatività c'è un aspetto di verità, e lo indicheremo. Ma non crediamo sia questo.<sup>32</sup> Una simile concezione misconosce la reciproca complementarità delle forme di vita ecclesiale, dissolve i fondamenti della spiritualità della vita secolare, ne snatura il senso. Ci sembra che

<sup>31</sup> Così L. HERTLING scrive: « La somma, ed anzi la vera ed unica perfezione, viene proposta dalla Chiesa nello stato di perfezione » (*Theologia Ascetica*, Gregoriana, Roma 1944). H. U. VON BALTHASAR non vede nello stato secolare che una specie di concessione fatta al vecchio eone (*Zur Theologie des Säkularinstitute*, in *Geist und Leben* 29 [1965] 189-191). Diversa è la sua posizione in *Zur Theologie des Rätessesstandes*, in *Das Wagnis der Nachfolge*, Schönningh, Paderborn 1964. Per F. WULF la vita religiosa non rappresenta alcun ideale o perfezione speciale propria solo di alcuni, ma è la realizzazione della perfezione cristiana *simpliciter*, a cui tutti debbono orientarsi (*Christliches Zeugnis in Welt und Ordensstand*, in *GuL* 27 [1954] 7-8). Secondo A. BRUNNER il religioso mostra come il mondo sarebbe stato senza il peccato originale (*Die Frage der Laienaszese*, in *GuL* 32 (1959) 191-192). R. CARPENTIER riprende la parola di S. Agostino « utinam omnes forent virgines » (volesse il cielo che tutti fossero vergini) per dire che nell'ordine dei principi *a priori* sarebbe augurabile che tutti, come ideale, si facessero religiosi (*Theologie des Ordensstandes und Heiligkeit des Laien*, in *GuL* 32 [1959] 434-438. Stesse idee in *Vers une théologie de la vie religieuse*, in *La vie religieuse dans l'Eglise du Christ*, Paris 1964). Più radicale F. SEBASTIÁN AGUILAR, *La vida de perfección en la Iglesia*, Madrid 1963.

<sup>32</sup> Un giudizio critico più dettagliato e quindi più informativo su questi autori vien dato da P. BRUGNOLI, *La spiritualità dei laici dopo il Concilio*, Morcelliana, Brescia 1967, 338-345.



se la superiorità fosse questa, il capitolo V della *Lumen Gentium* verrebbe privato dei suoi fondamenti. Se invece il Concilio ha lasciato cadere la nomenclatura consueta dello « stato religioso come stato di perfezione », fu precisamente per evitare che la Chiesa come popolo di Dio venisse divisa, alla maniera gnostica o manichea, nelle due categorie dei più cristiani, o perfetti, e meno cristiani o semplici fedeli.<sup>33</sup> Certo il Concilio di Trento ha sostenuto la superiorità della verginità (che della vita religiosa è l'anima) sul matrimonio (forma tipo di vita secolare). Ma la sua concezione, come del resto la sua problematica ed i suoi intenti, erano ben diversi.<sup>34</sup>

In realtà, una prima risposta si raggiunge solo col passare al piano etico-psicologico della efficienza dei mezzi di sviluppo della carità. È dato comune della tradizione teologico-ascetica l'asserzione che lo stato religioso ha mezzi di santità oggettivamente più efficaci di quelli degli altri stati. Il Concilio, si è visto, la riprende e la ripropone. E questo è giusto. A parte una certa astrattezza,<sup>35</sup> tale superiorità, quando sia intesa col dovuto senso di misura,<sup>36</sup> è reale.

Questo però è ancora il meno. Il piano etico-psicologico passa in second'ordine di fronte a quello ontologico-strutturale. Propriamente è carità superiore la forma di carità in possesso di caratteri

<sup>33</sup> TILLARD, *o. c.* 79-80.

<sup>34</sup> Cft. E. FERASIN, *Matrimonio e celibato al Concilio di Trento: i canoni IX e X della XXIV Sessione*, Laterano, Roma 1970.

<sup>35</sup> L'astrattezza di un oggettivo che prescinde dal soggettivo: la vita religiosa è spiritualmente la più efficace in sé, ma non in relazione a chi non vi è chiamato.

<sup>36</sup> Col dovuto senso di misura: giacché, se il matrimonio presenta il rischio del naufragio dell'amore nel mondo dei sensi, la verginità ha quello della morte della carità nel narcisismo. Se il possesso dei beni può generare mentalità terreniste, la povertà religiosa può deviare in irresponsabilità o accidia. Se l'obbedienza di tipo secolare può degenerare in emancipazione da Dio, quella di tipo religioso può diventare infantilismo perpetuo o prepotenza sacralizzata. Qualsiasi forma ha i suoi rischi. Se non li avesse, non sarebbe umana. A nostro giudizio si può parlare di maggiore facilità unicamente, ancora una volta, nel senso che i beni dello stato religioso, percettibili come valore solo dalla fede, offrono meno rischi di fermare a sé anziché spingere a Dio, e meno appigli alla concupiscenza.

che più si avvicinano a quelli della carità ideale perfetta. Ma quale è la carità ideale perfetta? Ovviamente soltanto quella dell'al di là. Dunque la vita religiosa può dirsi carità superiore soltanto se realizza una modalità più vicina a quella definitiva dell'al di là.

E così avviene.

Le proprietà dell'amore finale si concentrano in una sola: l'*immediatezza*. L'amore dell'al di là si sostiene non più nella fede ma nella « visione beatifica ». E visione significa immediatezza. L'al di là ha come carattere distintivo la scomparsa delle mediazioni e l'instaurarsi di un rapporto diretto con Dio, effetto della raggiunta stabilizzazione nel livello proprio di lui. In questo incontro tutti i valori di mediazione e di segno sono in qualche modo ritrovati, ma non più come mediazioni, bensì come parte del contenuto della sua ricchezza. Ora, ferma restando la vertiginosa distanza della vita terrena dalla vita gloriosa, la forma di vita terrena ecclesiale che più si avvicina alla immediatezza del rapporto con Dio è proprio quella religiosa. Come forma di vita terrena, infatti, vive anch'essa di mediazioni e di segni; ma *la sua dipendenza da essi è meno accentuata di quella della vita secolare*. La vita religiosa può dirsi superiore in questo senso.

In questo senso. E solo (a parte quello, secondario, della maggiore facilità) in questo.

Nella vita secolare sono presenti tutti i caratteri autentici della vita cristiana. Per ciò anch'essa possiede l'arra del cielo. E però la sua immersione nelle mediazioni terrene è più profonda. E quindi essa è più connaturale alla condizione viatrice di quanto non lo sia la vita religiosa.<sup>37</sup> Essa dista di più non dalla *sostanza*, che è per tutti la carità, ma dalla *forma* di vita definitiva e perfetta propria del cielo, quella della immediatezza. Ha una inferiorità, e si norma sulla vita religiosa, unicamente in questo.

Ma dunque se è proprio della vita religiosa la maggiore vicinanza al cielo,<sup>38</sup> il *proprium* della vita religiosa *come segno* non

<sup>37</sup> E dunque la vita religiosa è, per la sua stessa logica, vocazione di pochi.

<sup>38</sup> È in questo senso che la vita religiosa può essere detta un « servizio di Dio solo » (PC 3). « Dio solo » significa Dio incontrato in modo meno vincolato a ciò che è altro da lui. E così è ancora in questo senso che essa

può essere che *la maggiore capacità di indicare il Regno futuro già presente nel mondo attuale*. Una essenza metafisica esiste realmente: è la indicazione escatologica.

Vita religiosa e vita secolare sono complementari anche come segno. Dal punto di vista religioso la condizione terrena può caratterizzarsi ultimamente con due proprietà: la essenzialità e la provvisorietà. Senza valori terreni mediatori non c'è costruzione del cielo; ma queste mediazioni sono provvisorie. Ebbene, la vita secolare significa direttamente l'essenzialità ed indirettamente la provvisorietà; e così si muove in una prospettiva marcatamente incarnazionista. Quella religiosa invece significa direttamente la provvisorietà ed indirettamente la essenzialità, e così verifica specialmente le esigenze della dimensione escatologica.<sup>39</sup> Essenzialità

può dirsi separazione dal mondo. Non è soltanto la separazione interiore e totale da ciò che nel mondo è peccaminoso. Non può essere « una smentita carismatica alla realtà positiva di un mondo al quale essa stessa è legata » (G. LIGABUE, *La testimonianza escatologica della vita religiosa*, Laterano, Roma 1968, 37). È invece « la rinuncia a ciò che è instabile e condannato alla distruzione della morte, a tutto ciò che non è bene definitivo... Se la parusia segnerà il momento della separazione suprema, con essa non tutto ciò che ora esiste sarà scartato ma solo ciò che sarà vecchio, nutrito dal tempo, mentre il nuovo, il perenne, sarà definitivamente assunto e glorificato; separarsi dal mondo come la chiamata di Dio esige è anticipare all'interno del mondo e della sua storia questa separazione suprema » (*ibid.*) Il che non significa affatto disinteresse o lontananza dai problemi umani del mondo. Come giustamente scrivono A. DE BONHOMME E A. FERNÁNDEZ, « per il fatto di essere segno escatologico del Regno di Dio e del Mistero della Chiesa, che sono senza misura con le realtà di questo mondo, la vita religiosa si "separa" da esse nel senso che adotta... modi di esistenza diversi da quelli della comune degli uomini. Ma sul piano delle incarnazioni concrete, i religiosi, per essere segno, debbono essere presenti agli uomini del loro tempo » (*La vie religieuse selon les publications récentes*, in *Vie cons.* 41 [1969] 171).

<sup>39</sup> Nei documenti del Concilio si legge che lo stato religioso è costituito dalla professione dei tre consigli, che esso più profondamente imita il Cristo, che esso è segno escatologico. Ebbene, tra i voti il primato è concesso alla verginità, il cui valore escatologico è tradizionale perché trasparente. L'imitazione del Cristo è detta più profonda ed intensa specialmente in relazione alla sua verginità: e si sa che la verginità di Gesù esprime sul piano esistenziale morale la realtà della unione ipostatica, che, come apice di rapporto diretto Dio e uomo, è il vertice escatologico per eccellenza. E tra i valori presentati come oggetto della significazione della vita religiosa il risalto più grande è dato a quello escatologico.

e provvisorietà, incarnazionismo ed escatologismo, sono dati complementari. Così le due vite. Ma intanto la *specialità della accentuazione escatologica* sta dalla parte non della vita secolare ma di quella religiosa.<sup>40</sup>

E ci sta, vedremo ora, proprio in forza dei tre voti e della vita comune.

### 3. Come la vita religiosa è segno e testimonianza

Iniziamo dai rilievi più generici.

Risulta chiaro ormai che la vita religiosa è segno in modo non convenzionale ma *reale*. Essa possiede le cose che significa nel modo consentaneo alla sua condizione viatrice, e cioè soltanto incoattivamente; ma le possiede realmente. In particolare, essa è segno speciale della vita futura perché la anticipa più estesamente di quanto non possano fare gli altri livelli ecclesiali.

I fratelli di Taizé vedono nelle comunità neotestamentarie due tipi diversi di vita cristiana. Chiamano il primo « comunità simbolica » o « comunità di Gerusalemme », basata sul modello apostolico ivi realizzato, piuttosto chiusa e limitata, con vita e proprietà in comune. Chiamano il secondo « comunità ordinaria » o « comunità paolina », identificandola nelle comunità aperte sul mondo instaurate da Paolo. E dichiarano che nella Chiesa sono necessari entrambi i tipi, sia il primo, perpetuato negli ordini monastici, che il secondo, prolungato dalla vita secolare.<sup>41</sup>

Questa distinzione andrebbe meglio sfumata, ma nel complesso ci sembra plausibile. Effettivamente la comunità religiosa ha qualcosa del primo tipo. Dunque potremo anche dire che la vita religiosa è segno e testimonianza *a modo della comunità di Gerusalemme*, comunità, si noti, simbolica, ossia, ultimamente, escatologica.

Ma per quanto non manchi di interesse, tutto questo è ancora periferico. Il vero perno della domanda sta altrove. Sta nel vedere in che modo il religioso è segno *speciale* di ciò per cui possiede un

<sup>40</sup> Cfr. J. BONNEFOY, *Présence au monde dans une vie religieuse*, in *Vie cons.* 39 (1967) 353-367.

<sup>41</sup> Cfr. *Concilium*, *art. cit.* 174.

riferimento privilegiato. Meglio: sta nel vedere in che modo il religioso può condurre una vita meno legata alle mediazioni e dunque più vicina a quella del cielo. Il possesso della minore dipendenza dalle mediazioni è stato infatti descritto come il carattere di fondo del suo stato.

Orbene, la risposta riprende le osservazioni iniziali sui costitutivi della vita religiosa. Sono tali, si è detto, tutti i dati propri di ogni vera vita cristiana. Di diverso c'è soltanto la modalità in cui sono calati, modalità particolarmente viva nei tre voti e nella vita comune, giustamente considerati elemento specifico della originalità di questa vita. Tale modalità è risultata ben qualificata nell'immediatezza. Dunque il religioso si trova nella situazione di un minore legame alle mediazioni grazie ai tre voti ed alla vita comune. Egli è testimone escatologico privilegiato *nel modo loro proprio e grazie al modo loro proprio*.

Si consideri la *verginità*. Nella sua accezione più immediata essa significa situazione di perpetua rinuncia al matrimonio. Naturalmente questo non è che il negativo: la sua essenza, come quella di qualunque atteggiamento cristiano base, sta nell'amore. Ma essa è un tipo particolare di amore: è l'amore che scavalca la mediazione consacrata dal matrimonio. Sia la verginità che il matrimonio puntano alla comunione con Dio. Se così non fosse, non sarebbero realtà salvifiche. Ma il matrimonio vi punta nella mediazione dei *tu* del coniuge e dei figli. E tale mediazione per l'uomo viatore è tutt'altro che secondaria, perché *la forma di amore umano maggiormente connaturale alla esistenza terrena è proprio quella della unità coniugale e familiare*. Non per nulla nella storia l'amore più percepito, e cantato, come valore è invariabilmente quello che lega l'uomo alla donna e ai figli o viceversa. Certo, l'amore di Dio si realizza in quello del prossimo; ma intanto il prossimo più spontaneamente e stabilmente sentito come prossimo è proprio questo. La mediazione umana incarnata nel matrimonio non è una mediazione tra le tante, ma *una mediazione terrena tipo*. Per questo, crediamo, il matrimonio ha potuto giungere ad essere sacramento nel senso più stretto del termine. Orbene, la verginità va oltre questa forma tipo. Essa non è né l'amore coniugale di un uomo per una donna né un sacramento nel senso detto. È vero, pue in essa resta la dipendenza dalla mediazione delle persone

propria della vita terrena: in effetti chi confonde la rinuncia che essa compie con una rinuncia a qualsiasi amore o amicizia cessa semplicemente di essere cristiano. Ma intanto *quella* mediazione, che è *tipo* perché è la più connaturale alla esistenza terrena, è trascesa. Dunque c'è qui un legame di meno con ciò che è proprio della terra, c'è già una qualche traccia di immediatezza di rapporto con Dio,<sup>42</sup> c'è qualcosa di più che altrove di quel che ci sarà in cielo. Grazie alla verginità, la vita religiosa è segno escatologico privilegiato. E lo è nel modo descritto.

Un discorso analogo si applica alla *povertà*. La povertà religiosa non consiste specificamente nel distacco interiore dai beni della terra per amore del cielo perché tale distacco deve trovarsi in ogni cristiano, sia o non sia un religioso. Neppure consiste nel distacco esteriore totale da essi perché nessuno ha la possibilità di realizzarlo integralmente, e poi perché le forme più spinte di tale pratica, come quella francescana, non sono di fatto l'unico modo di vita religiosa. In realtà è anch'essa un parziale scavalco di mediazioni. È lo scavalco di quella particolare maniera di costruire l'amore e la salvezza che, *sul piano dell'incontro con le cose*, è la più consentanea alla condizione umana e quindi è mediazione tipo, quella del *possesso personale che stabilisca un impegno diretto e veramente individuale nelle realtà temporali*. Si ama ripetere oggi che la povertà religiosa autentica è quella che fa vivere del lavoro delle proprie mani, che fa fuggire anche solo l'apparenza di lusso, e che devolve ogni bene ai fini della costruzione del Regno di Dio. Questo è naturalmente verissimo. Ma vale per qualsiasi tipo di povertà cristiana. Se la povertà religiosa si distingue da quella non religiosa deve possedere qualcosa di diverso: il diverso si trova precisamente nello scavalco di quel tipo di dipendenza dai beni della terra riconosciuto come il più adatto all'uomo viatore. Anche qui il perno sta nello svincolamento da qualcosa di tipicamente terreno e quindi di tipicamente

<sup>42</sup> In questo senso il chiamare la vita religiosa, specie in quanto verginale, una « vita angelica » ha una qualche giustificazione. Ma l'espressione, a nostro giudizio, è da evitarsi come troppo ambigua. La visione della verginità qui presentata conferma quel che si è detto sulla vita religiosa come olocausto e ridice che lo stato religioso non può essere che di pochi.

mediativo. Grazie a questo tipo di povertà, la vita religiosa ha una ulteriore traccia di immediatezza nel rapporto con Dio. E l'ha nel modo che abbiamo richiamato.

Su di una linea diversa e più complessa sembra muoversi il voto di *obbedienza*. L'incontro tra l'uomo e Dio, in cui consiste la santità cristiana, è anche necessariamente soggezione alla volontà divina, ossia obbedienza. Ma, si sa, la *voluntas beneplaciti* non si trova che nella *voluntas signi*. Compete all'uomo viatore il cercare indefinitamente la prima nella seconda. Ora, tra i segni (o mediazioni) della volontà di Dio, alcuni sono comuni ed altri speciali. Quelli comuni sono noti: circostanze, persone, fatti, la Bibbia, il Magistero, e così via. Tra quelli speciali stanno invece il carisma del fondatore, la regola, la comunità, il superiore. In che senso sono speciali? Nel senso che essi, per così dire, *delimitano ulteriormente l'area di ricerca del religioso sulla volontà di Dio a riguardo suo*. Alla base di tutto sta il carisma incarnato nell'Ordine o Congregazione di cui egli fa parte. Accertata infatti l'autenticità della sua vocazione a farne parte, il religioso ha la garanzia che il volere di Dio su di lui è che egli viva, perpetui, e sviluppi, quello spirito. E questo è davvero molto. Certo, delimitazioni di questo tipo esistono anche nella vita secolare: chi si unisce in matrimonio o assume una determinata professione, entra per ciò stesso nelle direttive della spiritualità di questi stati. Ma ivi la correlazione con la volontà di Dio risulta più fluida perché le linee di soluzione sono meno determinate. Il religioso, per così dire, è lasciato a sé meno di quanto lo sia il secolare. Egli modella la sua vita su di una regola che dovrà sempre essere riveduta ma che pure esprime una esperienza comune e viva del carisma base che lo definisce. E poi per lui c'è sempre appunto la comunità, che porta nelle verifiche e negli sviluppi il peso determinante della convergenza delle esperienze ed è unificata e significata da un superiore il quale, grazie al valore della autorità religiosa, conferisce alle sue conclusioni un grado maggiore di probabilità. La compresenza di questi elementi circoscrive più chiaramente la volontà di Dio sull'uomo singolo concreto. Dunque il rapporto suo con la volontà di Dio diviene meno indiretto, più immediato. Ricerca e mediazioni sono ineliminabili. Ma nella obbedienza di tipo religioso il peso della loro indeterminatezza risulta attenuato.

E così il religioso si trova meno distante, pur restando immensamente tale, da quella immediatezza e massima luminosità di incontro di volontà che è tipica del cielo. E ci si trova nel modo ora spiegato.<sup>43</sup>

Se ben si osserva, queste riflessioni sui voti hanno già offerto gli elementi di comprensione del senso escatologico anche della *vita comune*. Essi hanno lasciato intravedere che la significazione religiosa escatologica si realizza nei consigli evangelici in stretta connessione al loro fattivo inserimento in una qualche forma di vita comune. Tale vita fa loro da contesto sostentativo.<sup>44</sup> Se la verginità è carica di implicanze escatologiche, ciò è dovuto a quel suo trascendere la forma terrena tipo di amore mediatore che la instaura subito nella modalità definitiva della carità universale fondata interamente sul dono della grazia: ebbene, tale modalità definitiva si visibilizza nel modo più evidente e più efficace nella vita comune. Una comunità religiosa che sappia essere testimone autentica delle realtà che la definiscono, inverte le possibilità ed i significati della verginità in modo superiore a qualunque altro. La povertà testimonia il cielo col lasciare una forma tipicamente terrena di legame con le cose: ma questo, concretamente, può essere fatto solo nella misura in cui si è inseriti in una comunità. Senza dire che la povertà cristiana esige un dono di sé ai fratelli che nella comunità religiosa trova possibilità di realizzazione e visibilità più ampie di quelle comuni. Anche più chiara è la correlazione della vita comune con la portata escatologica della obbedienza: la possibilità speciale di reperimento della volontà di Dio si trova nella ricerca comunitaria sorretta dal superiore.

In conclusione, la vita religiosa è segno escatologico non solo per i consigli evangelici stabilizzati nei tre voti e pienamente inseriti nella vita comune, ma per tutto ciò che possiede. E però la *specialità* di questo suo riferimento è dovuto ad essi. Il religioso testimonia il cielo in modo superiore e privilegiato grazie ad essi e *nel modo loro proprio*.

<sup>43</sup> Per il Concilio la verginità eccelle sugli altri voti (cfr. *LG* n. 42). Dal nostro punto di vista ciò è dovuto al fatto che il suo scavalco è il più radicale.

<sup>44</sup> PL. GABOURY, *Devenir religieux*, Desclée, Paris 1967, *passim*.



L'ultima parola la diciamo a proposito di un aspetto a cui finora non abbiamo fatto che qualche accenno: l'aspetto giuridico. « È possibile — scrive I. Lobo — che un cristiano pratici i consigli evangelici ed anche rinunci al mondo senza che perciò possa considerarsi un religioso ». <sup>45</sup> Che cosa gli manca? Soltanto la vita comune? Potrebbe esserci anch'essa e la asserzione sarebbe ugualmente valida. Restiamo nella prospettiva del segno e rispondiamo: gli manca *l'ufficialità* del suo *status* di significazione e testimonianza. La specialità della testimonianza religiosa va riconosciuta e proposta come tale da tutta la Chiesa perché essa è di tutta la Chiesa; e questo vien fatto dalla approvazione canonica. La vita religiosa è segno anche *in un modo che è giuridico ma che però esprime una realtà mistica*.<sup>46</sup>

\* \* \*

La nostra conclusione finale non può consistere che in una riaffermazione della importanza e della fecondità della categoria *segno* per l'interpretazione teologica della vita religiosa.

Questa categoria permette l'immediato collocamento della vita religiosa nel suo contesto proprio e naturale, la Chiesa. Mostrandola segno perché, come, e delle stesse cose di cui è segno la Chiesa, fa vedere come la sua essenza profonda stia precisamente nell'essere una forma viva, non esclusiva, della vita della Chiesa viatrice.

Non solo: da essa viene la determinazione precisa di quel che è proprio e specifico della vita religiosa in relazione agli altri livelli ecclesiali. E viene in un modo che valuta questo genere di vita senza svalutare gli altri, che lo delimita senza dimenticare la sua necessaria integrazione e complementarietà con il resto. La vita religiosa, segno in forza del Cristo, di tutto ciò di cui lo è la Chiesa, significa in modo speciale qualche cosa che negli altri stati non trova una accentuazione equivalente, in particolare il Regno

<sup>45</sup> *Art. cit.* 233.

<sup>46</sup> In effetti il Concilio descrive i religiosi non tanto in base ai consigli evangelici in sé, ma piuttosto in base alla *professione* che ne fanno.

futuro già presente in questo mondo.<sup>47</sup> Essa però non è segno completo che in integrazione con le accentuazioni che non le sono proprie, come quella incarnazionista.

Grazie a questa categoria si comprende il vero senso della superiorità del religioso sul secolare, si vede come la vita religiosa non possa ridursi ai tre voti ed alla vita comune e tuttavia abbia in essi il suo elemento distintivo, e si coglie l'unità delle dimensioni dichiarate tipiche dal Vaticano II, ossia la dimensione *teologica* della consacrazione, quella *cristologica* della *sequela Christi*, ed appunto se stessa, dimensione *escatologica*, inserita con le altre nella più vasta realtà della Chiesa totale.

#### **IV. LA CARITÀ, COSTITUTIVO ESSENZIALE DI OGNI AUTENTICA VITA CRISTIANA E RELIGIOSA**

Fr. Roger Schutz

« Dio è amore, e chi sta saldo nell'amore sta in Dio e Dio in lui » (1 Gv 4,16). Ora Dio ha largamente diffuso il suo amore nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci fu dato (cfr. Rom 5,5). Perciò il dono per eccellenza è la carità, con la quale amiamo Dio sopra ogni cosa e il prossimo per amore di lui.

Cristo infatti, rivelatore dell'amore del Padre celeste, insegna che al primo comandamento: « Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutto il tuo spirito e con tutte le tue forze », si unisce strettamente il secondo che gli è simile: « Amerai il tuo prossimo come te stesso », poiché da questi due comandamenti dipende tutta la Legge e i Profeti (cfr. Mc 12,28-31; Mt 22,36-40; Lc 10,25-28). Non si può amare veramente Dio senza estendere il proprio amore anche a quelli che gli appartengono e che egli ama nel suo Figlio unigenito, con lo stesso amore con cui ama se stesso. L'apostolo S. Giovanni lo ribadisce con forza: « Colui che ama Dio, ami anche il proprio fratello » (1 Gv 4,21).

<sup>47</sup> Di qui il suo legame con il *martirio*, testimonianza culmine del trascendente, e con la *Eucaristia*, presenza privilegiata di quel Gesù che del Regno futuro è la sostanza.

La carità costituisce dunque l'anima di ogni responsabile vita cristiana, radicata nell'incorporazione a Cristo per il battesimo, e a maggior ragione di ogni vita religiosa, che della vita cristiana vuol essere una più profonda esplicitazione.

Vediamo come il cristiano e il religioso debbano testimoniare concretamente la carità nel perdono delle offese ricevute, nella costruzione della fraternità universale, nell'amore alla Chiesa, nell'esercizio dell'amicizia.<sup>1</sup>

## 1. Misericordia

Poiché la pace con il Cristo implica la pace con il tuo prossimo, riconciliati con questo e ripara ciò che può essere riparato.

Perdona al tuo fratello fino a settanta volte sette.

Se temi di alimentare l'orgoglio del fratello, scordando le sue offese, esortalo, allora, ma sempre a tu per tu e con la dolcezza del Cristo. Se, per conservare il tuo desiderio d'influenza o di popolarità presso alcuni fratelli, ti astieni dall'esortare, sei nella comunità una causa di regresso.

Preparati ad ogni istante a perdonare. Non dimenticare che l'amore si esprime anche attraverso gli sguardi reciproci. Nessuna sdolcinatura, ma neppure parole aspre. Nelle tue intemperanze di linguaggio, tieni presente il dolore che dai al Cristo.

Rifiutati di abbandonarti alle antipatie. Queste rischiano di alimentarsi quando, a causa del gran numero di fratelli, non puoi avere confidenza con tutti. La tua tendenza naturale può spingerti ad avere da principio un'impressione sfavorevole, a giudicare il tuo prossimo dal suo lato più negativo, a compiaceri degli errori scoperti nel fratello. Lasciati piuttosto conquistare da una sovrabbondanza di amicizia verso tutti.

Evita le discussioni meschine tra fratelli; nulla divide maggior-

<sup>1</sup> Per illustrare questi temi, a partire dall'esperienza di Taizé, ecco in primo luogo ciò che dice la « Regola di Taizé », sotto il titolo « Misericordia », quindi mi limiterò a riportare alcune riflessioni già espresse nei miei due libri: *Violence des pacifiques*, Taizé 1968 e *Vivre l'aujourd'hui de Dieu*, Taizé 1968. Queste opere sono state tradotte in italiano e si trovano presso la Morcelliana di Brescia. Mi sono servito di questa traduzione.

mente delle continue dispute per tutto e per nulla. Sappi troncarle, se occorre. Rifiutati di ascoltare le insinuazioni sul tale o sul talaltro fratello. Sii lievito di unione.

Se nutri dei dubbi sul comportamento di un fratello e se non sei in grado di esprimerglielo, o se non vieni ascoltato, confidali al priore che vedrà insieme a te come agire per aiutare questo fratello. Se egli ancora rifiuta di ascoltarvi, parlatene alla comunità.

A causa della debolezza della tua carne, il Cristo ti dà segni visibili e ripetuti del suo perdono. L'assoluzione ti restituisce alla gioia della salvezza. Perciò è necessario che tu la cerchi. Il peccato di un membro segna tutto il corpo, ma il perdono di Dio reintegra il peccatore nella comunità. La confessione si fa sempre e soltanto al fratello scelto con il priore.

Colui che vive nella misericordia non conosce né suscettibilità né delusioni. Si dona semplicemente dimenticando se stesso, gioiosamente con tutto il suo fervore, gratuitamente, senza attendere alcuna ricompensa.

*(La regola di Taizé)*

## **2. Realizzare la fraternità**

L'esigenza fondamentale per i cristiani del nostro tempo, non è di realizzare la fraternità?

Era già sbocciata nella prima Chiesa: perseveravano, si accoglievano gli uni gli altri, consumavano insieme il cibo, e lo spirito di festa traboccava, irresistibilmente. Tutto era loro comune, attraverso il lavoro e la sofferenza. Nessuno obbligava un altro a colarsi in un medesimo stampo, la loro unanimità si manifestava in un pluralismo.

E non erano una comunità qualsiasi, ma un incontro di uomini dove lui era presente, il Risorto.

Con il Cristo, Dio si è fatto povero, nascosto. Il segno di Dio non può essere un'immagine di grandezza. Dio non ci chiede di compiere prodigi che ci sorpassano, vuole semplicemente che impariamo come amare i nostri fratelli gli uomini.

Un giorno, afferma l'Apostolo, il dono delle lingue, quello delle profezie saranno aboliti; la scienza sparirà; la carità, essa,

non passa mai. Avremmo un bel compiere delle azioni eroiche, possedere la pienezza della fede, una fede capace di trasportare le montagne; quando anche distribuissimo i nostri beni per l'alimentazione dei poveri, quando arrivassimo sino a offrire i nostri corpi per essere dati alle fiamme, se non abbiamo l'amore, tutto ciò non serve a nulla.

Possiamo compiere opere meravigliose: le sole che conteranno sono quelle che risultano dall'amore misericordioso del Cristo in noi. Al tramonto della nostra vita, saremo giudicati sull'amore, sulla carità che avremo lasciato crescere, a poco a poco, e schiudersi in misericordia per ogni uomo che vive nella Chiesa o nel mondo.

### **3. Amare la Chiesa**

Non si può certo non tener conto della verità, bisogna tuttavia affermare che non esiste verità senza carità. Esiste attualmente un'esigenza essenziale di carità nelle relazioni cristiane, che ci condurrà a respingere l'atteggiamento tanto facile e troppo conforme all'uomo naturale, che sta nell'atteggiarsi a giudice. Ciò è vero particolarmente nella ricerca dell'unità visibile dei cristiani, ricerca che caratterizza la Chiesa di oggi. Senza una conversione all'amore di Gesù Cristo, come sarebbe possibile sperare nella trasformazione intima delle nostre posizioni confessionali, costruitesi attraverso generazioni cristiane?

Una parte della nostra corsa verso l'unità consisterà nell'acquisire la sicura fiducia che il Signore vi ci condurrà. Egli ne possiede la forza. Spetta a noi non ribellarci contro i suoi mezzi.

Già dal più profondo della coscienza di molti si pone la questione: « Bisogna sperare nell'unità a qualsiasi prezzo? ». Sì, perché questa è la volontà ultima del Cristo: « Che tutti siano uno... perché il mondo creda ». L'unità visibile diventa perciò non una qualsiasi aspirazione umana, ma una esigenza della fede. Essa non è motivata dalle circostanze esteriori del mondo; è obbedienza al Cristo.

L'atteggiamento interiore che permetterà quest'obbedienza nuova trae la sua origine da una vita in Cristo. Questa non dà una nostalgia sentimentale dell'unità, ma una forza virile capace

di far cadere in noi le opposizioni che sfruttavano tanta parte delle nostre forze vive.

Amare la Chiesa come il Cristo l'ha amata; accettare ch'essa non possa avanzare se non attraverso profonde carreggiate, scavate dal peccato dei suoi figli, a causa del loro spirito di divisione e di sufficienza. Amarla nonostante la mediocrità di alcuni dei suoi membri. Amare la Chiesa nei suoi membri, nei suoi figli migliori, ma anche nei più compromessi.

Così cammina la Chiesa del Cristo attraverso il tempo. Essa è vivente nella misura in cui le sue istituzioni sono animate dalla carità dei suoi figli. Essa è forte quando i suoi membri si armano, giorno per giorno, dell'infinita pazienza della fede. Essa è umile quando i suoi, lungi dal giudicare con l'amezza della sufficienza, consentono di amarla fino a donare la loro vita per tentare di rinnovare oggi ed in avvenire le sue istituzioni.

Ogni altra via non farebbe che condurre allo spirito della sufficienza e dello scisma, senza permettere con ciò di raddrizzare le storture delle istituzioni condannate.

I giudizi pronunciati dal di fuori non possono che inasprire e chiudere in se stessi coloro che si fanno giudicati. Siamo costretti a riconoscere che né la fermezza né le giuste ragioni dei riformatori, usciti dalla loro confessione, hanno permesso la riforma di una Chiesa di cui chiedevano, con tutta la loro speranza, una trasformazione. Non si tratta di sottovalutare la necessità dei loro appelli. Essi si imponevano. Ma, dopo di loro, come sperare in una riforma, se gli appelli che vengono da queste nuove cristianità, così presto caricate di una pesante eredità di opposizioni polemiche, sono sprovvisti di ogni amore per la realtà che si nasconde in una tradizione sia pure indurita?

Quando i nostri cuori si vuotano di ogni amarezza e si lasciano riempire di un'amicizia infinita per il prossimo, allora soltanto questi può accettare osservazioni ed insegnamenti. Quando l'amore del Cristo vivente cresce in noi stessi, diventa impossibile collocare il prossimo sotto il peso della cattiva coscienza, diventa possibile amare persino coloro che si oppongono. Infine il cristiano cammina su di un terreno sicuro, certo di essere in Dio.

Esiste nella storia un testimone di autentica riforma. S. Francesco di Assisi. Egli ha sofferto per la Chiesa e l'ha amata sul-

l'esempio del Cristo. Egli avrebbe potuto giudicare le istituzioni, i costumi, l'ostinazione di certi cristiani del suo tempo. Egli, per l'appunto, non ha voluto farlo espressamente; ha preferito morire a se stesso: ha atteso con un'ardente pazienza; e la sua attesa, bruciante di carità, ha suscitato un giorno dei rinnovamenti.

#### 4. L'amicizia, volto di Dio

Per mantenerci ardenti nell'oggi di Dio, bisogna che la carità vivente del Cristo venga ad alimentare la fiamma ed a rinnovare l'amicizia per il prossimo, nostro fratello.

Più l'uomo si inoltra nella coscienza di se stesso, più scopre che morirà conoscendo soltanto i contorni della sua personalità. Essa si muove su vasti laghi sotterranei. Ma da queste distese emergono scogli su cui edificare.

Una di queste rocce solide, è la fiducia posta in un essere.

Quando questa fiducia prende il volto dell'amicizia, allora cresce la sicurezza e diviene possibile il lavoro comune. Costruire insieme, non per se stessi ma per gli altri, ne è la conseguenza irreversibile.

Bisogna conoscere la solitudine con se stessi per apprezzare il valore di certi incontri.

L'amicizia è un valore insondabile. Generalmente ne conosciamo solo i contorni. Solo a rari momenti ne raggiungiamo le profondità.

Attraverso il dialogo che suscita e nella serena apertura, noi scopriamo, oh non tutto, ma qualche briciola del nostro essere. Così si elabora in noi una creazione che tende ad essere come un nascere al Cristo.

L'amicizia permette di percepire un mondo invisibile. Non c'è volto di Dio più luminoso sulla terra.

La fede non nasce dall'amicizia umana, ma vi trova un appoggio. Attraverso un succedersi di amicizie, è così fin dalla prima comunità cristiana, a tal punto che ciò che conta non è la mia fede, ma quella della Chiesa.

Così, fin dalle origini, l'invocazione rimane sempre la stessa: « Non guardare i miei peccati — la mia mancanza di fede — ma la fede della tua Chiesa ».