

IL SIGNIFICATO DEI CONSIGLI EVANGELICI

E. Quarello, s.d.b.

Il tema dei consigli evangelici rappresenta senza dubbio un punto chiave della vita religiosa di ieri, di oggi e di sempre. Le molteplici affermazioni del Vaticano II basterebbero da sole a testimoniare la centralità dell'argomento.

Nelle pagine che seguono, vorremmo presentare un tentativo di approfondimento di alcuni elementi, che ci sembrano più significativi per una teologia dei consigli evangelici e che furono messi in particolare rilievo nella letteratura conciliare e post-conciliare.¹

I. I CONSIGLI EVANGELICI NEL CLIMA TEOLOGICO O-DIERNO

Evitando ogni semplicistica riduzione di un complesso movimento culturale teologico, qual è quello che stiamo vivendo, ci pare che al punto d'incrocio di molteplici riflessioni e studi sulla vita cristiana e religiosa dell'uomo moderno, si possa formulare

¹ Utili studi di sintesi sono: A. COLORADO, *Los consejos evangelicos a la luz de la teología actual*, Salamanca 1965; L. RENWART - J. M. FISCH, *La sainteté du Peuple de Dieu. Présentation de quelques publications récentes à la lumière de Vatican II*, in *Nouv. rev. théol.* 87 (1965) 1023-1046; 88 (1966) 14-40; P. JACQUEMONT, *La vie religieuse à l'heure de Vatican II*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 52 (1968) 552-581. L'articolo, oltre ad esporre ampiamente il contenuto del volume di AA. VV., *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse* (coll. « Unam Sanctam », 62), Paris 1967, segnala i più importanti contributi di lingua francese sui vari argomenti; V. CODINA, *Teología de la vida religiosa*, Madrid 1969, 137-165.

questa affermazione: *non vi è un'alternativa fra Dio, Cristo, la Chiesa ed il mondo, ma Dio, Cristo e la Chiesa sono realtà intimamente unite al mondo.*²

Una tale concezione non poteva non influire su di una visione dei consigli evangelici, che si era delineata in una lunga tradizione di maestri e di scritti spirituali. La vita religiosa non si era forse costantemente definita come un sì detto a Dio ed un no detto al mondo? *Solus cum Solo. Mondo, più per me non sei.*

Gli studi storici vanno collocando nel loro giusto contesto queste ed altre formule di vita spirituale. Molto probabilmente³ si tratta spesso di formulazioni incomplete, le quali, più che esprimere la totalità della vita vissuta, manifestavano una preoccupazione dominante della persona nel suo itinerario spirituale. Così noi vediamo che la *fuga saeculi* era di fatto accompagnata da un reale contatto col mondo della sofferenza e della povertà, come si poteva incontrare negli ospedali, nelle carceri, negli orfanotrofi.

Rimane comunque certo che la tematica dottrinale inculcava una netta preferenza del Regno di Dio a dispetto delle cose del mondo.

L'aver sottolineato con insistenza che Dio, Cristo e la Chiesa sono realtà intimamente unite al mondo, portò alla maturazione, in seno al Concilio, di due principi destinati a rinnovare la visione cristiana dei consigli evangelici e che di fatto, almeno così ci pare, sono oggi non poche volte occasione di smarrimento e di confusione.

Il *primo principio* è espresso dal titolo significativo del V capitolo della *Lumen Gentium*: « L'universale vocazione alla santità nella Chiesa ». L'unione di Cristo e della sua Chiesa col mondo faceva appunto sì che in ogni parte del mondo, in ogni

² Cfr. PAOLO VI, *Discorso di chiusura del Concilio, passim*, in *Documenti. Il Concilio Vaticano II*, ed. Dehoniane, Bologna 1966, 1080-1088.

³ Cfr. R. BULTOT, *Anthropologie et Spiritualité. A propos du « contemptus mundi » dans l'école de Saint-Victor*, in *Rev. des sciences phil. et théol.* 51 (1967) 8-9. L'autore ha una serie di pubblicazioni sulla storia del *contemptus mundi* nel Medio Evo. Cfr. *art. cit.* 3, n. 2; cfr. pure Z. ALSZEGHY, *Fuite du monde*, in *Dict. de spirit.* V, Paris 1964, coll. 1575-1605.

stato di vita potesse, anzi dovesse, fiorire la santità cristiana. Dovunque si può e si deve incontrare Dio. Se la santità è un impegno inderogabile per tutti, quale significato può ancora avere nella Chiesa la santità dei religiosi? E se non si può dare santità cristiana senza aderire totalmente alla pienezza della legge di Cristo espressa nei « consigli evangelici », che significato avrà la pratica particolare degli stessi consigli nella vita religiosa?

In una concezione in cui la santità abbraccia Dio ed il mondo, il mondo stesso viene valorizzato. È questo il *secondo principio*, che avrebbe esercitato un influsso notevole nell'opera di aggiornamento della vita religiosa. La *Gaudium et Spes* è il grande documento della comprensione e della fiducia della Chiesa nel mondo. Come giustamente notò Paolo VI: « ... non possiamo trascurare un'osservazione capitale nell'esame del significato religioso di questo Concilio: esso è stato vivamente interessato dallo studio del mondo moderno. Non mai forse come in questa occasione la Chiesa ha sentito il bisogno di conoscere, di avvicinare, di comprendere, di penetrare, di servire, di evangelizzare la società circostante, e di coglierla, quasi di rincorrerla nel suo rapido e continuo mutamento ». ⁴

La valorizzazione del mondo non poteva non suscitare un'intensa problematica attorno ai consigli evangelici, la cui pratica effettiva implica una limitazione nell'affermazione di tre tendenze fondamentali, che immergono profondamente l'uomo nella sfera mondana: la sessualità, i beni economici e l'esercizio del potere. ⁵

⁴ *Discorso di chiusura del Concilio, in Documenti...*, 1083.

⁵ Il rapporto dei tre classici consigli evangelici con elementi fondamentali della vita umana è sufficiente per farcene comprendere la centralità. Con ciò non s'intende affatto negare la presenza nel cristianesimo di altri consigli. Quanto poi al fondamento biblico immediato dei tre consigli evangelici, non crediamo necessario occuparci della questione discussa circa la base evangelica della povertà e dell'ubbidienza (quella della castità è certa). Ci sembra sufficiente appellarci allo sviluppo della tradizione cristiana, che culmina nel Vaticano II, dove i *tre* consigli evangelici hanno ricevuto un ampio sviluppo. Per gli argomenti toccati in questa nota, cfr. E. RANWEZ, *Trois conseils évangéliques*, in *Concilium* 9 (1965) 63-71; H. HOLSTEIN, *Conseils et charisme*, in *Christus* 62 (1969) 173-175.

II. VALORIZZAZIONE DEI CONSIGLI EVANGELICI

L'impegno di tendere alla santità proprio di tutti i cristiani e la sua possibilità di realizzazione nella vita del mondo, se potevano apparire contrastanti con la tradizionale esaltazione dei consigli evangelici, portarono di fatto ad un affinamento della loro giustificazione e comprensione. Ciò avvenne principalmente su di una doppia linea: 1) i consigli evangelici si videro sempre più connessi con la santità cristiana e non soltanto con la vita religiosa; 2) si mise sempre più in luce il significato positivo della rinuncia inerente agli stessi consigli. Ci soffermiamo brevemente su questi due punti.

1) Da sempre il pensiero cristiano aveva riconosciuto che la castità, la povertà e l'obbedienza non sono solo virtù del religioso. Ma in questi ultimi tempi, col fiorire della spiritualità dei laici, si insistette nel dire che anche il cristiano laico deve essere povero, casto ed obbediente. Che cosa esattamente vi è di comune fra i due stati di vita? C'è un'identità di ispirazione. La legge fondamentale del cristiano che lo impegna ad amare Dio e gli altri con tutto se stesso, esige da tutti l'affermazione costante del primato di Dio (*Mt* 22,37), il rigetto della possibilità di servire due padroni (*Mt* 6,24) e l'amore degli altri superiore ad ogni egoismo (*Mt* 22,39). La povertà, la castità, l'obbedienza del laico non sono altro che la traduzione nel settore dei beni economici, della sessualità e del potere, dell'imperativo già sanzionato sul Sinai: « Non avrai altro Dio fuori che me » (*Es* 20,3). La santità cristiana è l'amore di Dio e degli altri al di sopra di ogni ripiegamento egoistico di se stessi. Lo « spirito » dei consigli evangelici è quindi essenziale ad ogni tipo di santità.

In questa luce non è difficile rispondere ad un quesito, che alcune volte è stato posto esplicitamente in questi ultimi anni: la vita religiosa è direttamente normativa anche per i laici? ⁶ In altri termini, la vita dei religiosi è il modello di fondo a cui ulti-

⁶ Cfr. per la questione P. BRUGNOLI, *La spiritualità dei laici dopo il Concilio*, Brescia ³1967, 315-345: « Spiritualità dei laici e spiritualità dei religiosi. Discussione sui rapporti di esemplarità ».

mamente devono ispirarsi tutti i cristiani nella loro marcia verso la santità? La risposta è negativa, nella misura in cui si riconosce che il vero elemento comune delle diverse vie alla santità è l'amore di Dio e delle creature liberato da ogni egoismo. Ciò deve essere attuato da ogni cristiano in ogni situazione. Questa posizione risulterà, è vero, più sfumata al termine di queste pagine, quando avremo illustrato il senso della rinuncia effettiva a certi beni, propria della pratica dei consigli evangelici.

2) Dal fatto di presentare lo spirito dei consigli evangelici in funzione di un più grande amore per Dio e per gli uomini segue una loro ulteriore positiva valorizzazione sul piano dei rapporti con Cristo, con la Chiesa e col « Regno di Dio » (con tutto quello che implica questa formula biblica). Si giunge così a quella caratterizzazione dei consigli che Paolo VI, parlando della castità sacerdotale, ha espresso coi termini di « significato cristologico, ecclesiologico ed escatologico », termini che ovviamente si applicano anche agli altri consigli (SC nn. 19-34).

Questi significati sono di un'estrema importanza. Essi indicano quelle realtà, con cui si viene a contatto mediante una vita animata dai consigli. Viene superata qualsiasi interpretazione puramente « ascetica » di dominio di sé e viene aperto al religioso l'orizzonte di quei beni, che è chiamato a possedere progressivamente. Occorre qui rifarsi ad uno studio precedente di questo volume su « la vita religiosa come segno e testimonianza », in cui si indica appunto come Cristo, la Chiesa ed il Regno di Dio vengono in quella significati ed attuati.⁷

L'orizzonte cristologico, ecclesiologico ed escatologico dei consigli evangelici ripropone però anche, in un certo senso, il problema del loro *tipico* significato. Non è forse la vita di ogni cristiano *segno* delle stesse realtà? In qual modo la pratica effettiva dei consigli evangelici è un segno *particolare* del Regno di Dio? Siamo giunti così al punto centrale del nostro studio.

⁷ Cfr. in questo volume G. GOZZELINO, *La vita religiosa come segno e testimonianza*, pp. 349-382.

III. IL VALORE SPECIALE DEI CONSIGLI EVANGELICI

Nella teologia odierna dei consigli evangelici viene spesso toccato l'argomento con maggiore o minore profondità. Crediamo utile soffermarci su alcune posizioni, che hanno l'indiscutibile merito di penetrare più a fondo nella ragion d'essere dei consigli.

1) C'è un accordo generale nel respingere oggi come fondamento dei consigli qualsiasi concezione dell'uomo, che implichi una forma di *dualismo manicheo*, quasi che la rinuncia al matrimonio ed alla ricchezza siano dettate da una necessità di fuggire un male insito in loro. Ciò è sottolineato particolarmente a proposito della sessualità. Si tratta quindi di eliminare totalmente nella giustificazione dei consigli, eventuali tracce di un'errata dottrina antropologica. È questo senza alcun dubbio un'affermazione importante, che dev'essere tenuta presente nel lavoro di revisione delle regole di Congregazioni maschili ed ancor più, di quelle femminili.

È necessario d'altra parte evitare eccessive semplificazioni, specialmente quando si proferiscono giudizi di carattere storico. Così, per esempio, di fronte alla esigenza della « purezza culturale », che esclude l'esercizio delle funzioni sessuali,⁸ si può individuare un errore dottrinale (dualismo, manicheismo). Però ciò non significa ancora che si tratti di una spiegazione completa del fenomeno. Vi potrebbe essere per esempio — ciò che diciamo è una semplice ipotesi, che spetta agli storici verificare — un'esperienza concreta di una reale difficoltà nel far coesistere nella vita di ogni giorno il servizio religioso ed apostolico con gli impegni familiari.⁹

⁸ Viene rilevato, a riguardo del celibato religioso e sacerdotale, che nella storia si ha un frequente avvicinamento tra la continenza e l'esercizio dell'attività culturale. Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Il celibato del ministero ecclesiastico*, Roma 1968, 59s.

⁹ J.-P. AUDET così espone e poi attenua una sua tesi: « ... non vorrei in alcuna maniera suggerire l'idea che la sacralizzazione progressiva del servizio pastorale della Chiesa, dalla fine del II secolo, e l'incontro di questo fenomeno... con (la) percezione di una impurità praticamente indissociabile da ogni manifestazione sessuale, abbiamo costituito l'unico motivo dell'instaurazione del celibato ecclesiastico. Sono comunque persuaso che questo è un fattore di primaria importanza. È evidente inoltre, che tale fattore *quasi*

Rimane comunque l'istanza di illustrare il valore dei consigli evangelici senza il ricorso ad una concezione dualista o manichea dell'uomo.

2) Un modo di mettere in evidenza il valore speciale dei consigli evangelici consiste nell'affermare la *totalità della dedizione a Dio*, propria di chi ha scelto questa via. Si dice che colui che pratica i consigli dona tutto a Dio, non riservandosi nulla. La vita religiosa diventa così un olocausto offerto a Dio. Su questo tema specifico esiste uno studio interessante, che si ispira alla dottrina di S. Tommaso.¹⁰ Ed è proprio una frase della *Summa theologiae*, citata dall'autore,¹¹ che ci sembra condensare non solo il pensiero di S. Tommaso, ma anche la sostanza di questa argomentazione. « ... (consilia) et praecepta ordinantur ad caritatem: sed aliter et aliter. Nam praecepta alia ordinantur ad removendum ea quae sunt caritati contraria, cum quibus scilicet caritas esse non potest: consilia autem ordinantur ad removendum impedimenta actus caritatis, quae tamen caritati non contrariantur... ».¹² Con la pratica dei consigli evangelici vengono rimossi più radicalmente gli impedimenti alla carità, per poter amare Dio con un dono totale di sé.

L'argomento della totalità dell'amore viene però anche sottoposto a critica da coloro che sostengono che alla totalità del dono di sé sono chiamate anche le persone che vivono nel matrimonio, dal momento che anch'esse sono chiamate alla santità. È stato fatto notare¹³ che in un testo della *Lumen Gentium* la cosiddetta « indivisione » del cuore non è un tratto caratteristico della vita

sempre sepolto nell'inconscio della collettività, rimane estremamente attivo nell'ora attuale » (*Matrimonio e celibato nel servizio pastorale della Chiesa*, Brescia 1967, 156-157). Non è certo facile in sede storica dichiarare l'evidenza di elementi inconsci!

¹⁰ Cfr. F. GIARDINI, *Lo stato religioso come olocausto*, in *Angelicum* 38 (1961) 187-199.

¹¹ *Art. cit.* 192, n. 13.

¹² II, II, q. 184, art. 3c. Nell'art. 2 della stessa questione si legge: « ... ab affectu hominis excluditur non solum illud quod est caritati contrarium, sed etiam omne illud quod impedit *ne affectus mentis totaliter dirigatur in Deum* ».

¹³ E. SCHILLEBEECKX, *o. c.* 91.

del religioso, ma di ogni cristiano. Si legge infatti che « il prezioso dono della grazia divina (è) dato dal Padre ad alcuni (cfr. Mt 19,11; 1 Cor 7,7), perché più facilmente con cuore indiviso (*facilius indiviso corde*) (cfr. 1 Cor 7,32-34) si consacrino a Dio nella verginità o nel celibato » (LG n. 42c). Non si dice « più facilmente e con cuore indiviso », ma « più facilmente con cuore indiviso ».

Come si vede, quando si insiste semplicemente sulla totalità del dono di sé che fa colui che pratica i consigli evangelici, si rimane sempre nell'ambito della vita cristiana, propria di coloro che devono sviluppare in sé il dono del battesimo. La qualifica di « olocausto » data alla vita dei religiosi deve essere chiarita.¹⁴ Non sembra comprensibile il termine nel senso di una « consumazione » di ogni bene naturale del religioso. Più comprensibile invece ci appare, se lo si intende come la radicale eliminazione di ogni impedimento all'espansione dell'amore verso Dio e verso gli uomini. Su questo punto specifico, che ci pare di un'importanza particolare per la teologia dei consigli evangelici, ritorneremo fra poco.

3) Una giustificazione di notevole interesse del valore speciale dei consigli si trova presso Karl Rahner. Crediamo necessario esporne le grandi linee, tenendo presenti alcuni suoi studi, in cui il tema è affrontato espressamente.¹⁵

¹⁴ Abbiamo notato come le poche volte in cui S. Tommaso usa la parola *holocaustum* in riferimento al sacrificio dell'uomo, essa viene sempre mitigata con *quasi* oppure con *quoddam* (cfr. II, II, q. 186, art. 1c; art. 7c; art. 8c). In altri casi il termine è usato, citando Gregorio Magno (*Super Ezech.*, L. 2, homil. 8; *ML* 76,1037) come in II, II, q. 186, art. 3, ad 6; art. 6c; art. 7c; q. 189, art. 3, ad 3.

¹⁵ Cfr. *Über die evangelischen Räte*, in *Schriften zur Theologie* VII, Einsiedeln 1966, 404-434; apparso per la prima volta in *Geist und Leben* 37 (1964) 17-37 (trad. ital.: *Sui consigli evangelici*, in *Nuovi Saggi* II, Roma 1968, 513-552); *Zur Theologie der Entsagung*, in *Schriften zur Theologie* III, Einsiedeln 1962, 61-72 (trad. ital.: *Per una teologia della rinuncia*, in *Saggi di spirit.*, Roma 1965, pp. 79-96); *Passion und Ascese*, in *Schriften zur Theologie* III, Einsiedeln 1962, 73-104 (trad. ital.: *Il patire e l'ascesi*, in *Saggi di spirit.*, Roma 1965, 97-140); *Theologie der Armut*, in *Schriften zur Theologie* VII, Einsiedeln 1966, 435-478 (trad. ital. in *Nuovi Saggi*, Roma

L'autore non manca di sottolineare la vocazione di tutti alla santità; ¹⁶ premessa che fa sorgere il problema del significato specifico di una vita condotta secondo i consigli. A proposito di questi ultimi Rahner ci ricorda chiaramente che essi nel loro aspetto formale sono una *rinuncia*, perché includono l'abbandono di un valore terrestre.¹⁷ Ci sembra importante questa precisazione, perché non poche volte, volendo reagire ad una mentalità negativa e troppo rinunciataria, con cui può essere stata presentata la vita religiosa, si rischia di perdere di vista che i suoi molteplici significati « positivi » suppongono pur sempre il fatto di una rinuncia. D'altra parte, come precisa lo stesso Rahner nel brano citato, non s'intende con ciò affermare che l'atto con cui si compie una rinuncia sia pura negatività.

Qual è dunque il significato positivo fondamentale della rinuncia inerente all'abbandono di certi beni? « L'essenza dei consigli consiste in ciò, che essi sono una realizzazione concreta, palpabile della fede (piena d'amore e di speranza) nella grazia di Dio, diffusa nel mondo per la nostra salvezza » ¹⁸ oppure, secondo una espressione simile, « ... i consigli in quanto sono una rinuncia (...) sono un'oggettivazione ed una manifestazione della fede nella grazia soprannaturale di Dio, che trascende il mondo... ».¹⁹

Queste affermazioni si fondano prossimamente su due elementi del pensiero teologico di Rahner.

a) Si ammette anzitutto la necessità di una rinuncia a qualcosa della *natura* umana, per esprimere concretamente, sul piano operativo, il fatto di essere stati elevati, trasportati infinitamente al di sopra di se stessi dalla grazia di Cristo. La natura umana, che va intesa come l'uomo nella sua finitezza, « tende sempre a riposare su se stessa, a conservare e perfezionare l'armonia chiusa del suo sistema immanente ».²⁰ L'appello di Dio attraverso la

1968, II, 553-603). Citeremo le pagine del testo originale e fra parentesi quelle della traduzione italiana.

¹⁶ *Über die evangelischen Räte*, 405-411 (trad. ital., 515-523).

¹⁷ *Art. cit.* 432, n. 1 (trad. ital., 550, n. 39).

¹⁸ *Art. cit.* 419 (trad. ital., 532).

¹⁹ *Art. cit.* 428 (trad. ital., 544).

²⁰ *Passion und Aszese*, 96 (trad. ital., 129).

parola della rivelazione, se è pienamente accettato, spinge l'uomo « ad abbandonare il sentiero tracciato dalla sua natura, che si svolgerebbe sempre nell'orizzonte del mondo ». ²¹ Il vero segno allora del dono trascendente della grazia si ha nella rinuncia alla natura, che si attuerebbe principalmente nella pratica effettiva dei consigli evangelici.

Il loro significato fondamentale quindi sarebbe quello di accentuare il carattere *relativo* dei beni temporali, di *relativizzarli*, rinunciando ad essi.

Questa rinuncia, sempre secondo Rahner, è in se stessa incomprendibile ed acquista un senso unicamente perché esprime l'esistenza di qualcosa che trascende l'uomo finito. ²²

In questa luce si può comprendere la dottrina dell'autore sulla reciproca complementarità dei diversi « stati » nella Chiesa. Mentre la santità dei laici, le cui opere hanno già un senso intramondano, testimonia la presenza del Regno di Dio in questo mondo, la santità dei religiosi testimonia direttamente il compimento escatologico del Regno nell'al di là. Le opere dei laici avendo già un senso in se stesse, non sono un segno così eloquente come può essere la rinuncia del religioso, che si giustifica come espressione del valore trascendente della grazia. Nella Chiesa quindi vi devono essere i due stati, che sono *complementari* fra loro, manifestando entrambi la pienezza del suo mistero. ²³

b) La seconda premessa teologica di Rahner è in qualche modo una conseguenza di quanto è stato detto finora. Qual è la rinuncia più radicale alla natura, che l'uomo possa affrontare? È la

²¹ *Art. cit.*, 95 (trad. ital., 128).

²² « La rinuncia a valori terrestri, positivi e molto elevati, dev'essere infatti considerata o priva di ogni senso per il mondo e quindi perversa, o un gesto di quella carità credente, che aspira ad una mèta situata al di là del mondo e dei suoi beni » (*Zur Theologie der Entsagung*, 69 [trad. ital., 90]). Si veda anche *Theologie der Armut*, 452-455 (trad. ital., 573-577).

²³ Un altro modo di presentare la complementarità dello stato religioso e di quello laicale nella Chiesa, viene proposto da H. U. VON BALTHASAR. In uno studio apparso in AA. VV., *Das Wagnis der Nachfolge* (hrsg. S. Richter), Paderborn 1964, dal titolo *Zur Theologie des Rätessesstandes*, sostiene che i religiosi testimoniano nella Chiesa il primato di Dio ed i laici l'unità della carità cristiana, che abbraccia Dio e gli uomini (*art. cit.* 23).

morte. « La nostra sottomissione totale alla disposizione suprema di Dio, che chiama di uscire da noi stessi e dalla nostra natura per levarci ad un infinito nascosto, trova la sua più alta espressione nella morte, il vertice oggettivo dello stato di obbedienza dell'uomo e del Signore (Gesù) ». ²⁴ Lo scrittore afferma esplicitamente che la vera garanzia di una disposizione autentica di fronte alla morte si ha « procurandosi un *sovrappiù* di sofferenze quale fattore di morte ». ²⁵ E ciò si ottiene concretamente con la rinuncia implicata nei consigli evangelici. Rahner riconosce che in ogni cristiano vi può, anzi vi deve essere l'accettazione della morte come testimonianza di un qualcosa che si attua al di là della morte, ma « i consigli sono propriamente un allenamento alla morte e non vogliono essere nulla di più ». ²⁶

Le pagine di Rahner hanno senza dubbio il merito di collocare la vita di rinuncia dei religiosi nell'orizzonte della fede cristiana. Il religioso non è affatto colui che pratici una rigorosa ascesi, intento solo ad ottenere un perfetto dominio di sé. Il religioso testimonia nel mondo che vi è qualcosa che supera il mondo.

Non neghiamo d'altra parte che la necessità di una rinuncia alla natura, sostenuta dall'autore, per esprimere la trascendenza di Dio, può sollevare una difficoltà. Perché si deve rinunciare alla *natura, che è creata da Dio*, per comunicare con Dio? Non è forse nella natura e mediante la natura che l'uomo deve incontrare il suo creatore? La difficoltà diminuirebbe, se si dicesse che ci si priva di qualcosa di naturale, per risanare un'inclinazione, che vi è nell'uomo a servirsi male della natura. Ma non sembra che questo sia il punto accentuato da Rahner. Egli infatti sottolinea che la rinuncia propria dei consigli evangelici è « priva di ogni senso per il mondo », ²⁷ che solo la fede rende comprensibile. È una rinuncia che si esige non tanto per guarire dalle inclinazioni al male, quanto piuttosto per affermare ciò che supera la natura.

²⁴ *Zur Theologie der Entsagung*, 69 (trad. ital., 91).

²⁵ *Passion und Ascese*, 90 (trad. ital., 121).

²⁶ *Über die evangelischen Räte*, 430 (trad. ital., 46).

²⁷ Cfr. nota 22.

Ciò si collega con l'interpretazione che viene data della morte.²⁸ L'autore più che collegarla col peccato, la presenta come il venirmeno della natura di fronte all'infinito dono di Dio. Perché allora questa distruzione della natura di fronte a Dio, se si prescinde dai germi di morte immessi dal peccato?

C'è una seconda difficoltà nella concezione di Rahner sui consigli evangelici. Insistendo sulla complementarietà dei diversi stati della Chiesa, egli, come si è visto, sostiene che i laici esprimono direttamente la presenza del Regno di Dio in questo mondo, mentre i religiosi, affermando la relatività dei beni di questo mondo, testimoniano il compimento futuro del Regno. Questa ripartizione di compiti in seno alla Chiesa, nonostante l'unicità della loro radice, che è la Chiesa stessa, non sembra rispettare sufficientemente l'unità della vocazione cristiana. È un'esigenza inerente allo stato di vita di ogni cristiano esprimere quaggiù l'inizio del Regno di Dio, che va dilatandosi fino alla perfetta consumazione nell'al di là. Sia i laici che i religiosi dicono al mondo che « il Signore viene ».

I rilievi fatti alla dottrina di Rahner vorrebbero semplicemente richiamare la necessità di un più esplicito riferimento al mondo del peccato per una più piena giustificazione del valore speciale dei consigli evangelici. È quanto ha fatto, così ci pare, il Concilio Vaticano II, come indichiamo nel numero seguente.

IV. UN'ACCENTUAZIONE DEL VATICANO II

Il Vaticano II, in quei testi che trattano con una certa ampiezza dei consigli evangelici, pone costantemente in risalto il loro significato in funzione della carità, che viene esercitata più intensamente e con maggior libertà da certi impedimenti, che si incontrano nella vita di ogni uomo impegnato nell'attuazione di determinati valori.

²⁸ Per più ampi sviluppi si veda *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958 (trad. ital.: *Sulla teologia della morte*, Brescia 1965).

I documenti più significativi si hanno nella *Lumen Gentium* e nel *Perfectae Caritatis*.

Il Vaticano II nella *Lumen Gentium* dopo aver rilevato che « la santità della Chiesa *proprio quodam modo* si manifesta nella pratica dei consigli, che si sogliono chiamare evangelici » (LG n. 39), esorta tutti i cristiani, perché « dall'uso delle cose di questo mondo e dall'attaccamento alle ricchezze, contrariamente allo spirito della povertà evangelica, non siano impediti di tendere alla carità perfetta » (LG n. 42e). Su questo orizzonte si delinea la figura del religioso.

« (Il fedele) già col battesimo è morto al peccato e consacrato a Dio; ma per poter raccogliere più copiosi frutti della grazia battesimale, con la professione dei consigli evangelici nella Chiesa *intende liberarsi dagli impedimenti*, che potrebbero distoglierlo dal fervore della carità e dalla perfezione del culto divino, e si consacra più intimamente al servizio di Dio » (LG n. 44a).

Nello stesso numero viene rafforzata l'idea della liberazione dagli impedimenti.

« Poiché infatti il Popolo di Dio non ha qui città permanente, ma va in cerca della 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 testimonia la vita nuova ed eterna, acquistata dalla redenzione di Cristo, e meglio preannunzia la futura risurrezione e la gloria del Regno celeste » (*ibid.*).

Un ultimo testo della *Lumen Gentium*, che non dev'essere dimenticato, respinge la difficoltà di chi pensa che la pratica dei consigli evangelici sia una diminuzione della personalità umana.

« Tutti infine abbiano ben chiaro che la professione dei consigli evangelici, quantunque comporti la rinuncia di beni certamente molto apprezzabili, non si oppone al vero progresso della persona umana, ma per natura sua le è di grandissimo giovamento. Infatti i consigli, abbracciati secondo la personale vocazione di ognuno, *aiutano non poco*

alla purificazione del cuore e alla libertà spirituale, tengono continuamente acceso il fervore della carità e, come è comprovato dall'esempio di tanti santi fondatori, hanno soprattutto la forza di maggiormente conformare il cristiano al genere di vita verginale e povera, che Cristo Signore scelse per sé e che la Vergine Madre sua abbracciò » (LG n. 46b).

Passando al decreto *Perfectae Caritatis*, è sintomatico che fin dalle prime righe si contenga la stessa idea relativa ai consigli evangelici.

« Fin dai primi tempi della Chiesa vi furono uomini e donne che per mezzo della pratica dei consigli evangelici intesero seguire Cristo *con maggior libertà* ed imitarlo più da vicino, e condussero, ciascuno a loro modo, una vita consacrata a Dio » (PC 1b).

Nello stesso documento, a proposito della castità si legge:

« La castità abbracciata “ per il Regno dei cieli ” (Mt 19,12), quale viene professata dai religiosi, deve essere apprezzata come un insigne dono della grazia. Essa infatti *rende libero in maniera speciale il cuore dell'uomo* (cfr. 1 Cor 7,32-35) così da accenderlo sempre più di carità verso Dio e verso tutti gli uomini, e *per conseguenza* costituisce un segno particolare dei beni celesti, nonché un mezzo efficacissimo offerto ai religiosi per potere generosamente dedicarsi al servizio divino e alle opere di apostolato. In tal modo essi davanti a tutti i fedeli sono un richiamo di quel mirabile connubio operato da Dio e che si manifesterà pienamente nel secolo futuro, per cui la Chiesa ha Cristo come suo unico sposo » (PC n. 12a).

Degno di nota ancora un testo del decreto *Presbyterorum Ordinis*, dove, parlandosi del celibato sacerdotale, si riprendono espressioni della *Lumen Gentium*.

« Ora, con la verginità o il celibato osservato per il Regno dei cieli, i presbiteri si consacrano a Dio con un nuovo ed eccelso titolo, aderiscono *più facilmente a lui con*

un cuore non diviso (facilius indiviso corde), si dedicano più liberamente in lui e per lui al servizio di Dio e degli uomini, servono con maggior efficacia il suo Regno e la sua opera di rigenerazione divina, e in tal modo si dispongono meglio a ricevere una più ampia paternità in Cristo » (PO n. 16b).

Nelle pagine che seguono vorremmo sviluppare questo tema del Concilio, che ci sembra di particolare importanza per la giustificazione dei consigli evangelici, a condizione, certo, di non dimenticarne la connessione con altre verità cristiane.

V. SVILUPPI DEL TEMA CONCILIARE

Raccogliendo in sintesi quanto è stato detto nelle pagine precedenti e volendo tentare un approfondimento del valore peculiare dei consigli evangelici in rapporto alla vita cristiana, ci sembra che si dovrebbero avere presenti questi punti.

1) La vita conforme ai consigli evangelici ha un *significato eminentemente positivo*. Ciò viene oggi largamente espresso con la categoria del « segno » (la vita religiosa è segno del Regno di Dio, di Cristo e della sua Chiesa) oppure con una terminologia, che Paolo VI ha fatto sua nell'enciclica, in cui parla del significato cristologico, ecclesiologicalo ed escatologico del celibato sacerdotale (SC nn. 19-34). Questi sono i beni reali che nella vita religiosa si vanno acquistando. Essa quindi è ordinata principalmente ad inserire l'uomo in valori positivi.

2) I significati della vita religiosa sopra accennati si identificano con il significato della vita cristiana. Sorge allora il quesito: qual è il valore specifico della pratica dei consigli evangelici in rapporto alla perfezione della vita cristiana? Volendoci agganciare al Concilio, ci sembra che sia inevitabile mettere in luce il *significato di liberazione*, che la pratica dei consigli porta con sé rispetto agli « impedimenti », che sorgono dal mondo del peccato. I testi

del Vaticano II, come si è visto, sono assai espliciti al riguardo ed anche numerosi.²⁹

L'amore verso il Padre, Cristo e la sua Chiesa vengono intensificati con la rinuncia effettiva di certi beni — animata sempre dall'amore — di cui ci si priva con l'osservanza dei consigli.

Tale rinuncia non può fondarsi su di una concezione dualistico-manichea dell'uomo. La ricchezza, il sesso, il potere sono beni preziosi; non sono « sedi » di forze maligne. Perché allora rinunciare al raggiungimento di beni naturali, per amare di più Dio, che ne è il creatore intelligente e buono?

Ci sembra che i testi del Concilio, che del resto si connettono con un linguaggio tradizionale,³⁰ insistendo sulla funzione liberatrice dei consigli, suppongono una situazione di fatto, e cioè *una tendenza universalmente presente nella storia (passata e futura) dell'umanità, ad attuare malamente certi valori.*

Si tratta, se ci si può così esprimere, di un *universale storico*, presente in tutte le culture ed in tutte le forme di vita dell'uomo. Prescindendo dalle cause di questo disordine (peccati personali, peccati sociali, peccato originale), l'insegnamento di Cristo e della sua Chiesa sui consigli lascia intendere che *di fatto* l'uomo ritarda il suo cammino verso Dio, di fronte a certi beni.

In questa luce, crediamo si possa giustificare la dottrina della superiorità oggettiva di una vita conforme ai consigli evangelici (il Concilio di Trento lo ha definito in rapporto alla verginità, cfr. DS 1810 [980]). Ciò non significa che le persone che vivono nello stato religioso siano più ricche di amore cristiano, cioè di santità. Ma ciò significherebbe semplicemente che in uno stato

²⁹ Si ricordi quanto scrive in un commento qualificato R. SCHULTE: « La vita religiosa imita quindi e rappresenta nella Chiesa... l'annientamento di Cristo, in una maniera particolarmente espressiva ed immediata » (*La vita religiosa come segno*, in AA. VV., *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, 1079). Si veda inoltre J. LECLERCQ, *Vie religieuse et contemplation*, Gembloux 1968; J. GALOT, *Rédemption et vie religieuse*, in AA. VV., *La vie religieuse dans l'Eglise du Christ*. Assemblée des Supérieurs Majeurs de Belgique, Bruges-Paris 1964, 97-128.

³⁰ Cfr. P. PHILIPPE, *Les fins de la vie religieuse selon saint Thomas d'Aquin*, Rome-Athènes 1962, 34-36; V. HERIS, *Perfezione e carità*, Roma 1966, 114s.

di vita conforme ai consigli evangelici vengono rimossi quegli impedimenti, che sono riconosciuti come un ostacolo universalmente presente nella condizione storica dell'uomo.

Ciò ovviamente non implica che ogni cristiano per essere santo debba condurre questo tipo di vita, perché la grazia (sanante) di Cristo è data a tutti, in tutte le situazioni. Sarà ultimamente un appello personale di Dio quello che deciderà della scelta concreta dello stato religioso;³¹ ma ciò non toglie che alla luce di una *universale difficoltà storica*, abbia una certa preminenza la vita religiosa.

3) Non si deve però passare sotto silenzio una serie di considerazioni, con cui una mentalità, oggi assai diffusa, reagisce con forza a questa presentazione.

a) La prima si rifà al tema della *liberazione dai tabù*. L'uomo deve cessare di essere vittima di prescrizioni irrazionali. Com'è noto, in non poca letteratura cattolica e anche teologica, i tabù sessuali vengono severamente colpiti. Ora, come abbiamo già avuto occasione di ricordare,³² non sembra storicamente dimostrato che la stima della verginità presso diversi popoli possa radicarsi soltanto in rappresentazioni ingenuie ed erronee dei fenomeni sessuali. C'è da domandarsi, se nel groviglio del comportamento

³¹ Sorge qui il problema della libertà della vocazione, su cui molto è stato scritto. Accenniamo soltanto a due elementi della complessa questione: 1) Ci sembra che ogni bene *riconosciuto migliore* sia obbligante per la persona, perché le si presenta come una « occasione » di aumento nell'amore; e ci pare evidente che esiste un obbligo di crescita nell'amore, fino al massimo delle proprie capacità. 2) Difficoltà possono sorgere nella *determinazione concreta di un bene migliore*, perché in questo giudizio di scelta è già presente la libera volontà.

Non ci sembra quindi che si possa parlare dei consigli evangelici come di una « realizzazione integrale *oggettivamente perfetta* di una vita cristiana giunta a maturità ». È questa la posizione di F. SEBASTIÁN, *Valoración teológica de los consejos evangelicos*, in *Confer 7* (1965) 367s. Soltanto nella pratica dei consigli evangelici, sempre secondo l'autore, si realizzerebbero « sensibilmente e socialmente tutte le esigenze fondamentali della vita cristiana conforme alla sua natura soprannaturale e alla sua perfetta realizzazione celeste » (*art. cit.* 368).

³² Cfr. sopra, p. 396.

umano, oltre ad elementi di « ignoranza », non vi sia pure una reale difficoltà nell'attuazione di certi valori, come possono essere quelli relativi all'uso della ricchezza, del potere e della sessualità.

b) L'altra serie di considerazioni, che può condurre ad un deprezzamento dei consigli evangelici, s'incentra sull'esigenza della *maturità dell'uomo*. L'uomo maturo, il cristiano maturo deve prefiggersi la mèta della santità, senza sfuggire all'impegno di costruzione del mondo in cui vive, senza sfuggire agli impegni temporali. Indubbiamente una tale istanza contribuì non poco all'affermazione di una spiritualità dei laici, al chiarimento di quella vocazione universale alla santità, che il Concilio ha definitivamente sancito.

Però, se si tengono presenti i moniti del Vangelo ai ricchi (*Mt* 19,24; *Lc* 6,24), le parole sul celibato « per il Regno dei cieli » (*Mt* 19,12), difficilmente si potrà sostenere che Cristo si rivolga qui a persone immature. Egli si rivolge all'uomo storico, che rimane incline al peccato, anche quando ha raggiunto la maturità.

Se ben si considera, è proprio da questo terreno, che stiamo descrivendo, che sorgono le obiezioni più sottili contro la vita religiosa. Molte volte, parlando specialmente con persone giovani, si avverte che le difficoltà contro i consigli evangelici derivano non da una mancanza di generosità, ma da una esigenza di attuazione totale di valori. Si vuole essere santi, senza rinunciare ad essere uomini completi. A noi sembra che la « via stretta » (*Mt* 7,14) del Vangelo, l'entrare monchi nel Regno, piuttosto che andare interi nella geenna (*Mt* 18,8-9), suppongono che nell'uomo di tutti i tempi vi è un'inclinazione disordinata, che si colloca in una zona più profonda dell'ignoranza e dell'immaturità affettiva.^{32bis}

^{32bis} L'argomento della maturità affettiva del religioso esigerebbe un più ampio svolgimento. Si ricordi quanto in proposito dice la *Sacerdotalis Caelibatus*, n. 58: « È vero: il sacerdote, per il suo celibato, è un uomo solo; ma la sua solitudine non è il vuoto, perché è riempita da Dio e dall'esuberante ricchezza del suo regno. Inoltre, a questa solitudine, che dev'essere pienezza interiore ed esteriore di carità, egli si è preparato, se l'ha scelta consapevolmente e non per l'orgoglio di essere differente dagli altri, non

c) Un'altra obiezione. Ammessa negli uomini una tendenza ad « abusare », perché non sarebbe sufficiente un processo di rettificazione delle tendenze, per cui si viva nel matrimonio, si disponga liberamente di se stessi, evitando precisamente ogni « abuso »?

Un rilievo di K. Rahner ci permette di superare la difficoltà. « ... purtroppo l'uomo, nello stato attuale, non può distinguere l'aspetto peccaminoso del mondo dallo stato di pura creazione che ad esso soggiace ». ³³ Queste parole, che pur sollevano molte difficili questioni, ci permettono di comprendere il gesto di coloro che, per vincere radicalmente il peccato del mondo, giungono al punto di rinunciare a beni naturali. Questa ci pare la ragione decisiva della pratica dei consigli evangelici da parte dei religiosi. Essa si collega con un'esperienza concreta ed universale di ogni uomo, che si avverte indebolito dal disordine. I religiosi continuano ad essere gli « asceti » per eccellenza del mondo, pur avendo la loro ascesi un significato totalmente diverso da quella non cristiana.

È su questo tipico significato della vita religiosa vissuta secondo i consigli evangelici che dobbiamo ancora soffermarci brevemente.

4) La realtà prima che è all'origine della vita religiosa è *Cristo*. La rinuncia propria della vita religiosa inserisce il cristiano più profondamente in Lui. Un'espressione della *Gaudium et Spes*, che si riferisce al cristiano, può applicarsi anche alla rinuncia ine-

per sottrarsi alle comuni responsabilità, non per estraniarsi dai suoi fratelli o per disistima del mondo ». Poco dopo Paolo VI ammette che la scelta del celibato « da una parte provoca nella persona umana un certo vuoto fisico e psichico, dall'altra apporta una pienezza interiore capace di sublimarla dal profondo » (n. 69). Si può quindi affermare che là dove il celibato è assunto con motivazioni valide ed autentiche, la maturità umana non viene compromessa. Cfr. sull'argomento M. M. GUTIÉRREZ, *Il contributo psicologico nell'orientamento vocazionale, alla luce dell'enciclica « Sacerdotalis Caelibatus »*, in *Orientamenti Pedagogici* 15 (1968) 77-78. Per una pratica dei consigli evangelici, che favorisce la stessa maturità umana cfr. J. G. RANQUET, *Consigli evangelici maturità umana*, Milano ²1969.

³³ *Über die evangelischen Räte*, 421 (trad. ital., 536).

rente ai consigli evangelici. « Il cristiano è certamente assillato dalla necessità e dal dovere di combattere contro il male attraverso molte tribolazioni e di subire la morte; ma *associato al mistero pasquale, assimilato alla morte di Cristo, andrà incontro alla risurrezione confortato dalla speranza* » (GS n. 22d).

Senza alcun dubbio l'influsso di Cristo risorto, che è presente ed operante nella nostra vita attuale, fa sì che la vita del cristiano e del religioso sia *principalmente* una vita di gioia e di esultanza. Ciò che invece stiamo sottolineando è il fatto che, mediante la pratica dei consigli evangelici, la vita del religioso si configura in modo particolare, a differenza degli altri cristiani, a Cristo crocifisso, nella speranza della risurrezione.

C'è ancora un altro aspetto dell'unione a Cristo da parte del religioso. Questi imita « più da vicino » (*pressius imitatur* in LG n. 44c e PC n. 1b) il tipo di vita di Cristo, ben sapendo che la « norma fondamentale della vita religiosa (è) il seguire Cristo » (PC n. 2a).

Qualcuno si può porre al riguardo un'ulteriore domanda: perché Cristo ha agito così? Evitando speculazioni oziose o forse anche irriverenti, si può dare una risposta alla luce di quanto già si è detto. Se in Cristo non si può assolutamente trovare nessuna esigenza di purificazione e di ascesi, possiamo ben vedere Cristo, che assume pienamente la nostra condizione umana e che vuole partecipare fino in fondo al peso della solitudine umana, delle difficoltà economiche e dell'ubbidienza fino alla morte di croce.³⁴

a) Il passaggio dal significato cristologico a quello *escatologico* dei consigli non è difficile. Nella misura in cui vince il mondo, il religioso s'impadronisce di Cristo e coopera al compimento finale del suo Regno. Le « ultime realtà » sono tanto più intimamente possedute, quanto più la croce viene abbracciata. Rigorosamente parlando, quando si accentua la croce, si accentua la relazione al mondo del peccato e si dice lontananza dal possesso finale. È ciò che giustamente ha fatto notare P. Jacquemont: « Bisognerebbe...

³⁴ Sul valore del sacrificio di Cristo si può vedere il nostro volume *Il sacrificio di Cristo e della sua Chiesa. Rassegna e riflessioni su posizioni recenti* (Giornale di Teologia 39) Brescia 1969.

insistere sul carattere necessariamente paradossale di questo segno del Regno, che è la vita religiosa. Essa è infatti il segno della Croce, che ci apre sul Regno, più che anticipazione in questa vita del Regno, come si dice troppo sovente, parlando della vita monastica come "vita angelica" ».³⁵

Rimane vero però che la purificazione da ogni traccia di egoismo avvicina sempre più a Dio e dispone le persone ad una profonda comunione fra loro, già in una vita comunitaria terrestre.

b) Il termine « comunione » c'introduce nel significato *ecclesiologicalo* della vita religiosa, che implica un maggior inserimento con tutti coloro che hanno comunione con Cristo, cioè con la sua Chiesa. L'aspetto sociale e comunitario, che è oggetto di un altro studio, è stato, a ragione, molto rivalutato negli ultimi anni.³⁶

In collegamento con quello che abbiamo detto, vorremmo semplicemente ricordare che coloro i quali puntano sulla totalità della dedizione a Dio e sull'esclusività dell'amore verso di lui, resa possibile dalla pratica dei consigli, sono costretti a ritoccare la loro prospettiva, quando considerano l'importanza fondamentale dell'amore degli altri, che dev'essere presente nella comunità religiosa. In realtà nemmeno per il religioso contemplativo esiste una *immediatezza assoluta* nell'amore di Dio, perché una « parte » almeno del suo amore per Dio deve manifestarsi attraverso l'amore dei fratelli.³⁷

Non esiste perciò un amore « esclusivo » di Dio, oppure, se si vuole, esiste un amore di Dio e del prossimo, che esclude ciò che ad esso si oppone, cioè il peccato.³⁸

³⁵ *Art. cit.* 563-564.

³⁶ Ricorderemo soltanto due nomi fra i più significativi: T. MATURA, *Célibat et communauté*, Paris 1967; R. CARPENTIER, *Vers une théologie de la vie religieuse*, in AA. VV., *La vie religieuse dans l'Eglise du Christ*, 33-78. Quest'ultimo autore giunge anzi al punto di concepire la comunità religiosa come modello per ogni comunità cristiana. Cfr. *art. cit.* 60s.

³⁷ Diciamo « una parte almeno », perché non intendiamo ora pronunciare sul pensiero di coloro che sostengono che ogni amore verso Dio passa sempre attraverso gli altri e che nell'amore per gli altri, anche in quello di un ateo, è sempre implicito un amore per un assoluto, che è Dio.

³⁸ Non si nega comunque che vi sia una *diversità di mediazioni* fra l'amore che i membri di una comunità religiosa si esprimono e quello che si manifesta fra i coniugi nella vita matrimoniale.

I consigli evangelici ci appaiono così nella loro funzione di purificazione dell'amore per gli altri, rendendo possibile una vita comunitaria autentica. A nessuno può sfuggire infatti il valore particolarmente costruttivo, agli effetti di una convivenza fraterna, proprio della povertà, della castità e dell'ubbidienza. Si può pensare anzi alla comunità come ad un *compenso umano* alle rinunce fatte. Ovviamente il compenso è e deve essere relativo, tale cioè da non eliminare la rinuncia in se stessa. Si affaccia così un duplice criterio, che deve orientare il processo di riforma in atto presso i religiosi. I sacrifici richiesti dai religiosi siano da un lato in funzione delle esigenze della vita comunitaria e dall'altro esprimano uno stile di rinuncia, proprio dei consigli evangelici. La ricerca di un equilibrio fra questi due fattori è spesso laboriosa.

5) Vi è ancora un aspetto sociale dei consigli, che merita una considerazione a parte. È il loro *carattere di segno per la società e per il mondo*, in cui si vive. Il religioso deve rendere visibile, credibile il Regno di Dio, che si avvicina. Senza dubbio ciò ispirerà diversi atteggiamenti nuovi e più eloquenti per la vita moderna. Si riconosce però anche facilmente che al mondo del peccato molte cose rimangono impenetrabili. La più coraggiosa autocritica che un ordine religioso possa fare, non può dimenticare che il giusto ed il santo per eccellenza, Cristo Signore, è stato respinto, perché « gli uomini hanno amato più le tenebre della luce » (*Gv 3,19*).

Ed anche se interroghiamo il mondo degli uomini di buona volontà, coglieremo ancora facilmente tra loro l'antica obiezione: « *Ut quid perditio haec?* », che fanno i religiosi per il mondo, per la storia, per il futuro? Interrogativo che viene rafforzato oggi in nome della *efficacia storica* dell'agire dei cristiani nel mondo. Nessuno negherà che una revisione della loro vita da un punto di vista sociologico li potrà reinserire nel ritmo del progresso moderno. Se noi ci manteniamo però dal punto di vista della loro azione esercitata con l'osservanza dei consigli per l'avvento del Regno di Dio, allora si deve rispondere: *il problema della loro efficacia è un mistero di Dio*, e più esattamente è il mistero di Dio, che rispetta la libertà dell'uomo, che può accogliere o respingere l'offerta della grazia.

Sappiamo però dalla fede che Dio agisce nell'infermità e nella debolezza dell'uomo (2 Cor 12,7-10). In questo senso si è potuto parlare dei religiosi come di un « sacramento della potenza di Dio ».³⁹ Sappiamo dalla fede che sulle rovine dell'uomo peccatore che continuamente si converte è presente l'amore di Dio creatore di un nuovo mondo.

³⁹ Cfr. J. M. R. TILLARD, *I religiosi nel cuore della Chiesa*, Brescia 1969, 51-70: « La vita religiosa, sacramento della potenza di Dio ». Si veda pure ST. LYONNET, *Initiation à la doctrine spirituelle de Saint Paul*, Paris 1963, c. I.