# PER UNA PRESENZA VIVA

## DEI RELIGIOSI NELLA CHIESA E NEL MONDO

ELLE DI CI
TORINO - LEUMANN

# PER UNA PRESENZA VIVA

## DEI RELIGIOSI NELLA CHIESA E NEL MONDO

ELLE DI CI
TORINO - LEUMANN

5.000

PER UNA

# PRESENZA VIVA DEI RELIGIOSI

## NELLA CHIESA E NEL MONDO

A CURA DI A. FAVALE, S.D.B.

ELLE DI CI * TORINO-LEUMANN

1ª edizione: giugno 1970
2ª edizione: ottobre 1970

**COLLABORATORI**

ANASTASIO DEL SS.mo ROSARIO, O.C.D., Consultore della Sacra Congregazione per i Religiosi e gli Istituti secolari e della Pontificia Commissione per la revisione del Codice di Diritto canonico.

AUBRY Joseph, S.D.B., Professore di teologia dogmatica e promotore degli incontri di « aggiornamento » per i Salesiani di Francia.

BISIGNANO Sante, O.M.I., Superiore del noviziato e del seminario per vocazioni adulte e segretario alla formazione della Provincia italiana.

BONI Andrea, O.F.M., Professore di Diritto canonico nel Pontificio Ateneo Antonianum.

CALABUIG Ignazio, O.S.M., Professore di liturgia e di patrologia nella Facoltà teologica « Marianum », e addetto alla Segreteria del Consilium ad exsequendam Constitutionem de S. Liturgia.

CAMBIER Jules, S.D.B., Professore di Sacra Scrittura nella Facoltà di teologia dell'Università Lovanium (Kinshasa - Congo).

CAPONE Domenico, C.SS.R., Preside dell'Accademia Alfonsiana e professore di morale sistematica.

DELABROYE Marcel, Can., Direttore aggiunto del Centre National des Vocations di Parigi e redattore della rivista « Vocation ».

DEZZA Paolo, S.I., Assistente generale della Compagnia di Gesù e consultore delle Sacre Congregazioni per i Religiosi e gli Istituti secolari, per l'evangelizzazione dei popoli e per l'educazione cattolica.

DHO Giovenale, S.D.B., Professore di metodologia pedagogica nell'Istituto Superiore di Pedagogia del Pontificio Ateneo Salesiano.

DI MARINO Antonio, S.I., Professore di teologia morale nella Pontificia Facoltà teologica di S. Luigi.

ESPOSITO Rosario, S.S.P., Professore di « Ecumenismo » nel collegio internazionale dei Paolini e membro del Consiglio catechistico nazionale.

FAVALE Agostino, S.D.B., Professore di storia ecclesiastica moderna e contemporanea nel Pontificio Ateneo Salesiano.

GAMBINO Vittorio, S.D.B., Incaricato dei movimenti giovanili alle dipendenze dei Salesiani.

GOZZELINO Giorgio, S.D.B., Professore di teologia dogmatica nel Pontificio Ateneo Salesiano.

MATANIC Atanasio, O.F.M., Professore di teologia pastorale nella Pontificia Università Lateranense.

NEUNHEUSER Burchard, O.S.B., dell'Abbazia di Maria Laach, Ordinario di storia della liturgia e di spiritualità liturgica nel Pontificio Istituto liturgico di S. Anselmo e docente di liturgia nella Pontificia Università Urbaniana.

QUARELLO Eraldo, S.D.B., Professore di morale sistematica nel Pontificio Ateneo Salesiano.

ROUSSEAU Olivier. O.S.B., Direttore della « Revue Liturgique et Monastique» e della rivista « Irénikon ».

SCHUTZ R., Priore della Comunità di Taizé.

TEJERA DE MEER Manuel, S.D.B., Professore di psicologia clinica nell'Istituto Superiore di Pedagogia del Pontificio Ateneo Salesiano.

TRIACCA Achille, S.D.B., Professore di teologia liturgica nel Pontificio Ateneo Salesiano e nel Pontificio Istituto liturgico di S. Anselmo.

TRUHLAR Vladimir Karl, S.I., Professore di teologia spirituale nella Pontificia Università Gregoriana.

TURBESSI Giuseppe, O.S.B., Priore del monastero di S. Paolo fuori le mura, esperto di esegesi biblica e di storia del monachesimo antico, consultore della Pontificia Commissione per la Neo-Volgata.

VEILLEUX Armand, O.C.S.O., Abate del monastero di Notre Dame de Mistassini (Canadà), presidente della Commissione regionale canadese e membro della Commissione regionale americana di liturgia.

# Abbreviazioni

AA = Decreto sull'apostolato dei laici *Apostolicam Actuositatem*
AG = Decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad Gentes*
DH = Dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis Humanae*
DV = Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei Verbum*
CD = Decreto sull'ufficio pastorale dei vescovi *Christus Dominus*
GE = Dichiarazione sulla educazione cristiana *Gravissimum Educationis*
GS = Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et Spes*
IM = Decreto sugli strumenti della comunicazione sociale *Inter Mirifica*
LG = Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*
NA = Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane *Nostra Aetate*
OE = Decreto sulle Chiese orientali cattoliche *Orientalium Ecclesiarum*
OT = Decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam Totius*
PC = Decreto sul rinnovamento della vita religiosa *Perfectae Caritatis*
PO = Decreto sul ministero e la vita sacerdotale *Presbyterorum Ordinis*
SC = Costituzione sulla sacra liturgia *Sacrosanctum Concilium*
UR = Decreto sull'ecumenismo *Unitatis Redintegratio*

ES = *Motu proprio Ecclesiae Sanctae.* Norme per l'attuazione di alcuni decreti del SS. Concilio Vaticano II
RC = Istruzione *Renovationis Causam*
AAS = *Acta Apostolicae Sedis*

Visto, nulla osta: Torino, 3.5.70: Sac. D. Magni
Imprimatur: Can. M. Monasterolo, *Vic. gener.*

ME 0532-B-70

Proprietà riservata alla Elle Di Ci, Colle Don Bosco (Asti)

# Presentazione

*Le Famiglie religiose, considerate nella molteplice varietà della loro concreta esistenza, si presentano come organismi viventi. Analogamente ad ogni altro organismo sociale, esse sono soggette ad un processo di crescita e di maturazione, che deve pure accompagnarsi ad un continuo sforzo di rinnovamento e di adattamento all'ambiente socio-culturale in cui si trovano inserite. Ciò avviene non senza difficoltà né travagli.*

*Anzi, la vita religiosa, in quanto segno speciale del futuro Regno escatologico, che già si realizza nel tempo con l'accoglimento della salvezza, operata dal Redentore, porta in se stessa i germi di fermenti e di inquietudini, che, con periodi alterni di maggiore o minore intensità, le impediscono di adagiarsi in una soddisfatta sicurezza per quello che già possiede. Infatti, l'avvento del Regno, preannunciato dai Profeti nel Vecchio Testamento e predicato da Cristo, che ha stipulato con la morte di croce la Nuova Alleanza con l'umanità, non è un qualcosa di semplicemente individuale né di semplicemente futuro da aspettarsi passivamente. Il futuro Regno escatologico si costruisce fin da questa terra mediante una libera risposta all'appello di Dio, che chiama ciascuno, secondo la propria vocazione, a « convertirsi », a ricevere il dono incomparabile e gratuito della vita divina e, nello stesso tempo, a far conoscere il suo amore, testimoniandolo nell'adorazione al Padre celeste e nel servizio disinteressato degli uomini. Ora, l'essere segno speciale del Regno escatologico, mentre implica l'accentuazione della dimensione trascendentale del cristianesimo, non esclude affatto l'impegno per la sua edificazione nella storia. Di qui la ricerca, specie da parte dei religiosi, di un equilibrio, sempre tentato e mai totalmente raggiunto quaggiù, tra l'essere presenti al mondo, contrassegnato anche dalla pre-*

*senza del peccato, e il « non essere del mondo »* (cfr. *Gv* 15,19), *per rimanere segno peculiare e credibile dell'amore di Dio agli uomini e dell'amore degli uomini a Dio in Cristo.*

*La ricerca di quest'equilibrio è resa oggi più ardua a causa di alcuni fenomeni, che caratterizzano l'epoca nostra. Sotto l'impulso del ritmo di accelerazione, impresso alla storia dalla rivoluzione tecnologica, si va costruendo una civiltà in via di progressiva secolarizzazione: termine che designa sia l'autonomia della realtà profana dalle norme o istituzioni religiose, sia l'esigenza di porre l'uomo in rapporto diretto col mondo, di modo che egli possa esplicare le sue energie e attuare i suoi piani senza indebite remore di carattere sacrale.*

*In questo tipo di civiltà secolarizzata si esaltano le capacità dell'uomo, come artefice del proprio destino terreno, e cresce la presa di coscienza della dignità della persona umana; si tende ad affermare la propria individualità di fronte al pericolo della massificazione; si anela ad un più largo uso della libertà e ad una maggior valorizzazione, anche attraverso la specializzazione, dei propri talenti, bramosi di collaborare in modo efficace alla costruzione della propria vita e della società di cui si fa parte; si richiede la compartecipazione alle responsabilità a tutti i livelli; si intensificano i rapporti sociali, intesi come mezzi per una più completa realizzazione della propria personalità. Queste istanze, malgrado talune ambiguità ed equivoci che non bisogna sottovalutare, rivelano in fondo la radicale aspirazione dell'uomo ad una più giusta ristrutturazione della società e della convivenza umana.*

*Le forti tensioni ed inquietudini, che investono oggi i vari organismi sociali, non risparmiano gli Istituti religiosi. La crisi in atto della vita religiosa affonda le sue radici nei fermenti, che scuotono il mondo contemporaneo. Essa, più che causare smarrimento, dovrebbe invece servire di stimolo per i religiosi e le loro comunità a riscoprire la realtà della vita religiosa, allo scopo di imprimerle un nuovo dinamismo, che, pur nella fedeltà alle intuizioni delle origini, attraverso scelte coraggiose continui ad operare con efficacia nell'oggi della Chiesa e del mondo.*

*Il volume, che presentiamo, vorrebbe essere di aiuto a tutti coloro che si propongono di approfondire la natura, il significato,*

*i compiti della vita religiosa, nonché i problemi che interessano la formazione alla medesima. L'opera comprende quattro parti, organicamente concatenate nello svolgimento dei vari temi, ed una quinta, riservata alla bibliografia.*

*La prima parte coglie la dinamica della vita religiosa nel contesto della sua evoluzione storico-spirituale, quale si è compiuta nella Chiesa cattolica, nella Chiesa « ortodossa » e nelle altre Chiese sorte in seguito alla « Riforma » del secolo XVI; ne sottolinea il valore ecumenico; e studia le ragioni delle inquietudini che la travagliano.*

*La seconda parte si apre con uno studio che focalizza il senso della vocazione religiosa nell'ambito della vocazione cristiana, per poi procedere ad un dettagliato esame dei fondamenti biblici e teologici della vita religiosa, di cui si descrivono i rapporti col mistero di Cristo e della Chiesa e più in particolare, con la consacrazione battesimale e cresimale, con l'Eucaristia e con il sacerdozio ministeriale, e la sua realtà di segno e di testimonianza per il mondo contemporaneo.*

*La terza parte analizza le « componenti peculiari » della vita religiosa. Dopo una breve presentazione della problematica odierna sui consigli evangelici in generale, si tratta della castità, della povertà e del binomo autorità-obbedienza, si disamina sulla professione dei consigli evangelici qual è vissuta nella vita in comune, e si espone la dimensione di « comunione » della vita fraterna. Quindi si affronta la tematica che riguarda le relazioni tra contemplazione e apostolato, preghiera personale e vita liturgica, spiritualità cristiana e « spiritualità » delle varie Famiglie religiose, religiosi e gerarchia ecclesiastica. Per ultimo, la vita religiosa viene considerata nei suoi rapporti con i valori terrestri.*

*La quarta parte sottolinea come la formazione alla vita religiosa debba essere imperniata su di un serio e progressivo orientamento personale verso la libera accettazione degli impegni che scaturiscono dalla professione dei consigli evangelici; debba realizzarsi attraverso una più cordiale convivenza fraterna nella vita comunitaria; e, contemporaneamente, debba essere integrata dallo studio e dal contatto con la comunità ecclesiale e con l'ambiente sociale.*

*La quinta ed ultima parte contiene un'ampia ed aggiornata bibliografia sui più significativi ed importanti aspetti della vita religiosa.*

*I vari saggi, di cui è composto il volume, presuppongono per lo più il commento al decreto conciliare* Perfectae Caritatis *e al capitolo VI della costituzione dogmatica* Lumen Gentium *sui religiosi. Partendo dagli orientamenti fondamentali espressi in vari documenti del Concilio Vaticano II e del postconcilio, si è cercato di inquadrarli nella più vasta problematica che interessa oggi la vita religiosa.*

*Quest'opera, fra altri limiti facilmente rilevabili, ne ha uno che occorre segnalare per evitare facili recriminazioni. Essa riguarda le Famiglie religiose nel senso stretto del termine, e cioè: gli Ordini monastici e mendicanti, i Chierici regolari, le Congregazioni religiose clericali, esenti e non esenti, gli Istituti religiosi laicali, maschili e femminili, si dedichino essi interamente o principalmente alla vita contemplativa oppure all'apostolato e alle opere di carità. A scanso di equivoci e di confusioni, mi è parso che gli Istituti secolari, le Società di vita comune ed altri tipi di vita evangelica meritino una trattazione a parte.*

*Alla composizione del volume hanno collaborato studiosi, superiori e animatori di comunità religiose ed esperti nelle scienze dell'educazione di varie nazioni, i quali hanno curato la stesura di interi capitoli o di singoli paragrafi in base alle loro specifiche competenze. Come coordinatore, ho cercato di non interferire oltre il necessario nel metodo di lavoro dei collaboratori, cui ho lasciato la responsabilità delle proprie affermazioni.*

*Gli estensori di questo volume si augurano che il suo contenuto stimoli i religiosi e le religiose a vivere in pienezza la loro professione dei consigli evangelici e a portare avanti con audacia quel necessario rinnovamento e adattamento alle esigenze attuali della Chiesa e del mondo, sì da rendere più spontaneo ed incisivo il compimento della loro missione nel presente ed anche nel futuro.*

*Agostino Favale,* S.D.B.

PARTE PRIMA

# DINAMICA DELLA VITA RELIGIOSA

La storia della Chiesa insegna che le Famiglie religiose non sono sorte per un'imposizione dall'alto, ma per una libera iniziativa di una o più persone, le quali, sensibili ai bisogni del loro tempo e docili alle mozioni dello Spirito di Dio, hanno dato vita ad istituzioni, resesi benemerite lungo il corso dei secoli.

Un rapido sguardo al passato, mentre aiuta a comprendere meglio la varietà degli Istituti religiosi oggi esistenti, richiama pure l'attenzione dei loro membri sulla necessità di rinnovarsi, affinché il carisma delle origini, vissuto in rapporto alle esigenze del mondo contemporaneo, non perda il suo iniziale slancio creatore.

In questa prima parte si descriverà anzitutto l'origine e lo sviluppo della vita religiosa nel suo contesto storico-spirituale. Si indicheranno poi le condizioni attuali del monachesimo orientale « ortodosso » e delle « comunità religiose », sorte nell'ambito delle Chiese della « Riforma ». Infine, si accennerà alle inquietudini che scuotono oggi le comunità religiose, e ai fermenti nuovi che da esse si sprigionano.

CAPITOLO I

# EVOLUZIONE DELLA VITA RELIGIOSA NEL SUO CONTESTO STORICO-SPIRITUALE

A. Veilleux, o.c.s.o.

Radicata nel mondo, per il quale deve essere un segno della grazia salvifica del Cristo, la Chiesa, pur vivendo del suo proprio dinamismo, ha una storia intimamente legata a quella dell'umanità in generale. La sua evoluzione è sempre condizionata dai fattori di ordine sociologico, spirituale e culturale che influiscono sulla marcia dell'umanità. Sotto questo aspetto, la vita religiosa è solo una delle svariate espressioni della Chiesa nel suo divenire storico. La sua storia dunque non può essere dissociata da quella della Chiesa in generale; è questa che le dà il significato suo peculiare.

Questa storia è soggetta alle grandi leggi della vita dei gruppi; i periodi di prosperità si alternano a quelli di decadenza. Non basta costatare il succedersi di questi periodi, bisogna afferrare il senso del loro movimento. La storia è una sinfonia che rivela il suo segreto solo a coloro che ne scoprono il ritmo interno.

Nelle pagine che seguono, non vogliamo tracciare, neppure schematicamente, la storia della vita religiosa. Supponendola già conosciuta, ci limiteremo a ricordarne le grandi linee e ci sforzeremo soprattutto di afferrarne il ritmo vitale.

Speriamo di potervi scoprire delle luci, che ci permettano di comprendere meglio la situazione attuale della vita religiosa e ci aiutino a vedere più chiaramente come debba inserirsi nella Chiesa e nel mondo attuale.

## I. LE PRINCIPALI LINEE DI SVILUPPO

### 1. Origine e prime ramificazioni della vita religiosa (I - VII s.)

Fonte della vita religiosa cristiana è unicamente il Vangelo. Tuttavia, essa risponde a tendenze profonde dell'anima umana. Assistiamo perciò al fiorire di forme analoghe di vita nelle civiltà

antiche, ogniqualvolta esse raggiungono un livello sufficientemente alto di spiritualizzazione.

Nel mondo greco, per esempio, nel VI secolo prima dell'era nostra, quando si registrò il passaggio dalla spiegazione mitica del mondo alla spiegazione filosofica e teologica, Pitagora di Samo iniziava a Crotone un gruppo di discepoli alla ricerca di Dio e alla contemplazione dei suoi misteri, in una fraterna vita di ascesi e di contemplazione che annuncia quella degli asceti cristiani.[1] E nel popolo ebreo, le fraternità o *habûroth* farisaiche spuntarono quando, sotto l'influsso della predicazione spiritualizzante dei profeti e sotto lo stimolo della dominazione straniera e della deportazione, l'anima ebraica, in atteggiamento religioso, si volse verso il Messia atteso.[2] Evidentemente, la forma più vicina a quella delle prime comunità cristiane, la troviamo nelle comunità essenite, dove tutta la vita spirituale si fondava sulla fedeltà al Dio dell'Alleanza.[3] Queste somiglianze si spiegano non tanto con ipotetici influssi diretti, quanto per il fatto che l'ascetismo cristiano e l'essenismo sono nati entrambi da un medesimo fondo spirituale giudeo-cristiano.

Ogni vocazione cristiana è un appello personale del Cristo. Fin dall'inizio della vita pubblica, il Signore chiama a seguirlo alcuni discepoli, ai quali presenta esigenze molto radicali di vita perfetta. Però, sarebbe illusoria la pretesa di trovare in questo o quel passo del Nuovo Testamento una specie di *istituzione* della vita religiosa ad opera del Cristo. La vita religiosa non si fonda su un testo determinato del Vangelo, ma si sprigiona dalla totalità del messaggio evangelico.

Noi siamo abituati a una teologia della vita religiosa fondata su una rigida distinzione tra precetti e consigli. Benché la nozione di « consigli » evangelici sia ancora attuale ed abbia solide basi

[1] Cfr. P. JORDAN, *Pythagoras and Monachism,* in *Traditio* (1960) 432-441.

[2] Cfr. J. NEUSNER, *The fellowship* (« *chabourah* ») *in the second Jewush Commonwealth,* in *The Harvard theol. review* (1960) 125-142.

[3] Cfr. J. CARMIGNAC *et* P. GUILBERT, *Les textes de Qumrân traduits et annotés,* T. I, *La Règle de la Communauté, la Règle de la guerre, les hymnes,* Paris 1961.

nella Tradizione, l'esegesi biblica di questi ultimi anni ci orienta verso una sua nuova valutazione. È chiaro, infatti, che questa nozione non sgorga direttamente e immediatamente dal Vangelo, essa è frutto piuttosto di uno sforzo di comprensione della vita cristiana perfetta.[4]

Innanzi tutto, come ricorda il Concilio Vaticano II (*LG* nn. 40a e 42e), il Cristo ha chiamato tutti i cristiani indistintamente alla perfezione della carità, senza stabilire gradi in questo ideale. Inoltre, il Vangelo non ci presenta alcuna teoria della vita cristiana, ma casi da cui traspaiono chiaramente le esigenze radicali della *sequela Christi.*

La chiamata di Cristo è sempre un appello che impegna l'uomo nella sua totalità ed esige un'obbedienza radicale. Ogni volta che, in un modo o nell'altro, l'unità profonda del cristiano rischia di rompersi, il suo cuore di essere diviso, si esigono da lui (non soltanto si consigliano) gesti radicali: strappa il tuo occhio, taglia la tua mano, vendi i tuoi beni. A poco a poco, non attraverso una riflessione astratta ma attraverso la propria esperienza spirituale, la Chiesa ha attinto dall'insieme della dottrina evangelica ed ha messo in risalto le grandi linee di una vita cristiana in cui questi atteggiamenti radicali sono liberamente adottati come una situazione permanente. In questo senso, e in questo soltanto, possiamo parlare di « consigli » evangelici.

Dai suoi discepoli, Cristo aveva voluto una vita così radicale.[5] Le sintesi del Libro degli Atti ci dicono che i primi cristiani, a Gerusalemme, subito dopo la Pentecoste, cercarono d'introdurre nella loro nuova situazione la vita di *Koinonia* che avevano condotto gli Apostoli con il loro Maestro, e che implicava una vita di comunione fraterna, la partecipazione alla stessa tavola del Signore e la messa in comune dei beni. Attualmente, noi sappiamo che queste descrizioni non rispecchiavano esattamente la realtà sto-

[4] Cfr. K. Vl. Truhlar, *Laïcs et conseils,* in *Laïcs et vie chrétienne parfaite,* T. I, Roma 1963, 163-195; ; e soprattutto S. Legasse, *L'appel du riche, contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux,* Paris 1966.

[5] H. Schürmann, *Le groupe des disciples de Jésus, signe pour Israël et prototype de la vie selon les conseils,* in *Christus* 13 (1966) 184-209.

rica, sicuramente più sfumata, ma esprimevano piuttosto un ideale. Tuttavia, è significativo il fatto che l'ideale di ogni comunità sia stato visto in questa maniera radicale di vivere il Vangelo. A ragione, dunque, ogniqualvolta la vita religiosa ha avuto inizio o è stata riformata, si è ispirata a questo esempio.

Fin dalla prima generazione cristiana, noi possiamo costatare la presenza di vergini e di asceti nelle varie Chiese locali. *Atti* 21, 8-9, per esempio, ci parlano delle quattro figlie di « Filippo l'evangelista », vergini e profetesse, che abitavano nella casa paterna. Sappiamo con quale straordinaria rapidità, approfittando della *Pax romana* e dei mezzi di comunicazione forniti dall'Impero, il cristianesimo si diffonda allora in tutto l'Impero romano, superandone anzi i confini, verso la Siria orientale, verso il regno di Edessa o Osroene, e verso la Persia. Orbene, dappertutto noi troviamo questi *parthénoi* dei due sessi, che vivono in seno alla comunità ecclesiale e praticano non solo il celibato, ma una rigorosa ascesi. Essi dànno prova di uguale assiduità sia nel celebrare il culto che nel visitare i poveri, gli ammalati e gli orfani. Attraverso i molteplici scritti del II e del III secolo che ne parlano, sappiamo che appartengono a tutte le classi della società e a tutte le professioni. In quei secoli di generale corruzione dei costumi, essi sono la gloria delle Chiese, che li considerano un gruppo a parte, e godono di particolari riguardi nelle assemblee cristiane. Il loro proposito di vivere nella continenza è riconosciuto dalla Chiesa e, ancor prima che si faccia parola di promessa esplicita, questo proposito è generalmente considerato tale da non ammettere alcuna riforma.

Nei primi secoli, una certa tendenza ascetica e rigoristica caratterizzò le Chiese giudeo-cristiane.[6] Simili tendenze affiorano in numerosi scritti come, per esempio, nel *Liber Graduum* e nei Vangeli apocrifi. Abbiamo l'impressione che, nel loro insieme, queste comunità ecclesiali vivessero una vita che noi oggi definiremmo « monastica ». In ogni caso, in seno a queste comunità e da questo fondo giudeo-cristiano sono spuntati i primi gruppi di vergini e di asceti, i Figli e le Figlie del Patto, di cui ci parlano,

[6] J. GRIBOMONT, *Le monachisme au sein de l'Eglise en Syrie et en Cappadoce*, in *Studia Monastica* 7 (1965) 7-24.

un po' più tardi, S. Efrem a Nisibi e a Edessa ed Afraate in Persia. In questa linea, e in conseguenza di un'evoluzione omogenea di questi gruppi, alla fine del III secolo, è nato quel grande movimento così vario, così diverso, così sconcertante per la molteplicità delle sue manifestazioni, designato con un nome che fu sempre equivoco: il *monachesimo*.

Questo incremento del monachesimo era stato preparato dal rapido sviluppo della Chiesa durante tutto il III secolo. Mentre l'Impero romano, diventato una specie di dittatura militare, perdeva la propria vitalità e dava sintomi di una profonda decadenza sia nel campo artistico, morale e letterario sia in politica, la Chiesa continuava a crescere e ad irrobustirsi attraverso le persecuzioni. Rapidamente si è propagata e si è impiantata nelle contrade più lontane dell'Impero: l'Egitto, la Spagna, l'Italia, la Gallia, i paesi bagnati dal Danubio. Quando l'editto di Milano venne a confermare questo trionfo, il monachesimo era già vivo dappertutto.

Il fenomeno monastico non è un prodotto esportato dall'Egitto in tutti gli altri paesi: è nato in essi nello stesso periodo di tempo dalla vitalità propria di ogni Chiesa. È questo che ne spiega l'estrema varietà delle forme.

Quando, nel 271, Antonio si ritirò nella sua prima solitudine, in Egitto, esisteva già una comunità di vergini nel suo villaggio, ed egli vi condusse sua sorella. Atanasio ha scritto un *De Virginitate* ad uso delle vergini di Alessandria, e parecchi documenti, in particolare le vite di S. Pacomio, confermano l'esistenza di comunità di monaci ecclesiastici ad Alessandria. Nel deserto propriamente detto, alcuni monaci avevano preceduto Antonio e legioni intere l'avrebbero seguito. Mentre, a Pispiro, egli formava i suoi discepoli, altri anacoreti si riunivano attorno ad Ammonio e ai due Macario, per formare i grandi centri semianacoretici di Nitria, di Scete e delle Cellule, a sud di Alessandria. All'altra estremità dell'Egitto, alla foce del Nilo, Pacomio gettava le basi della sua grande Congregazione cenobitica.

Poco dopo, in Cappadocia, Basilio organizzava una forma analoga di cenobitismo, ma nel cuore stesso della grande Cesarea. Sotto la direzione di Eustachio di Sebaste, egli aveva già fatto parte di un gruppo di asceti rigoristi molto vicini, nell'ispirazione fondamentale, ai Figli del Patto della Siria e della Persia. Eletto

vescovo ed usufruendo dell'esperienza acquisita in un viaggio attraverso i grandi centri monastici del Basso Egitto, della Palestina, della Siria e della Mesopotamia, Basilio canalizzò le energie di questo movimento, organizzò i suoi asceti in fraternità che sarebbero diventate la forma di monachesimo più diffusa in Oriente. Queste fraternità, dedicate alla ricerca di Dio e alla preghiera contemplativa, vivevano nell'ambito della Chiesa locale, pur non abdicando alla solitudine. Nella grande Basilide, una specie di *Città della carità* fondata da Basilio, i monaci e le monache si dedicavano alla cura dei malati, dei poveri e dei pellegrini. Essi erano inoltre, in qualche modo, gli animatori della vita liturgica della comunità locale.

Anche se Basilio, a differenza di Pacomio, non istituì alcuna Congregazione, la sua forma di vita monastica si diffuse non solo nelle fondazioni da lui create nel Ponto, nella Cappadocia e nell'Armenia romana, ma nella Siria del Nord, nei paesi del Caucaso e nell'Asia Minore occidentale. Sotto l'influsso di Gregorio di Nissa, che fu il grande teologo del monachesimo basiliano, la dottrina di Basilio si diffonderà in tutto il mondo monastico, anche in Occidente, attraverso lo Pseudo-Macario, Evagrio del Ponto, Cassiano, Giovanni Climaco, lo Pseudo-Dionigi, Massimo il Confessore, ecc...

Il movimento monastico attraversa tutta la Palestina e la Siria orientale e occidentale. In Palestina, senza contare il monachesimo latino che si era stabilito a Gerusalemme e a Betlemme, Ilarione e Caritone avevano impiantato su solide basi il loro sistema di laure già fin dall'inizio del IV secolo. Alla fine di questo stesso secolo, Saba, discepolo del grande Eutimio, vi aveva fondato parecchie laure, cenobi, ospizi, ecc. Gli eremiti — che si permettevano ogni sorta di stranezze — vi abitavano numerosissimi. Nell'Alta Siria, la pianura di Dana era coperta di monasteri, e alla foce dell'Eufrate, attorno a Edessa, Giuliano Saba e Giacomo di Edessa moltiplicavano le laure e i monasteri. In regioni più lontane, a Ninive e in Persia, i monaci erano altrettanto numerosi. Anche l'Armenia, la Georgia, Costantinopoli avevano le proprie tradizioni monastiche.

In Occidente, dove ben presto si fa sentire l'influsso dell'Oriente, il fenomeno monastico presenta la medesima sponta-

neità e la stessa vitalità. In Gallia, già nella prima metà del IV secolo, la vita monastica si propaga in tutte le classi sociali, ma soprattutto nelle campagne. Dopo una leggera flessione nel V secolo, che coincide con le invasioni dei Vandali, degli Unni e dei Visigoti, essa rifiorisce nel VI secolo. I santi merovingi hanno spesso una carriera molto movimentata, essendo di volta in volta eremiti, cenobiti, predicatori, vescovi... Tra i grandi centri che emergono, è doveroso ricordare Marmoutiers, Lérins, Marsiglia. Una delle fondazioni più originali è indubbiamente quella di Marmoutiers, dove coesistono tutte le forme di monachesimo, dal monaco ecclesiastico impegnato nel servizio pastorale con il suo vescovo, al monaco laico occupato a copiare manoscritti.

In Italia, S. Atanasio, durante il suo esilio, aveva destato nelle anime la tendenza ascetica propria a tutta la vita cristiana, e S. Gerolamo ravvivò questo ideale. Già verso il 340, Costantina, figlia di Costantino il Grande, aveva fondato a Roma una comunità di vergini presso la basilica di S. Agnese, e al tempo di Gerolamo, le patrizie romane conducevano nei loro palazzi dell'Aventino una vita di preghiera, di ritiratezza e di penitenza tutta monastica. A Vercelli, nel 363, il vescovo Eusebio organizza in comunità monastica gli ecclesiastici della sua chiesa cattedrale. Altrettanto fa Ambrogio a Milano. Un po' più tardi, nel VI secolo, in un'Italia estenuata dalla lotta contro i Barbari e nel momento in cui, a Roma, il papato attraversa una crisi profonda, S. Benedetto getta le basi di una tradizione monastica destinata a dominare tutto l'Occidente monastico fino ai nostri giorni.

In Africa, Agostino fonda un monastero laico presso la sua cattedrale, organizza i suoi ecclesiastici in comunità monastica, e riunisce le vergini in comunità. Parallelamente ai gruppi di asceti che già esistevano prima di Agostino, questo monachesimo rimarrà in vita finché l'invasione araba distruggerà praticamente ogni vita cristiana.

Lo spettacolo è identico nel lontano paese dei Celti. Sono molto simpatici questi monaci celti, innamorati della solitudine ed eterni pellegrini di Dio, ora rifugiati su un'isola deserta, ora in giro per il mondo a evangelizzare i pagani! Essi saranno raggiunti nelle loro lontane contrade del Nord da S. Agostino e dai suoi monaci, di cui però non apprezzeranno le vedute allineate su

quelle di Roma. Da questi paesi nordici partirà il focoso e instancabile Colombano, alla fine del VI secolo, per seminare il cristianesimo e il monachesimo nella Gallia del nord e dell'est, come farà poco dopo Willibrordo nella Frigia e Bonifacio in Germania.

Questa rapida espansione del monachesimo in tutto il mondo cristiano è veramente un'epopea straordinaria. Solo un intervento dello Spirito può spiegare un movimento così generale, forte, spontaneo, che scaturisce contemporaneamente dappertutto e si diffonde come un lampo.

Dunque, nei primi sei o sette secoli della storia della Chiesa, sia in Oriente che in Occidente, la vita cristiana è vissuta in tutte le sue esigenze radicali, secondo i consigli evangelici, da persone di tutti gli ambienti e di tutte le condizioni, dell'uno e dell'altro sesso. Nell'ambito delle Chiese locali, vi sono vergini e asceti, che abbracciano la vita di celibato e di ascesi senza rinunciare alla loro normale condizione sociale. Altri si consacrano alle opere di misericordia. Alcuni si riuniscono in comunità, pur continuando a vivere in seno alla Chiesa locale. Altri invece si ritirano in disparte, per dar vita a fraternità di asceti o per vivere nella solitudine più assoluta. Certi vescovi esortano i loro ecclesiastici a vivere con loro questa vita di comunità e di ascesi. Sono così vari i modi di vivere i « consigli evangelici » che fin da questo momento possiamo trovare nella Chiesa tutte le forme di vita religiosa oggi conosciute.

Però, a partire dal III secolo, questo movimento ascetico si è sviluppato soprattutto in una direzione determinata, quella che sarà poi chiamata la *vita monastica* propriamente detta. Benché la terminologia sia molto vaga, fin dall'inizio del IV secolo, la parola *monaco,* nonostante il suo senso etimologico, è già utilizzata per indicare tutte le forme di vita secondo i consigli evangelici. Il termine monaco, cioè, ha allora un significato vasto quanto il termine « religioso » oggi. L'equivoco è indubbiamente increscioso, ma effettivamente esiste. Ed anche ai nostri giorni, benché la parola abbia riacquistato un significato più preciso, più conforme al suo contenuto etimologico, chi può vantarsi di possedere un criterio sicuro per definire quali forme di vita consacrata possano essere considerate « monastiche » e quali non possano essere considerate tali?

L'espansione straordinaria del movimento di vita strettamente monastico avrebbe avuto indirettamente ripercussioni molto importanti su tutta la storia della vita religiosa. Fino a quel momento, infatti, gli asceti, indipendentemente dalla loro forma di vita, erano soggetti ai vescovi locali, come tutti gli altri cristiani, ed al medesimo titolo. I vescovi non intervenivano nella vita interna delle comunità, a meno che non fosse interessato il bene comune dei fedeli. Tuttavia, a mano a mano che il movimento monastico si sviluppava, doveva strutturarsi. Ed ecco moltiplicarsi gli interventi dell'autorità gerarchica per precisare queste strutture, e, se necessario, per condannare gli abusi. La nascente legislazione « religiosa », quindi, in pratica si occupò solo dei monaci propriamente detti. La legislazione si sviluppa e continua a fare astrazione dalle altre forme di vita consacrata; queste, che non sono riconosciute, vengono gradatamente relegate ai margini, fino al giorno in cui, con la riforma carolingia, una sola forma di vita « religiosa » sarà riconosciuta nella Chiesa, almeno in Occidente: la vita monastica condotta in un chiostro, nella solitudine. Anche le vergini, che per tradizione erano vissute nell'ambito delle Chiese locali, saranno sempre più caldamente invitate a chiudersi in un chiostro.

Ma non anticipiamo i fatti. Notiamo ancora che una tendenza analoga si manifestò in Oriente. Già il Concilio di Calcedonia aveva emanato leggi che mettevano esplicitamente i monaci sotto la giurisdizione dei vescovi locali (canone 3). Qualche tempo dopo, anche l'imperatore teocratico Giustiniano, nelle sue *Novelle* (5, 123, 133), si occupò dei monaci: erano riconosciuti solo i *cenobi* in cui si conduceva una totale vita comune, alle dipendenze di un igumene, che godeva di un potere quasi assoluto. I solitari erano solo tollerati e il loro numero doveva essere ristretto. Il controllo dei monasteri e della loro osservanza era affidato a funzionari del patriarcato.

### 2. Dalla riforma carolingia al Concilio di Trento

Il grande movimento monastico più sopra descritto si è realizzato quando l'Europa stava entrando in un'era di tenebre e di barbarie: è questo il suo aspetto più straordinario. A partire dal-

l'inizio del V secolo, infatti, assistiamo a un ripiegamento preoccupante della civiltà, ripiegamento che si manifestò nella degradazione dei costumi e in un calo spaventoso della cultura. Nella Chiesa stessa, si assisteva ad una certa contaminazione della fede e dei costumi ad opera delle usanze pagane. I monaci fecero molto per salvaguardare la cultura e mantenere i valori morali, ma anch'essi finirono per essere intaccati. I monasteri erano gremiti di « neoconvertiti » che avevano appena ricevuto una leggera verniciatura di cristianesimo, il fervore e i costumi monastici, come i costumi clericali, si deteriorarono progressivamente.

Se la decadenza della vita degli ecclesiastici era stata più rapida, la loro riforma venne prima. Ricordiamo che alcuni vescovi — Agostino a Ippona e Eusebio a Vercelli, per esempio — avevano cercato di far condurre al loro clero un'autentica vita « monastica ». Ovviamente, non fu possibile imporla dappertutto, ma l'ideale di vita comune pura e semplice era più accessibile alla maggior parte degli ecclesiastici. Nell'VIII secolo, S. Crodegango (766) fu il promotore di questo rinnovamento di vita comune *(vita canonica)* tra il clero. Si trattava di semplice vita comune in cui ciascuno conservava i suoi beni privati, e non di una pratica integrale dei consigli evangelici. Crodegango redasse per i suoi « canonici » una Regola profondamente influenzata da quella di S. Benedetto ed a cui la riforma carolingia avrebbe dato un'importanza abbastanza grande.

Come aveva fatto Giustiniano in Oriente, Carlomagno pose mano alla riforma di tutta l'organizzazione ecclesiastica del suo regno, iniziativa questa che s'inseriva perfettamente nelle sue vedute politiche. Egli ebbe una cura tutta particolare dei canonici e dei monaci. Presso le chiese, vivevano ecclesiastici che conducevano vita veramente monastica o semplice vita comune. Carlomagno ordinò che si mettesse fine a questo equivoco e si adottasse o la vita monastica tra le mura di un chiostro e secondo la Regola di S. Benedetto, oppure la vita comune dei canonici secondo la Regola di S. Crodegango.

Questa decisione avrebbe avuto gravi conseguenze per il futuro della vita religiosa. Innanzi tutto, l'unica forma di vita religiosa ormai ammessa, cioè l'unica maniera riconosciuta di praticare i consigli evangelici, è la vita monastica propriamente detta.

I canonici di quel tempo (da non confondere con i canonici regolari che appartengono a un'epoca posteriore) non sono veri « religiosi »; potremmo assimilarli piuttosto alle nostre comunità di vita comune senza voti. Inoltre, la stessa vita religiosa è livellata. Essa aveva conosciuto fino a quel momento una grande varietà di forme. Certo, alcune grandi Regole si erano imposte nella pratica, in particolare quelle di S. Benedetto e di S. Colombano; ma non vi era in questo nulla di rigido. Venivano applicate con libertà, e il monachesimo non cessava di evolversi e di adattarsi alle circostanze di luogo e di tempo. Con la riforma carolingia, s'inaugura un regime più severo ed affiora un nuovo concetto di « Regola ». Prima si era soliti considerare la Regola monastica come un documento spirituale di cui si riteneva l'ispirazione profonda. Tutte le grandi Regole costituivano il patrimonio comune dei monasteri, di modo che una stessa comunità poteva considerare due o tre Regole come base della propria vita spirituale.

Era impensabile che si potesse applicare alla lettera l'organizzazione materiale prevista da una Regola scritta per un altro secolo. D'ora in poi, la Regola monastica, quella di S. Benedetto, non è più semplicemente considerata un documento spirituale a cui la vita deve fondamentalmente ispirarsi, ma il codice giuridico che precisa fin nei particolari che cosa sia *la* vita monastica. È questa l'origine di un certo giuridismo insinuatosi nella tradizione religiosa occidentale e di cui essa non è più riuscita a liberarsi completamente.[7]

Forte dell'appoggio di Carlomagno e del suo successore, Ludovico il Pio, Benedetto d'Aniane si dedicò a promuovere questa riforma. Un *Capitulare monasticum* destinato a precisare l'interpretazione e l'applicazione della Regola di S. Benedetto fu redatto nel Sinodo di Aix-la-Chapelle dell'817. Venne perfino fondato una specie di monastero modello (Indem). Quando la necessità lo richiedeva, i funzionari imperiali vigilavano sull'applicazione dei decreti riformatori nei monasteri. Finché fu in vita l'energico

[7] Cfr. A. VEILLEUX, *The Interpretation of a Monastic Rule,* in *The Cistercian Spirit: A Symposium in Memory of Thomas Merton* (Cistercian Studies Series, 3), Spencer 1969 (in stampa).

Benedetto d'Aniane, questa riforma ottenne un certo successo, crollò però dopo la sua morte. Si era sperimentato una volta per sempre che una riforma della vita religiosa fondata soprattutto sulla riforma delle istituzioni era destinata a fallire. La riforma della vita monastica ebbe la stessa sorte del « rinascimento carolingio » nel suo insieme. Infatti, questo primo tentativo di fondare la pace, la prosperità e la civiltà sulle rovine dell'Impero romano fallì, e l'Impero di Carlomagno si disgregò. Nuove orde di Barbari invasero l'Europa: i Vichinghi dal nord, i Saraceni dal sud, gli Ungari dall'est. Un altro periodo oscuro incominciava per l'Occidente.

In Oriente, il cenobitismo, un po' indebolito dalla crisi iconoclastica, conobbe un grande sviluppo alla fine dell'VIII secolo e all'inizio del IX, con la riforma attuata da Teodoro Studita, nella linea dell'ideale monastico di Basilio e di Doroteo di Gaza.

Fortunatamente per l'Occidente, il soffio spirituale che era mancato alla riforma carolingia suscitò, circa un secolo dopo il Sinodo di Aix-la-Chapelle, una grande riforma monastica, quella di Cluny.[8] All'interno dei quadri giuridici creati da Benedetto d'Aniane, questa riforma avrebbe segnato un ritorno alle esigenze monastiche fondamentali: silenzio, lavoro, stabilità, preghiera. I monasteri cluniacensi furono e rimasero per molto tempo centri di intensa vita di preghiera e di unione con Dio, in un mondo che si abbandonava più che mai alla violenza, alla dissolutezza, all'ingiustizia. La centralizzazione ad oltranza di Cluny aveva lo scopo di liberare i singoli monasteri dalla dipendenza che li legava ai signori feudali, in un mondo in cui il sistema feudale, di cui la politica carolingia aveva gettato le basi, diventava sempre più forte. Paradossalmente, la « Congregazione » di Cluny diventò così un ingranaggio importante di questo mondo feudale e si trovò largamente implicata nella vita politica e sociale di tutta l'Europa.[9]

[8] Cfr. R. MORGHEN, *Riforma monastica e spiritualità cluniacense,* in *Spiritualità cluniacense,* Convegni del centro di studi sulla spiritualità medievale, II, Todi 1960, 31-56.

[9] Cfr. C. VIOLANTE, *Il monachesimo cluniacense di fronte al mondo politico ed ecclesiastico (X e XI secolo),* in *Ibid.* 153-242.

Nell'XI secolo, quando le istituzioni feudali raggiungevano il loro più alto grado di sviluppo, e si assisteva, nell'ambito del nuovo impero ottoniano, ad una compenetrazione sempre maggiore della Chiesa e dello Stato, cominciò a delinearsi in seno alla Chiesa un grande movimento verso una riforma fondamentale che avrebbe dato nuove basi alla Cristianità. Questa riforma che si manifestò in primo luogo attraverso la lotta per le Investiture e la lotta contro la Simonia e il Nicolaitismo, raggiunse l'apice durante il pontificato di Gregorio VII (1073-1085): giustamente perciò si può parlare di *riforma gregoriana.* Con essa incominciano per la Chiesa d'Occidente tre secoli grandiosi di cui l'arte gotica è una pura espressione. Periodo straordinariamente ricco di uomini illustri e di spirito creatore, in cui abbondano i santi e i mistici. Sventuratamente proprio allora Bisanzio cade sotto i colpi dei Crociati! Ma già nel 961, quindi poco dopo la riforma occidentale di Cluny, il monaco Atanasio, ispirandosi alla riforma studita, aveva posto la prima pietra del monastero di Lavra, sul monte Athos, dando così inizio ad una tradizione che, grazie ad una esistenza millenaria caratterizzata da periodi alterni di grandezza e di decadenza, sarebbe giunta fino a noi.

Nell'ambito del significativo movimento della riforma gregoriana si fece sentire ben presto la necessità di una riforma della vita monastica.[10] Essa non era richiesta dalla rilassatezza dei monasteri; la riforma di Cluny aveva anzi portato frutti eccellenti. Ma in un mondo in via di evoluzione, in cui la Chiesa si dava nuove basi per i suoi rapporti con la società profana, tutti gli elementi della vita della Chiesa erano rimessi in causa, ed in primo luogo la vita monastica. Di fronte ai grandi monasteri tradizionali, che possedevano vaste proprietà terriere ed erano profondamente implicati in tutti gli ingranaggi della vita economica, politica ed ecclesiastica, prese forma un movimento molto forte orientato verso la povertà, la solitudine e l'ideale di vita fraterna della primitiva comunità di Gerusalemme. Nel 1012 S. Romualdo avvìa

[10] L. J. Lekai, *Motives and Ideals of the Eleventh Century Monastic Renewal,* in *The Cistercian Spirit: A Symposium in Memory of Thomas Merton* (Cistercian Studies Series, 3), Spencer 1969 (in stampa).

una istituzione eremitico-cenobitica a Camaldoli. Giovanni Gualberto fonda verso il 1038 Vallombrosa. Si susseguono poi le fondazioni di Stefano di Thiers a Muret nel 1076 (fondazione trasferita in seguito a Grandmont, da cui prese il nome); di S. Brunone a La Chartreuse presso Grenoble nel 1084; di Roberto di Molesme a Citeaux nel 1098 e di Roberto d'Arbrissel a Fontevrault verso il 1100.

La riforma gregoriana è un punto importante di transizione nella storia della vita religiosa. Nel IX secolo, infatti, si era giunti, con la riforma carolingia, ad un livellamento totale della vita religiosa. A partire dalla riforma gregoriana e dalle numerose fondazioni da essa suscitate, si assiste ad una specie di « riconquista » durata fino ai giorni nostri. Gradatamente, i vari modi di vivere i consigli evangelici riacquistano il diritto all'esistenza. E la prima riconquista è appunto quella di far riconoscere di nuovo il carattere carismatico del monachesimo, che ritrova così una certa spontaneità e capacità creativa. Infrangendo i quadri giuridici, esso si sviluppa sotto tutte le forme: monachesimo urbano e monachesimo del deserto, cenobitismo ed eremitismo, dosaggi differenti di solitudine e di vita comunitaria.

Parallelamente a questa prima riconquista del pluralismo monastico, gli ecclesiastici dediti al ministero pastorale riacquistavano essi pure il diritto di vivere i consigli evangelici pubblicamente e in una maniera riconosciuta dalla Chiesa. Appaiono allora i *canonici regolari.* Il termine *canonicus* che, nei primi secoli, era stato utilizzato per designare gli ecclesiastici che figuravano nei registri o nel canone di una Chiesa, verso la fine del VI secolo tende ad essere riservato agli ecclesiastici che conducono vita comune. Abbiamo visto che questa vita comune poteva essere una autentica vita monastica, oppure — soprattutto dopo S. Crodegango — una vita comune senza rinuncia alla proprietà e senza l'obbligo di mettere in comune i propri beni. Dopo la riforma carolingia, i canonici di vita comune semplice erano nettamente distinti dai monaci. Nel X secolo appare già l'espressione *canonicus regularis,* ma non con il senso che noi le diamo oggi. Si vuol distinguere il *canonicus saecularis* (che vive indipendente, nel mondo) dal *canonicus regularis* (fedele all'antico ideale di vita comunitaria della Regola di S. Crodegango). Nell'XI secolo, parecchi

riformatori, in particolare S. Pier Damiani, si sforzeranno d'imporre la vita comune a tutti i canonici, ma le due forme sussisteranno.

Tuttavia, nello stesso periodo di tempo, un nuovo movimento si fa strada tra il clero ed appare una nuova forma di vita clericale. Pullulano allora i gruppi di canonici regolari (in senso stretto): tutti si riallacciano alla Regola attribuita a S. Agostino, praticano integralmente — pur non essendo monaci — i consigli evangelici, non solo osservano il celibato e la vita comune, ma rinunciano totalmente ai beni materiali. Nel 1039, nella chiesetta del quartiere S. Rufo, ad Avignone, quattro canonici della cattedrale fondano quello che diventerà l'Ordine di S. Rufo, destinato ad un rapido sviluppo (nel 1151 conterà 1.100 case). Tra le numerose fondazioni analoghe, è doveroso menzionare almeno i canonici di S. Vittore (a. 1113) e quelli di Prémontré (a. 1120).

La vita secondo i consigli evangelici è quindi di nuovo possibile non soltanto alle varie categorie di monaci che vivono fuori del mondo, ma anche agli ecclesiastici che attendono al servizio delle Chiese locali. Sarà pure alla portata dei laici che vivono nel mondo? Si ha l'impressione che costoro siano un po' trascurati in questo contesto religioso in cui la religione tende a diventare un'incombenza propria del clero e dei monaci.

Il caso delle « vergini » è caratteristico. Nei primi tempi della Chiesa, erano state numerose le vergini che vivevano in seno alle comunità ecclesiali, dove erano riconosciute e rispettate. Durante la grande espansione del monachesimo, però, esse erano state assorbite dal movimento: ovunque si sviluppava il monachesimo maschile, la vita monastica femminile si stabiliva alla sua ombra. Tuttavia le Chiese locali non furono completamente private dell'ornamento delle loro vergini, ed alcune di esse continuarono a vivere nel mondo. Ben presto si giunse alla distinzione tra le *virgines velatae* (che conducevano la vita monastica) e le *virgines non velatae* (che vivevano nel mondo). Queste ultime erano fonte di preoccupazione per le autorità sia ecclesiastiche che imperiali; i Concili, i Papi e i vescovi cercarono di riunire queste donne devote in gruppi di vita comune, imponendo loro la stessa regola dei canonici: di qui il nome di *canonichesse*. Nel X secolo, con la decadenza dell'istituzione canonicale, venne loro applicata la stessa distinzione stabilita per i canonici: vennero

distinte in canonichesse regolari e in canonichesse secolari. Queste ultime, semplici gruppi di pie donne, generalmente nobili di origine, scomparvero completamente con la Rivoluzione francese; le prime, invece, diventate vere religiose, esistono ancora ai nostri giorni. Nel Medioevo, gruppi di moniali erano affiliati a ciascuno dei grandi Ordini religiosi.

In pratica, a partire dal X e XI secolo, non è più possibile ad una donna abbracciare la vita di celibato per il Regno senza murarsi, in un modo o nell'altro, dietro la clausura di un monastero. Sarà necessario attendere parecchi secoli prima che si ammetta che una donna può essere religiosa senza rinchiudersi in un chiostro. In quei secoli di rozzi costumi, non si riusciva ad immaginare che una donna potesse mantenersi onesta senza essere protetta da un marito o da un muro: *aut maritus aut murus!*

All'inizio del secolo XIII, un fattore nuovo di portata straordinaria interviene nell'evoluzione della vita religiosa. In tutta la storia della vita religiosa, nulla è più poetico, più delizioso e mistico insieme dell'origine dei Frati minori. Nel secolo precedente avevamo assistito a profonde riforme della vita monastica e all'istituzione di austere comunità di canonici regolari. Or ecco che un aitante giovane di Assisi, mosso dalla grazia di Dio e colpito da una frase del Vangelo, decide di abbandonare allegramente tutte le sue ricchezze per consacrarsi a madonna povertà e alla cura dei poveri, senza per questo — ecco la novità — pensare di chiudersi in un monastero! D'altronde, quale clausura avrebbe potuto fermare questo vagabondo di Dio e che limiti si potevano mettere alla libertà dei figli di Dio così pienamente assunta? Qualche anno dopo, nel febbraio del 1200, un'altra frase del Vangelo gli tocca il cuore: « Andate e predicate! Dite: il regno dei Cieli è vicino! ». Senza porsi problemi, senza pensare minimamente a diventare *ecclesiastico,* senza neppure sognarsi di « fondare » qualche cosa di nuovo, Francesco, semplice laico, incomincia a predicare con tanta naturalezza, ma in modo così sublime! Ben presto dodici giovani lo seguono e ne condividono l'originale vita di apostolo. Il grande Papa riformatore Innocenzo III li incoraggia. Nel 1210, un'incantevole ragazza di Assisi si ritira nella solitudine e va ad abitare presso il convento in cui Francesco e i suoi frati vivono

nella fraternità, non tardando a diventare la fondatrice delle Povere Donne. Inoltre, uomini e donne che vivono nel mondo trattenuti dai loro doveri, mossi dalla predicazione e dall'esempio dei Frati minori, si raggruppano per rinnovare e vivere in profondità la vita cristiana. È la formula dei Terzi-Ordini: nei secoli seguenti, essi saranno un fattore importantissimo nel lento sforzo di declericizzazione della religione cristiana.

Francesco aveva voluto che i suoi discepoli fossero semplici cristiani che vivevano, nel mondo e per i cristiani del mondo, la vita del Cristo povero, nella penitenza, nella preghiera e nella predicazione. Istituzionalizzandosi, la sua comunità diventò rapidamente un ordine clericale. La sua fondazione, però, occupa un posto di estrema importanza nella dinamica della vita religiosa, poiché la pratica dei consigli evangelici aveva nuovamente varcato la soglia dei monasteri e dei conventi di canonici, per calcare le grandi strade, nella piena libertà dei figli di Dio.

Nel 1215, il Concilio Lateranense IV, preoccupato della proliferazione un po' anarchica delle Famiglie religiose, decretò che nessun nuovo Ordine fosse autorizzato e che chiunque volesse fondare un'associazione religiosa adottasse una regola già approvata. Questa legge infelice, che arrestava ancora una volta l'evoluzione della vita religiosa, non fu applicata ai Frati minori per espressa volontà di Innocenzo III.

Mentre il Poverello dava inizio alla sua vita di trovatore di Dio, un giovane canonico regolare premonstratense, di nome Domenico, intraprendeva, insieme al suo vescovo, un corso di predicazione nella Linguadoca cristiana, desolata dall'eresia albigese. Da questa esperienza sarebbe nata un'associazione che avrebbe alleato la testimonianza della fraternità e di una vita povera e penitente ad una totale dedizione all'insegnamento e alla predicazione sotto tutte le latitudini del globo. Non avendo avuto la fortuna, che ebbe Francesco, di fare approvare la sua Regola di vita prima della decisione restrittiva del 1215, Domenico dovette adottare una Regola già esistente, e scelse quella dei canonici regolari, attribuita a S. Agostino. Era nato un nuovo ordine, simile sotto molti aspetti a quello di Francesco: sintesi felice di un'esistenza apostolica che accetta l'austerità e lo spogliamento di una

vita monastica, ed è organizzata secondo le regole della vita dei canonici regolari.

Altre comunità di Mendicanti nacquero nella seconda metà di questo stesso secolo, in particolare i Carmelitani e gli Eremiti di S. Agostino. La fondazione degli Ordini mendicanti è importante perché, con essa, viene riconosciuto il principio di una vita consacrata, in cui la pratica integrale dei consigli evangelici è inserita in una vita di laici o di ecclesiastici impegnati per vocazione nell'apostolato attivo in mezzo al mondo. Anche la creazione dei Terzi-Ordini ha la sua importanza nella storia della promozione lenta del laicato nella Chiesa. Però, la decisione del 1215 avrebbe notevolmente frenato l'evoluzione successiva, obbligando le nuove fondazioni suscitate dallo Spirito ad entrare nei quadri che avrebbero rallentato il pieno sviluppo del loro carisma proprio.

Tuttavia, il XII secolo aveva dato vita ad alcuni Ordini di un genere un po' particolare. Anch'essi, a modo loro, concorrevano alla riconquista del pluralismo delle forme della vita religiosa. È inutile che ci fermiamo sul fenomeno tipicamente medievale degli Ordini militari e cavallereschi. Più conformi all'ideale della vita religiosa sono certamente gli Ordini ospedalieri: gli Antoniani, i Fratelli dello Spirito Santo, i Fratelli di S. Lazzaro, i Crocigeri, ecc. In generale, questi assunsero la struttura dei canonici regolari, o furono assimilati ad essi in epoca posteriore: è il caso degli Antoniani, fondati nel 1095 e riorganizzati da Bonifacio VIII nel 1297 in Congregazione di canonici regolari. Un'altra iniziativa che esula un poco dal comune fu quella degli Ordini redentori: i Trinitari fondati nel 1198 e i Mercedari fondati nel 1223. Queste fondazioni, pur dovendosi adattare a quadri per nulla appropriati, anticipano quello che saranno le nostre comunità religiose consacrate ad un'opera concreta di misericordia corporale.

In Oriente non vi fu questa fioritura di Ordini religiosi perché esso non conobbe il livellamento imposto alla vita religiosa occidentale dalla riforma carolingia, ed il monachesimo si conservò quindi più duttile, venato di pluralismo. Alcuni « monaci » sanno eventualmente compiere tutti i servizi (predicazione, assistenza dei malati, insegnamento), per i quali in Occidente sono fondate nuove istituzioni.

In Occidente, i secoli XII e XIII sono « epoche d'oro » sia

per i grandi Ordini tradizionali sia per gli Ordini nuovi. La linfa vitale è dappertutto abbondante. Gli Ordini monastici moltiplicano i loro monasteri e conservano il fervore; gli Ordini mendicanti portano la Parola di Dio non solo in Europa, ma nelle più remote terre di missione.

Questo grande movimento di espansione fu alla base di uno sforzo di riflessione teologica e di una certa sistematizzazione della vita religiosa. Questa sistematizzazione però, in sé necessaria e utile, ebbe i suoi inconvenienti. Finora, l'impegno nella vita religiosa comportava solo una promessa, una *professio,* con cui si accettava un determinato tenore di vita. L'impegno al celibato, o « voto di verginità », era spesso menzionato esplicitamente. Negli Ordini nuovi, ed innanzitutto tra i Francescani, la formula di professione rende espliciti i tre voti diventati tradizionali, povertà, castità e obbedienza. Contemporaneamente, la distinzione già nota in precedenza tra il « semplice voto » — o voto semplice — di castità (non ufficialmente riconosciuto dalla Chiesa) e il voto solenne (riconosciuto e consacrato dalla Chiesa con gesto rituale) si accentua. Questa distinzione si allarga poi agli altri due voti. Siccome tutti i grandi Ordini monastici avevano la professione *solenne,* ben presto si fece strada l'idea che senza i tre voti solenni (alcuni dei quali potevano anche essere espressi implicitamente) non ci fosse consacrazione religiosa, e che questi tre voti — chiamati d'ora innanzi i tre « voti essenziali » dello stato religioso — fossero una condizione *sine qua non* di questo « stato ». Per le religiose, la situazione fu ancor più restrittiva a partire dal XIII secolo, poiché i voti solenni (costitutivi dello stato religioso) furono indissolubilmente legati all'obbligo della clausura papale stretta.

Questa sistematizzazione e i quadri legislativi rigidi da essa scaturiti non ci sorprenderanno, se ricordiamo che questo nuovo incremento della vita religiosa affonda le sue radici nella riforma gregoriana che fu per la Chiesa un periodo d'istituzionalizzazione e di centralizzazione, caratterizzato da uno sviluppo molto forte del diritto canonico. Sulla nuova concezione giuridica dei voti si innestò una nuova teologia della vita religiosa fondata sulla nozione dei « tre consigli evangelici », teologia che ha dominato fino ai nostri giorni. Tuttavia, essa sta cedendo il passo ad una visione più globale del dato evangelico sulla vita perfetta.

La vita religiosa è ormai considerata molto più come uno *stato* che come una *vita,* e questo fatto tradisce una preoccupazione tutta medievale. Sono riconosciuti come religiosi solo coloro che soddisfano le esigenze richieste per far parte di questo « stato »; e non è riconosciuta la possibilità di vivere i consigli evangelici fuori di questi rigidi quadri. Però, la vita, quando è abbastanza forte, è in grado di rompere gli schemi troppo rigidi e sa crearsi le *proprie* leggi. Accanto alla vita religiosa ufficiale si sviluppa tutto un movimento, che annuncia le forme di vita di molte nostre Congregazioni moderne. I Terziari di S. Francesco e di S. Domenico sono i primi a dar vita a questo movimento. Alcuni di essi, in numero sempre maggiore, non tardarono ad adottare la vita comune, con legami giuridici più o meno stretti. Accadeva perfino che facessero voto di celibato. L'organizzazione di questi movimenti fu molto favorita dall'approvazione concessa nel 1289 da Niccolò IV alla Regola dei Terziari dell'Ordine di S. Francesco. Queste comunità praticarono spesso i « tre voti », anche se essi non erano « solennemente riconosciuti ».

Nei secoli XIV e XV una profonda crisi di civiltà investe l'Occidente cristiano. L'ideale unitario della « cristianità » medievale perde mordente in favore di un nuovo ordinamento, quello delle unità politiche a raggio nazionale, territoriale (principati, ducati, repubbliche) o cittadino (città libere dell'impero). Questi cambi non avvengono generalmente senza lotte. Per colmo di sventura in questo « autunno del Medioevo », la peste nera si aggiunge alle guerre e ad altre calamità e uccide, da sola, un terzo della popolazione europea. Turbata e colpita da queste sventure, nonché dallo scisma (1378-1417) e dall'affermarsi delle idee conciliari, la Chiesa, non meno della società civile, attraversa un nuovo tormentoso periodo di travaglio e di decadimento. Anche gli Ordini religiosi (ad eccezione dei Certosini e in parte dei Cistercensi) subiscono un deplorevole declino nel campo della disciplina religiosa, della ricerca scientifica e dello zelo apostolico.

Tuttavia già verso la fine del XIV secolo e lungo il XV secolo cominciano a formarsi in diversi Ordini religiosi *« attive cellule di autoriforma »,* dette « Osservanze », le quali richiamano l'atten-

zione sul dissidio esistente fra l'ideale evangelico professato e il languore od anche l'infedeltà della vita vissuta.

Questo limitato slancio di rinnovamento fa sorgere nell'Ordine benedettino le congregazioni per la riforma di S. Giustina a Padova, di Valladolid, di Chézal-Benoit, di Melk e di Bursfeld; presso gli Eremitani agostiniani, quelle di Lecceto, di S. Giovanni a Carbonara, di Perugia, di Genova, di Zamponi, la lombarda e la sassone in Germania; tra i Serviti, quella di monte Senario.

Anche gli Ordini mendicanti dei Domenicani, dei Francescani e dei Carmelitani sono scossi da impulsi rinnovatori. La riforma del Savonarola, che non ha successo duraturo in Italia, si afferma tra i Domenicani della Spagna. All'interno del francescanesimo, il movimento dell'Osservanza, iniziato nel 1378 da Paolo Trinci da Foligno e guidato nel XV secolo da S. Bernardino da Siena, da S. Giovanni da Capestrano e da Giacomo della Marca, raggiunge un tale sviluppo che Leone X con la bolla *Ite vos in vineam* (29 maggio 1517) lo separa dai Conventuali e lo eleva a dignità di ramo autonomo del vecchio tronco francescano.

Gli autori di questi moti di riforma non elaborano grandi progetti. Essi insistono sulla necessità di un maggior impegno nella santificazione personale attraverso il ripristino di una ordinata vita di comunità secondo lo spirito delle regole, le quali esprimono ciascuna, a suo modo, una particolare maniera di imitare l'esempio di Cristo e di sintonizzarsi con la volontà del Padre celeste.

Tra le nuove fondazioni di famiglie religiose va ricordata l'associazione dei *Fratelli della vita comune,* affiancata dal ramo femminile delle *Sorelle della vita comune,* sorti ad opera del diacono Gerardo Groote († 1384), coadiuvato dal canonico di S. Pietro a Utrecht, Fiorenzo Radewijns. I Soci, mentre si propongono di attendere al loro perfezionamento spirituale, si dedicano pure all'apostolato dell'esempio, della scuola e della predicazione, e alla trascrizione e miniatura di libri. Alcuni discepoli del Groote fondano a Windesheim una Congregazione di canonici regolari, la quale verso la fine del Quattrocento contava 84 conventi maschili e 13 femminili.

I Fratelli della vita comune e i canonici di Windesheim diffondono nei Paesi Bassi, nella Germania meridionale e altrove un nuovo slancio di vita cristiana, noto col nome di *Devotio*

*moderna.* Il termine indica un moto di rinnovamento spirituale, proteso a favorire un più conscio impegno personale nella vita cristiana per mezzo della scelta di Gesù Cristo a modello.

Movimenti simili a quello « devoto » si sviluppano pure nell'Europa meridionale. Due gruppi inizialmente laici, si trasformano poi in veri Ordini religiosi: i *Gerolamiti,* originatisi da quattro Congregazioni di eremiti, sorte in Spagna e in Italia nei secoli XIV e XV, e orientatesi alla recita dell'ufficio corale, allo studio e all'apostolato; e i *Gesuati,* fondati a Siena verso il 360 dal beato Giovanni Colombini e dediti all'esercizio della penitenza e dell'assistenza agli infermi.

Verso il 1460 S. Francesco da Paola, che impressiona i contemporanei per la sua vita austera e penitente, fonda l'ordine dei *Minimi* cui lascia una regola assai rigida di ispirazione francescana.

Contemporaneamente nel campo femminile si moltiplicano le società di « suore grigie » o di « suore nere », nel nord della Francia e nel Belgio. Sono Congregazioni ospedaliere i cui membri si impegnano perfino a curare gli ammalati a domicilio. Esse emettono, e pubblicamente, i tre voti di religione; ma non sono considerate « religiose », perché i voti non sono solenni e manca la clausura papale. Questo fatto, peraltro, le preserva dalle esigenze dei canonisti!

### 3. Dal XVI al XX secolo

All'inizio del XVI secolo, da ogni parte, i mistici e i profeti invocano una riforma, finché, non giungendo la riforma ufficiale, Lutero pone mano alla sua propria. Ma anche in seno alla Chiesa, in vari ambienti, molto prima della riforma ufficiale di Trento, alcune anime fervorose non si sono limitate a sentire e a proclamare la necessità di una riforma, ma si sono messe esse stesse all'opera. All'inizio del secolo, proprio mentre stava maturando la Riforma protestante, sussulti di fervore scuotevano qua e là la Chiesa. È significativo il fatto che pii cristiani si riunissero un po' dappertutto per leggere la Scrittura, discutere di teologia e di mistica e affrontare tutti i problemi della Chiesa. La più celebre di queste associazioni fu l'*Oratorio del divino Amore,* creatasi verso il 1510-1520 in una piccola chiesa di Trastevere a Roma: essa fu

alla base di parecchie fondazioni religiose propriamente dette. Contemporaneamente, il movimento di riforma che scuoteva la maggior parte degli Ordini antichi, si estende. Questa riforma segue un po' dovunque lo stesso processo. I grandi Ordini sono corpi immensi che non hanno più sufficiente linfa vitale per rinnovarsi. Allora Dio suscita uomini carismatici che riformano una comunità, una casa, e attorno a questa cellula iniziale raggruppano poi altre case, fino a creare a poco a poco una Congregazione. Un esempio caratteristico all'inizio del XVI secolo lo abbiamo nella riforma dei Camaldolesi ad opera del beato Giustiniani.

Già prima del Concilio, questo vento di riforma fu accompagnato dalla fondazione di nuove comunità, ed in particolare dalla creazione dei *chierici regolari.* Sia gli Ordini mendicanti che i canonici regolari, pur consacrandosi all'apostolato attivo, avevano conservato un tenore di vita abbastanza vicino a quello dei monaci. Il clero secolare quindi, quello delle parrocchie, era sempre stato appena sfiorato da questi movimenti di riforma della vita clericale. Le nuove comunità di chierici regolari raggruppavano in fraternità i sacerdoti che si consacravano al ministero ordinario e che volevano vivere i consigli evangelici, pur rimanendo nel clero parrocchiale e condividendone la vita. Nacquero così, gli uni dopo gli altri, i *Teatini* di S. Gaetano da Thiene e di Giovanni Pietro Carafa, i *Barnabiti* di S. Antonio Maria Zaccaria, i *Somaschi* di Gerolamo Emiliani, ed altri ancora. Parecchie di queste nuove Congregazioni ebbero una fondazione femminile parallela alla loro. Queste comunità femminili realizzavano già ciò che S. Francesco di Sales non sarebbe riuscito ad attuare con le sue *Visitandine:* vivere non un'esistenza chiusa in un chiostro, come era sempre avvenuto per le religiose, ma impegnarsi ad affiancare il clero in opere di carità, d'insegnamento e di apostolato. Dobbiamo ammettere però che acquistarono una certa importanza solo quelle comunità che accettarono ben presto il genere di vita degli Ordini antichi, a cominciare dalla clausura papale, come avvenne in Francia per le *Orsoline.*

La più importante fondazione di questo periodo fu ovviamente quella della *Compagnia di Gesù.* Con la sua milizia messa al servizio del Papa per lavorare in tutta la Chiesa, con i suoi religiosi che in nulla si distinguevano dai sacerdoti secolari, con la

grande libertà d'azione lasciata ai singoli membri in seno ad un Ordine fortemente strutturato, per la prima volta la vita religiosa si liberava totalmente dalle strutture monastiche in cui si muoveva da quando la riforma carolingia aveva ristretto la pratica riconosciuta dei consigli evangelici alla sola forma monastica. Come tutte le grandi fondazioni di questo genere, la fondazione di Ignazio di Loyola era frutto di una lunga evoluzione. Era preparata da tutto il movimento di riforma che animava la Chiesa già da qualche decennio.

Nella XXV sessione, il Concilio di Trento trattò unicamente di coloro che erano considerati religiosi di diritto: *De Regularibus et Monialibus,* cioè dei religiosi e delle religiose a voti solenni. Elaborò tutto un arsenale di regolamenti, di prescrizioni e di sanzioni per riformare la vita religiosa. Benché lo stesso grande Papa riformatore Pio V si sia consacrato a questa missione, non pare che questa riforma di carattere giuridico ed istituzionale, simile a quella di Aix-la-Chapelle, abbia avuto, in sé, grandi risultati. Se, effettivamente, la riforma della vita religiosa venne attuata, ciò è legato al fatto che, già prima del Concilio, gli Ordini religiosi erano stati permeati da un soffio di rinnovamento e questo soffio andava intensificandosi. La riforma più clamorosa fu certamente quella del Carmelo, realizzata dall'infaticabile ed attiva mistica Teresa d'Avila e dal suo fedele amico e collaboratore Giovanni della Croce.

In questo stesso periodo, assistiamo ancora ad alcune nuove fondazioni. Notiamo, tra le altre, quella dell'*Oratorio* di Filippo Neri, così simpatico, così allegro e così sconcertante. Questo *Oratorio* è la prima realizzazione di ciò che oggi chiameremmo una Società di vita comune senza voti. Ecclesiastici e laici pii, soggetti alla medesima semplicissima regola, vivono in unione di preghiera e di azione, senza nessuna disciplina esteriore imposta, senza un rigido regolamento, senza altro vincolo oltre quello che nasce dal vicendevole affetto e dal contatto quotidiano.

La riforma di Pio V ebbe come effetto di centralizzare ancor più la vita religiosa che d'ora in poi dipenderà sempre più dall'autorità ecclesiastica ed in particolare dalla Congregazione dei Vescovi e Regolari, la cui azione avrebbe ottenuto un livellamento sempre maggiore delle Congregazioni e degli Ordini reli-

giosi. Questa riforma rese di nuovo molto precaria la vita delle comunità di Terziarie o di religiose « secolari » che si erano andate creando nei secoli precedenti, affiancando la vita religiosa propriamente detta. A causa di certi abusi, il Papa prese una misura radicale e, con la costituzione *Circa Pastoralis* del 1566, ordinò innanzi tutto che la clausura fosse strettamente osservata in tutti i monasteri, poi fece invitare le Terziarie od altre comunità analoghe, che non avevano i voti solenni, a pronunciarli e quindi ad adottare la clausura papale. In casi particolari, i vescovi erano autorizzati a permettere che queste comunità continuassero nel loro tenore di vita, ma con la proibizione di accettare novizie... Fortunatamente questa disposizione non fu applicata alla lettera, ed alcune comunità perseverarono sempre, benché in numero ridotto. Ma le resistenze furono lunghe e numerose. Nel 1572, Gregorio XIII confermava le disposizioni adottate da Pio V riguardo alle religiose, e nel 1592 la Congregazione dei Vescovi e Regolari permetteva ai vescovi di proibire perfino la vita comune alle Terziarie che non volessero accettare la clausura papale.

La fondazione della Compagnia di Gesù aveva introdotto una novità importante in questo ordine di cose.[11] Non soltanto gli scolastici e i fratelli coadiutori, per un periodo abbastanza lungo di prova, dovevano limitarsi a fare i voti semplici, ma la Compagnia era composta da due categorie di professi, gli uni legati dalla professione solenne dei quattro voti, gli altri da una professione di voti semplici. Nel 1584, una solenne dichiarazione di Gregorio XIII fece cadere l'obiezione secondo la quale tutti i professi a voti semplici non erano « veri » religiosi; ma per quasi tre secoli i canonisti continuarono a vedere in questo uno specialissimo privilegio.

Quando, all'inizio del XVII secolo, S. Francesco di Sales ebbe l'idea di una comunità di religiose che non vivessero dietro le mura di un chiostro, ma che si dedicassero all'esercizio della carità nel mondo, l'opposizione all'apostolato delle religiose fuori della clausura e senza voti solenni era ancora così viva che le sue

[11] Cfr. il recente studio di E. OLIVARES, *Les voeux des premiers étudiants jésuites,* in *Vie cons.* 41 (1969) 233-238.

Visitandine dovettero accettare la vita di suore di clausura. Ciò che non era riuscito ad ottenere S. Francesco di Sales, l'ottennero S. Vincenzo de' Paoli e Luisa de Marillac con la fondazione delle *Figlie della Carità.* Essi trovarono la soluzione giusta: ignorando le distinzioni dei canonisti e rassegnandosi ad essere private del nome di « religiose », le Figlie della carità si limitarono ad emettere voti privati e così, sotto forma di una Società di pie donne senza voti pubblici, poterono godere della libertà dei figli di Dio e integrare il servizio dei poveri ad un'autentica pratica dei consigli evangelici. L'avvìo era stato dato, e sia in Francia che in Germania parecchie Congregazioni analoghe assicurarono, soprattutto nell'insegnamento e nella cura dei malati, l'esercizio della carità cristiana, a maggior gloria della Chiesa... e dello stato religioso da cui erano ufficialmente rigettate.

Per tutto il XVII secolo, le comunità sia maschili che femminili si moltiplicarono a tal punto che sarebbe temerario cercare di enumerarle. In generale, non si tratta di religiosi o di religiose in senso stretto, ma sono approvati dai vescovi e spesso perfino la Santa Sede ratifica i loro *Statuti,* pur non approvando gli Istituti in quanto tali... Si sarebbe contravvenuta la decisione di Pio V!

Con la Rivoluzione francese, l'Europa corse il rischio di cadere in una nuova notte, e, almeno in Francia, si ebbe la scomparsa quasi totale della vita religiosa organizzata. In questa situazione particolarissima nacque una fondazione originale, che è, nel passato, l'esempio più bello di ciò che oggi sono gli Istituti secolari.[12] Il Padre de Clorivière, per le circostanze che rendevano impossibile in Francia la vita religiosa ordinaria, pensò di fondare comunità i cui membri non portassero alcun segno distintivo, nessun abito, vivessero in seno alle loro famiglie, assolvessero la loro normale funzione nella società, ma che in questo modo, senza essere conosciuti da nessuno, continuassero l'opera dei religiosi e delle religiose espulse.

Dopo la Rivoluzione, i vescovi e i Papi dovettero aprire gli occhi all'evidenza e riconoscere l'utilità e la necessità delle comunità

[12] Cfr. M. PARODI, *Le charisme du Père de Clorivière,* in *Vie cons.* 41 (1969) 95-112.

senza clausura che, con vero zelo, si dedicavano alle opere di misericordia, all'insegnamento e alla evangelizzazione, specialmente in terra di missione. Il movimento di rinascita religiosa, che seguì la Rivoluzione, favorì il loro moltiplicarsi. Mentre il diritto riconosceva come religiosi unicamente gli Ordini a voti solenni e con clausura, i vescovi e la Santa Sede, per tutto il XIX secolo, approvano a dozzine le Congregazioni religiose a voti semplici, continuando però ad affermare che non sono « Congregazioni religiose propriamente dette ». Ricordiamo, a modo di esemplificazione, la Congregazione di Santa Croce, fondata nel 1837 ed approvata definitivamente dalla Sede Apostolica il 18 giugno 1855; i Missionari del Cuore Immacolato di Maria (Claretiani), istituiti il 16 luglio 1849 ed approvati l'11 febbraio 1870; e la Società di S. Francesco di Sales (Salesiani), fondata da S. Giovanni Bosco il 18 dicembre 1859 ed approvata il 1° marzo 1869. Finalmente, la costituzione *Conditae a Christo* di Leone XIII del 1900 e le *Normae* della Congregazione dei vescovi e regolari del 1901 adattarono il diritto alla vita, riconoscendo come religiose le Congregazioni a voti semplici.

D'altra parte, queste *Normae* sistematizzavano al massimo il concetto di vita religiosa; entravano nei particolari dell'organizzazione delle Congregazioni e degli Ordini, e presentavano un modello preciso di Costituzioni. Nelle revisioni delle Costituzioni eseguite allora, parecchi Ordini e Congregazioni perdettero quasi totalmente l'originalità del loro carisma proprio.

Contemporaneamente, il laicato acquistava una coscienza sempre più profonda di sé e della sua vocazione in seno al Popolo di Dio. Il cattolicesimo sociale si sviluppò unitamente all'Azione cattolica. Questo inserimento dello spirito evangelico in tutte le classi della società prepara il riconoscimento ufficiale di una forma di vita evangelica che esisteva da molto tempo e che si andava lentamente organizzando: gli Istituti secolari. Nella Chiesa vi sono sempre stati fedeli desiderosi di vivere integralmente le esigenze più radicali della vita evangelica, ma che, per un concorso di circostanze particolari o per una vocazione personale del Signore, dovevano rimanere nel mondo e continuare ad assolvere la loro funzione nella società. È comprensibile che essi abbiano sempre cercato di riunirsi in pie associazioni o società. A partire dal XIX

secolo, parecchie di esse cercarono di ottenere da Roma un'approvazione che riconoscesse il loro valore morale e religioso e che fosse una garanzia per quelli e per quelle che desideravano aderirvi. Sventuratamente, il loro tenore di vita non quadrava con le nozioni canoniche della vita religiosa né con la nuova nozione che la vita si sforzava d'imporre tra mille difficoltà ai canonisti della curia: quella di « Congregazione a voti semplici ». Un decreto del 1889, della Congregazione dei Vescovi e Regolari, si limita a lodare il fine di simili associazioni e a dichiarare che al massimo si potrà conferire loro il titolo di « pie associazioni ». Solo nel 1947, Pio XII, con la costituzione *Provida Mater Ecclesia,* riconoscerà ufficialmente gli Istituti secolari come stato di perfezione e darà loro uno statuto giuridico.

I teologi hanno molto discusso per sapere se i membri di questi Istituti secolari fossero « religiosi » o « laici ». Fu somma cura degli stessi membri conservare il loro carattere laico e riuscirono di stretta misura a fare inserire nel n. 11 del decreto *Perfectae Caritatis* un inciso in cui si afferma esplicitamente che essi non sono Istituti religiosi benché permettano un'autentica e completa professione dei consigli evangelici nel mondo, professione riconosciuta dalla Chiesa.[13]

#### 4. Insegnamento della storia e compito attuale

Gettando uno sguardo d'insieme sull'evoluzione della vita religiosa, si possono distinguere con facilità due grandi periodi, uno che va dalle origini fino al X secolo e l'altro che va dalla riforma gregoriana fino ai nostri giorni.

Il primo periodo, dopo qualche tempo di rapida e vasta espansione, è caratterizzato dalla riduzione del ventaglio delle forme di vita religiosa. Nei primi secoli, cristiani di tutte le classi sociali si applicano a vivere radicalmente la loro vita cristiana in conformità ai consigli evangelici. Essi continuano a rimanere nella società oppure si ritirano nella solitudine; si riuniscono in fraternità

[13] Cfr. J. BEYER, *Gli Istituti secolari,* in *Il rinnovamento della vita religiosa* a cura di G. M. R. TILLARD e Y. M. G. CONGAR (trad. it.), Vallecchi, Firenze 1968, 325-333.

oppure vivono da eremiti; sono ecclesiastici oppure laici. La vita religiosa non è assente da nessuna forma di vita sociale, anzi, assume essa stessa tutte le forme. A poco a poco, il monachesimo si sviluppa straordinariamente e questo sviluppo suscita uno sforzo legislativo, che gradatamente fa della vita religiosa uno « stato di vita » ufficialmente riconosciuto, e finisce col ricusare questo riconoscimento alle forme non monastiche della vita religiosa. Infine, con la riforma carolingia, il monachesimo stesso, almeno in Occidente, è ridotto ad un comune denominatore.

Questo movimento di « riduzione » non è dovuto al semplice fatto dello sviluppo straordinario del monachesimo. È legato innanzitutto ad un raffreddamento del carisma, il quale non è certamente estraneo ad uno sviluppo numerico troppo vasto e troppo rapido. Neppure la legislazione, in sé, è stata causa di questo raffreddamento e di questa riduzione del ventaglio delle forme di vita religiosa. I grandi movimenti monastici, come quelli di Pacomio e di Basilio, infatti, avevano saputo strutturarsi saggiamente per favorire l'espansione e la sopravvivenza del loro carisma. La sclerosi sopraggiunge quando, per mancanza di vitalità spirituale e per la degradazione dell'istituzione, si deve imporre dall'esterno una legislazione per salvaguardare ciò che S. Benedetto definisce una certa « *honestas morum* » (*RB* c. 73).

A partire dall'XI secolo, affiora un movimento in senso inverso che dura fino ai nostri giorni. Per esigenze interne, e nel quadro della grande riforma gregoriana, il monachesimo riprende a differenziarsi. Poi, al suo fianco, riappaiono nuove forme di vita religiosa, e si assiste quindi ad una specie di graduale « riconquista » del diritto all'esistenza nell'ambito della Chiesa istituzionale per ogni forma di vita consacrata, riconquista che si è protratta fino ad oggi. I canonici regolari hanno per primi unito la pratica dei consigli evangelici al servizio di una Chiesa locale; gli Ordini mendicanti la uniranno poi all'apostolato nella Chiesa universale; infine, innumerevoli forme di vita religiosa non di clausura si inseriranno di fatto nella cerchia della Chiesa e finiranno con l'essere da essa riconosciute di diritto, in capo a parecchi secoli. Finalmente, con gli Istituti secolari, abbiamo il riconoscimento ufficiale di uno stato di perfezione evangelica nel mondo, fuori dei quadri della vita religiosa canonica.

Questo periodo ha avuto inizio con le riforme monastiche dell'XI secolo; esse, a loro volta, sono nate dalla grande riforma gregoriana. Orbene, noi conosciamo la spiccata tendenza di questa riforma verso la centralizzazione e l'istituzionalizzazione. Nell'ambito di uno Stato civile accaparratore, la Chiesa poteva conservare la propria libertà — o riacquistarla — solo istituzionalizzando fortemente se stessa. Anche la vita religiosa dovette adattarsi ai rigidi quadri dello *stato* religioso, rinunciando così, come prima conseguenza, alla sua spontaneità carismatica. Questa nozione di stato religioso e questi quadri si sono mantenuti fino ai nostri giorni; invece, la riconquista del pluralismo delle forme obbligò a creare periodicamente nuove « dimore » in questo edificio, e nuove specie all'interno del genere, per dissezione del concetto. Dopo aver distinto lo stato di vita contemplativa dallo stato di vita attiva (e lo stato di vita mista, per coloro che non entravano in alcuna di queste categorie), si distinsero gli Ordini dalle Congregazioni, e queste furono ancora distinte in base alla diversità dei loro fini « secondari ». Ogniqualvolta una nuova forma di vita religiosa veniva imposta dalla vita, si richiedeva ai canonisti un'autentica ginnastica per trovarle un posto all'interno di queste strutture. E siccome la duttilità non sembra essere la peculiarità propria degli uomini di legge, questa ginnastica è sempre stata laboriosa e lenta.

I teologi furono facilmente portati a considerare questi quadri come costitutivi dello stato religioso. E poiché la tendenza medievale esigeva che ogni dato storico fosse considerato acquisito una volta per sempre, ogni evoluzione della vita religiosa era destinata ad aggiungere forme nuove alle antiche. Infatti, chi avrebbe osato rimettere in causa forme già ufficialmente approvate dalla più alta autorità ecclesiastica? Inoltre, tolto il caso della repressione di abusi evidenti, ogni riforma poteva sfociare in una scissione dell'Ordine in due o parecchie osservanze: antica o nuova osservanza, calzati o scalzi, con o senza barba, ecc.

È nella vita religiosa che la Chiesa ha vissuto in maniera più acuta la tensione — naturale nel suo ambito — tra il carisma e l'istituzione. Il carisma della vita religiosa, come ogni carisma, doveva istituzionalizzarsi per sopravvivere. Poiché la perfetta armonia tra il carisma e l'istituzione è impossibile su questa terra,

si assiste nella storia ad una specie di va e vieni, di avvicendamento tra l'asfissia del carisma ad opera delle istituzioni diventate troppo pesanti, e l'esplosione delle istituzioni sotto la spinta vitale del carisma, per arrivare a nuove istituzioni — il tutto intersecato da periodi di relativo equilibrio.

Il carattere carismatico della vita religiosa traspare molto chiaramente da questa evoluzione. Mai l'autorità gerarchica ha creato una nuova forma di vita religiosa, e sempre la riforma decretata per via di autorità si è limitata ad impedire il peggio. Ogni volta che nella Chiesa la vita religiosa nasce o viene riformata, sempre troviamo alla base di questa nascita o di questo rinnovamento una persona carismatica o più persone carismatiche mosse irresistibilmente dallo Spirito. Le vere riforme, quelle che portano frutti ed aprono nuove vie, sono le riforme spirituali. Il cuore della riforma è la riforma del cuore.

Il compito che si presenta oggi ai religiosi è immenso. Gli Ordini e le Congregazioni che, essendosi affrettati a rivedere il testo delle Costituzioni o dei costumieri, credono di aver compiuto il loro sforzo di rinnovamento, rischiano seriamente di aver fatto un buco nell'acqua. È necessario, innanzi tutto, suscitare un rinnovamento spirituale il quale genererà, a poco a poco, le strutture indispensabili alla vita. Cominciare con la riforma delle strutture, senza preoccuparsi sufficientemente della riforma spirituale, significa mettere l'aratro davanti ai buoi.

Come al tempo di Gregorio VII, noi ci troviamo ad una svolta importante nella storia della civiltà. Sono mutate le basi su cui la società si fondava, e la Chiesa, a partire dal Concilio Vaticano II, ha incominciato ad interrogarsi sulla sua identità, per crearsi nuove basi in questo mondo in evoluzione. Un'identica ricerca della loro identità s'impone agli Ordini religiosi. Non si tratta di continuare a moltiplicare le forme di vita religiosa e le « osservanze » in seno ad uno stesso Ordine. In fin dei conti l'immaginazione umana è limitata, e le nuove fondazioni sarebbero destinate a copiare dalle comunità esistenti. Piuttosto, occorrerebbe fare il punto sulla grande evoluzione da noi descritta, ritornando ad una maggiore unità nell'ambito di un pluralismo coscientemente riscoperto. Si giungerà necessariamente a domandarsi se vi sia posto per parecchi Ordini giuridicamente distinti in seno alla grande fami-

glia monastica; se sia opportuno conservare tanti Istituti di suore addette agli ospedali o insegnanti, Istituti che hanno la stessa forma di vita e Costituzioni praticamente intercambiabili, e che devono assicurare tutti il mantenimento di un'importante curia generalizia, ecc.

Oggi, dai canonisti, non ci attendiamo più un adattamento tardivo della situazione giuridica allo stato di fatto imposto dalla vita, ma l'elaborazione di quadri non troppo rigidi da permettere alla vita di svilupparsi in essi liberamente sotto la direzione dello Spirito. In definitiva, lo *stato* religioso è solo un concetto, anche se significativo. Ciò che esiste, concretamente, sono i religiosi, uomini e donne che sono stati personalmente chiamati dal Cristo e che devono dare a questa vocazione una risposta personale. Lo Spirito non parla alle istituzioni, ma agli uomini. La preoccupazione maggiore non deve essere quella di conservare o di adattare uno stato, ma di promuovere una vita.

Sotto il pontificato di Paolo III, la « Commissione di Riforma », incaricata di preparare il Concilio di Trento, propose la soppressione pura e semplice di tutti gli Ordini esistenti! Misura radicale che non fu adottata dal Concilio — ed a ragione — perché ogni evoluzione reale deve realizzare la sintesi di una continuazione e di una rottura. Però è vero che qualche cosa deve sempre morire, perché la vita risorga. Se il chicco di grano non muore... Il dramma e le sofferenze di molti Ordini religiosi ai nostri giorni, ci permettono d'intravedere i segni di una vita nuova.

## II. PER UN RITORNO ALLE ORIGINI DELLA VITA RELIGIOSA: CONTRIBUTI DEL MONACHESIMO ANTICO

O. Rousseau, o.s.b.

In una raccolta di studi sul rinnovamento della vita religiosa, che voglia tener conto del monachesimo orientale e delle sue tendenze di fondo, bisogna subito fare un'osservazione. Il monachesimo orientale sta alla base di tutte le forme della vita religiosa sia in Occidente che nelle altre parti del mondo almeno attraverso l'influsso esercitato dalla vita di S. Antonio del deserto, il padre dei monaci. A questa vita ci si deve sempre riferire quando si vuol parlare dell'origine della vita religiosa. Difatti S. Antonio è il prototipo di tutti coloro (uomini e donne) che hanno sentito la chiamata evangelica a « seguire il Cristo » in una forma diversa dal ministero degli Apostoli continuato attraverso la gerarchia.

È dunque giusto cominciare dallo studio di *questo* monachesimo.

Spesso però, quando si vuol parlare delle origini della vita religiosa, si accenna anche agli asceti ed alle vergini che, nei primi tempi del cristianesimo, vivevano appoggiandosi a gruppi di « fratelli ». Ma questi gruppi non hanno lasciato tracce durature e sono stati assorbiti dal monachesimo in sviluppo, sicché il punto di partenza resta sempre il monachesimo stesso. Già Pio XII lo aveva ricordato nel 1958 alla conclusione di un Congresso: « Il monachesimo orientale, anche se ha conservato delle preziose caratteristiche tutte sue, è all'origine delle altre forme di monachesimo cristiano e la sua influenza si sente più o meno in tutti i grandi Ordini religiosi ».[1] E le stesse idee sono state riprese dal Vaticano II che parla dell'Oriente in questi termini: « Ivi, infatti, fin dai gloriosi tempi dei Santi Padri fiorì quella spiritualità monastica, che si estese poi all'Occidente, e dalla quale, come da sua fonte, trasse origine la regola monastica dei latini e in seguito ricevette di tanto in tanto nuovo vigore ».[2]

[1] Citato nel volume *Il monachesimo orientale* (Orientalia Christiana Analecta, 153), Roma 1958, 13-14.

[2] Decreto *Unitatis Redintegratio,* n. 15.

Bisogna notare però che la vita ritirata di tipo orientale è stata solo uno dei poli di attrazione per la pratica della vita evangelica « perfetta ». Ben presto l'esempio della prima comunità di Gerusalemme (che viene descritta negli *Atti* degli Apostoli) si è venuta ad aggiungere come secondo polo che agiva contemporaneamente al primo. Nella storia e nello sviluppo del monachesimo, si può così costatare un alternarsi dialettico delle due tendenze col prevalere ora dell'uno ora dell'altro modello di vita secondo le diverse necessità della Chiesa e delle anime, oppure secondo che ci fosse bisogno di rinnovare la vita dei monaci o di adattarla ai tempi.

Anche nella fondazione degli Ordini religiosi (o nella riforma di quelli esistenti) talvolta si attribuiva grande importanza alla vita di solitudine con Dio (monachesimo orientale) e tal altra alla pratica della carità comunitaria (tendenza apostolica) o verso i bisognosi del momento. In ogni caso sia all'una che all'altra tendenza veniva dato tutto il suo valore. Da questo alternarsi di tendenze è nata la distinzione (utile anche se discutibile) tra vita attiva e vita contemplativa all'interno dell'unica vita religiosa. Oggi poi i problemi suscitati dai « rapporti tra Chiesa-mondo » stanno introducendo delle complicazioni nuove in questa duplice tendenza di fondo della vita religiosa.

### 1. Dai deserti dell'Egitto a S. Benedetto

In questo studio, come punto di riferimento, mi servirò della regola di S. Benedetto e della vita benedettina, perché il soggetto mi è più familiare. Del resto esse, nella loro storia, hanno rivelato e rivelano ancora oggi, accanto ad una tendenza contemplativa che è tradizionale, un'altra tendenza verso l'attività e tutte e due le tendenze, in qualche modo almeno, sono non dirò rifiutate ma almeno discusse dai nostri contemporanei.

La regola benedettina è fatta per dei monaci che desiderano inserirsi nella tradizione primitiva del monachesimo, le cui idee fondamentali sono: la solitudine, la preghiera e la pratica della mortificazione. Ma le circostanze storiche hanno condotto spesso (e conducono ancora oggi) i discepoli di S. Benedetto in direzioni

diverse, in quanto l'azione — anche se non è accettata per principio come prevalente — è riconosciuta legittima per il bene della Chiesa. È certo però che attraverso Cassiano, le *Vitae Patrum,* gli Apoftegmi ed altri documenti classici, la regola benedettina si situa nella tradizione del vecchio monachesimo che deriva da S. Antonio e da quelli che lo hanno seguito. Perciò quando essa si vuol rifare alle sue vere origini è là che deve tornare per « rifornirsi ».

Si deve notare subito però che la regola si collega con la tradizione del deserto, ma vi apporta alcune precisazioni. Ne faremo rilevare una che è d'importanza capitale, anche se non le si è sempre prestata tutta quell'attenzione che le si deve invece dare oggi nel momento in cui si operano molti cambiamenti che toccano non soltanto i monaci, ma tutta la vita religiosa. La regola benedettina fa parte di tutta quella corrente di regole monastiche che in Occidente hanno reagito con dinamismo straordinario contro la dissoluzione e la decadenza delle generazioni monastiche anteriori.[3] Questi mali gli Orientali li avevano sperimentati già molto prima del Concilio di Calcedonia ed i Romani stessi — al tempo di S. Gerolamo — li avevano stigmatizzati col loro disprezzo e sarcasmo.[4]

Contro i cattivi monaci S. Gerolamo usa il vocabolario di Cassiano, quello stesso che S. Benedetto adopererà nel primo capitolo della sua regola: prova evidente che ai suoi tempi bisognava ancora reagire contro la cattiva fama dell'istituzione monastica e che non la si poteva presentare degnamente senza purificarla dai suoi abusi o circondarla di precauzioni.

La prima di queste precauzioni sarà una *regola,* « *la* Regola » e la seconda un *Abate,* « *l'*Abate », un po' diverso dall'abate del deserto e con un potere centralizzato ben preciso. Bisognava inoltre anatematizzare i monaci decaduti, quelli cioè che venivano chiamati « sarabaiti », perché vivevano a modo loro secondo i capricci del momento *(pro lege eis est desideriorum voluptas),*

[3] Queste regole si possono trovare nel *Codex Regularum* di S. Benedetto d'Aniane, Holstein, in *PL* 103,730ss.

[4] S. GEROLAMO, *Epist. ad Paulam,* in *PL* 22,472.

perché erano « girovaghi » da un posto all'altro *(semper vagi et numquam stabiles)*, falsi eremiti non formati all'ascesi dalla scuola del monastero *(probatione diuturna)*: insomma monaci falsi che negavano nella vita il significato della « tonsura » che avevano ricevuto.

Non si può ammettere che S. Benedetto abbia introdotto nella sua regola questo primo capitolo veramente duro [5] contro le falsificazioni della vita monastica semplicemente perché così si soleva fare d'abitudine, cioè senza che se ne sentisse la necessità e l'urgenza. Egli viveva, è vero, molto tempo dopo S. Gerolamo, ma — come racconta S. Gregorio — aveva conosciuto per esperienza una scellerata specie di monaci che avevano tentato di avvelenarlo e che egli aveva abbandonato. Bisogna dunque pensare che è per una reazione voluta che la regola oppone nuovamente ai travisamenti molteplici del monachesimo il solo vero modo di essere monaci in quel momento: il cenobitismo.

Il cenobitismo previsto dalla regola non soltanto reagisce contro le forme decadenti della vita monastica, ma crea tra i monaci un'emulazione nella carità e nello zelo per mantenere una organizzata e servizievole vita comune. Questa carità si oppone alle tendenze egoistiche della natura, accresce la gioia tra i fratelli e realizza l'ideale evangelico.

Perché il cenobitismo sia possibile, secondo S. Benedetto occorrono una regola ed un Abate: *sub regula vel Abbate.*

### 2. La regola e l'Abate

I primi monaci non avevano voluto che ci fosse una regola, perché temevano che nella pratica dello spirito evangelico si introducesse il legalismo, i cui abusi erano stati condannati dal Cristo stesso e che parevano contrari all'« eroismo cristiano ». I primi legislatori, soprattutto in Occidente, introdussero la regola non tanto per spirito legalistico, quanto perché consideravano che il ritorno alla vita cenobitica era il solo mezzo in quel momento

[5] La descrizione che ne fa la *Regula Magistri* (*S. Ch.*, T. 105,329-345) è molto più ampia e fosca (la discussione sull'anteriorità o meno della *Regula Magistri* rispetto a quella di S. Benedetto è ancora aperta).

per attuare una riforma che esigeva la stabilizzazione della vita monastica. L'Abate diventava la garanzia della vita religiosa, colui che doveva farla osservare e perciò il legislatore parla di lui al primo posto. Ma sia la regola che l'Abate dovranno vigilare soprattutto sulla restaurazione e sul mantenimento degli elementi essenziali del vecchio monachesimo: vita di ritiro e di silenzio (se non assoluto, almeno rigoroso), stabilità, residenza nel monastero, esclusione delle abitudini secolaresche, digiuno, ricerca continua della perfezione, cosa che suppone una preghiera continua ed il raccoglimento, la pratica diligente delle virtù specialmente della carità fraterna e la lotta contro i vizi. Insomma vigilanza e difesa su tutto ciò che costituisce l'essenziale della vita di un monaco e che costituisce ancora oggi l'eredità del monachesimo orientale.[6] Per innalzarsi il più in alto possibile verso Dio — *conversatio* — l'ascesi viene presentata nella sua forma classica come una scala, la scala dell'umiltà, di cui bisogna salire i gradini senza fermarsi mai ed alla cui sommità si trova il Signore.

La regola benedettina rende tutto questo possibile attraverso pratiche semplici e discrete, che non sono riservate ai giganti dell'ascetismo, ma che sono alla portata di chiunque abbia buona volontà. In questo senso essa rappresenta un ritorno alla tradizione del primo monachesimo (chiamato monachesimo orientale) per riprendere vitalità, bevendo alle sue sorgenti.

Si noti però che sia l'Abate che la regola, per poter mantenere in piedi tutta l'opera riformatrice, hanno un carattere diverso da quello che queste due istituzioni avevano avuto in Oriente. Dopo gli studi (basati su nuovi documenti) che hanno permesso di situarla nel suo contesto eminentemente spirituale, si sa che la regola di S. Pacomio non era affatto così legalistica come per molto tempo si è sostenuto,[7] di modo che oggi essa potrebbe benissimo

[6] « L'ideale della *Vita Antonii* nella Chiesa greca è rimasto immutato nei secoli come *l'ideale del vero monaco* ». K. HEUSSI, *Gesammelte Aufsätze*, II. *Ueber das griechische Mönchtum*, 272.

[7] Cfr. A. VEILLEUX, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au IV^e siècle*, in *Studia Anselmiana* 5 (1968); specialmente i capitoli sulla *koinonia* pacomiana; dello stesso cfr. *La théologie de l'abbatiat cénobitique et ses implications liturgiques*, in *Vie spirit. Supplém.* 86 (1968) 351-393.

fornire le basi per un ritorno alle fonti di un cenobitismo autentico ed equilibrato come reazione a forme decadenti della vita religiosa.

La regola detta di S. Basilio è soprattutto un centone di massime evangeliche scelte però con arte psicologica che rivela una perspicacia sottile e perfino geniale. Insomma tra gli Orientali non è mai esistita una regola in senso proprio, paragonabile alle regole scritte in Occidente. Tuttavia in Occidente, proprio perché si resta nella vera tradizione monastica, regola e Abate sono soltanto dei mezzi per mantenere una disciplina capace di impedire la decadenza del monachesimo e di favorirne invece lo sviluppo.

La fisionomia dell'Abate « padre spirituale » — che è propria della tradizione orientale e che si è conservata nella sua forma classica nello *staretz* russo — non scompare dalla regola di S. Benedetto, ma è modificata o almeno temperata dalla preoccupazione di avere un Abate buon organizzatore di tutti gli elementi che occorrono alla vita del *coenobium* e abile equilibratore delle sue varie componenti. Non bisogna dimenticare però che lo scopo finale resta sempre la santificazione dei monaci sulla linea dell'insegnamento dei grandi « asceti ».

S. Benedetto ricorre al principio d'autorità, seguendo una tradizione giuridica ben nota a Roma, ma lo fa con una delicatezza tutta evangelica che ha qualcosa di carismatico e di cui si vedono le tracce in tutte le pagine della regola. Si noti però che se questi vari elementi (Abate, regola e ricerca della perfezione) non sono ben armonizzati e gerarchizzati tra loro, l'esercizio dell'autorità (regola ed Abate) per abuso di potere, per stilizzazione romantica o per cieco legalismo alla lunga può diventare nocivo forse quanto il sarabaitismo ed il girovagare. Potranno impedire questa degenerazione la continua attenzione allo spirito del Vangelo e la ricerca della vita perfetta, ispirandosi alle tradizioni degli antichi, che devono restare sempre vive, grazie ad un contatto ininterrotto con le fonti.[8]

[8] Si è accusata talvolta la regola benedettina di essere troppo esigente sulle doti richieste all'Abate e che molto raramente si possono incontrare in un uomo solo. Si tratta di una critica che non è priva di fondamento e l'esperienza lo dimostra soprattutto in questo periodo postconciliare, in

Colui che vorrà rifarsi alla regola benedettina nei momenti difficili per la vita del monachesimo o in periodi di crisi, proprio perché la considera una « fonte », dovrà — seguendola — rimontare più in su di essa, alle origini, alla sapienza dei Padri del deserto che la regola stessa cita subito dopo la Scrittura, perché gli scritti di questi Padri ci faranno giungere *« recto cursu ad Creatorem nostrum »*. Si tratta soprattutto delle *Collationes Patrum* e degli *Instituta* di Cassiano e delle *Vitae eorum sed et Regula sancti Basilii Patris nostri* di cui si dice: *« Quid aliud sunt nisi bene viventium et oboedientium monachorum instrumenta virtutum? »* (c. 73). Nei loro riguardi la regola si considera soltanto un modesto *initium conversationis*.

Ma occorre che questo ritorno alle fonti non si trasformi in una imitazione servile, come alcuni integristi sono tentati di fare anche oggi. Le dottrine degli antichi, spesso concretizzate in esempi eroici difficilmente imitabili, devono essere « interpretate » e tradotte in pratica per mezzo di un lungo lavoro spirituale, talvolta addirittura *in sudore vultus*. Per capirle ci vuole uno studio laborioso ed una direzione prudente, proprio come per tutte le altre ricerche sui testi antichi.

### 3. Ordini più recenti

Merita poi attenzione il fatto che la maggior parte degli Ordini antichi, anche quelli più attivi, ed i loro fondatori hanno bevuto alle stesse sorgenti, che consideravano le migliori fonti per imparare la virtù, dopo il Vangelo. S. Agostino, per esempio — a cui tante famiglie religiose professano di ispirarsi —, fu conquistato alla vita religiosa dalla lettura di una pagina in cui S. Atanasio descriveva la vocazione di S. Antonio: « Attraverso la storia di S. Antonio, Agostino ha avuto la rivelazione dell'asceti-

cui tutto è in trasformazione. Finché esistevano le Costituzioni, il Diritto Canonico, le visite canoniche e gli altri mezzi esterni di vigilanza e quando l'autorità e la sottomissione non erano in crisi nella Chiesa, era relativamente facile governare una comunità. Oggi in cui tutti questi mezzi hanno perduto molto della loro efficacia, è estremamente difficile farlo e ben pochi riescono a ricoprire a lungo questo ufficio.

smo, considerato come la forma ideale della vita cristiana », scrive P. Monceaux, che è certo uno dei migliori specialisti del monachesimo africano.[9]

Si potrebbe credere che per gli Ordini mendicanti le cose si siano svolte in modo diverso; ma non è vero. S. Francesco è partito da un testo del Vangelo, proprio come aveva fatto S. Antonio. Non era più il « Va', prendi quello che hai e poi vieni e seguimi », era invece il « Non portate con voi né oro, né argento, né denaro »; però Francesco, come Antonio, per qualche tempo almeno si ritirò nella solitudine prima di dar inizio alla sua opera, ed i suoi discepoli nei loro scritti si ispirano largamente alle *Vitae Patrum*. S. Bonaventura per esempio le cita molte volte nelle sue opere.[10] Un francescano che ha studiato attentamente questo problema ha scritto: « I primi testi francescani sullo Spirito Santo, quando sono studiati da vicino e confrontati tra loro, rivelano una tal conoscenza dei gradi dell'orazione e della pratica della preghiera che pongono il francescanesimo nella grande tradizione spirituale, molto vicino ai Padri orientali. Può meravigliare, ma è la verità ». Ed ancora: « S. Francesco vuole che i suoi discepoli trasportino le loro abitudini claustrali e soprattutto lo spirito eremitico nella predicazione apostolica ».[11]

Qualche secolo dopo, nei discepoli di S. Ignazio, anch'essi orientati verso l'azione, si ritrova un desiderio vivissimo di riferirsi ai Padri del deserto come ai grandi maestri, alle *Auctoritates* per eccellenza. Si pensi soprattutto al Rodriguez che attingeva i suoi esempi alle *Vite* del P. Surio, certosino amico di S. Pietro Canisio, nella cui opera i Padri del deserto occupano il primo posto. Del resto proprio in quel tempo il gesuita Rosweyde stava preparando le *Vitae Patrum*. Insomma l'esempio dei Padri antichi ritornava di moda. Il trattato *Della Perfezione cristiana* del Rodriguez è tutto pieno di esempi ricavati dall'antica letteratura mo-

[9] P. Monceaux, *Saint Augustin et saint Antoine*, in *Miscellanea augustiniana* (1931) 88.

[10] Per esempio nell'*Epistola de imitatione Christi* (op. 22), Quaracchi, T. VIII, 500ss.

[11] Da una conferenza ciclostilata del P. Pol De Leon Rolland, o.f.m., specialista di questo problema.

nastica quali la *Storia Lausìaca* di Palladio, le *Conferenze* di Cassiano, *Il Prato spirituale* di Giovanni Mosco. Tutti i personaggi che l'agiografia ha « eroicizzato » in quelle opere, sono citati nel Rodriguez ad ogni pagina, accanto a S. Basilio, a S. Giovanni Climaco, ad Evagrio ed alle *Vitae Patrum* ed hanno formato generazioni intere di gesuiti e di santi sacerdoti, di cui oggi si dimenticano troppo gli esempi.

Il Concilio [12] ha chiesto che il rinnovamento degli Istituti religiosi si faccia attraverso un adattamento alle nuove condizioni di vita, ma esige prima che ciò avvenga secondo le tradizioni proprie di ogni Istituto e quasi tutti hanno nel loro patrimonio tradizionale le *Vite* dei Padri antichi. Ritornerà certo il momento in cui queste grandi ricchezze saranno nuovamente esumate o tirate fuori da sotto il moggio. Tutto non può avvenire di colpo ed il Concilio ha posto nelle casseforti della Chiesa delle ricchezze che saranno tirate fuori un po' per volta. Ora ci si è soltanto buttati su quello che sembrava più nuovo.

Del resto se ci si allontana dalle sorgenti primitive, le leggi della storia ci dimostrano che prima o poi vi ci si ritorna. È già accaduto con S. Benedetto nel VI secolo; con S. Benedetto d'Aniane nell'VIII ed ai tempi dei primi cistercensi a cui veniva raccomandato di imitare gli esempi di S. Antonio, di S. Macario e di Pacomio.[13] Lo stesso avvenne tra i monaci di St. Thierry di Reims quando Guglielmo si augurava con una punta di malizia che tra il freddo della Gallia e le tenebre dell'Occidente fossero introdotti lo *Orientale lumen* e l'antico fervore con cui la vita religiosa era stata vissuta in Egitto.[14] Ed avvenne ancora lo stesso, come abbiamo accennato, anche in secoli a noi più vicini. Negli asceti dell'antichità il desiderio della perfezione è esistito ad uno stato talmente puro che non desta meraviglia il fatto che in tutti i tempi si sia guardato a loro come ai modelli a cui bisogna riferirsi, come ai « classici ».

[12] *PC* n. 2.

[13] J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu,* Paris 1957, 88.

[14] Cfr. J. M. DECHANET, *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de St. Thiérry,* Bruges 1940, 60ss.

## 4. Conclusione

Come conclusione, cercheremo di sintetizzare i princìpi essenziali della ricerca della perfezione che si possono ricavare (enunciati chiaramente o presupposti) dalla tradizione monastica antica.

Il primo di tutti questi elementi (di cui in queste pagine non si è avuto occasione di parlare, ma che negli autori citati è illustrato con moltissimi esempi) è *la castità*. Il cristiano che vuole consacrarsi al Signore, rinuncia alle gioie della famiglia per essere completamente di Dio. La teologia monastica fondata sull'evangelico *neque nubent neque nubentur sicut angeli in coelo* ha dato un sapore escatologico alla dottrina sulla verginità e sul celibato che ha lasciato larghe tracce in tutta la tradizione.

Dai Padri del deserto in poi (anche se in alcune religioni pagane è esistito qualcosa di equivalente) questa scelta è stata considerata l'elemento base di ogni aspirazione alla vita religiosa. Talvolta [15] — ed anche oggi — è stata messa in discussione, ma questo resta il modo unico di seguire il Cristo dovunque egli andrà (*Apoc* 14,4), ed anche dovunque egli è andato, perché anch'egli fu vergine. La tradizione orientale non esita a mettere davanti agli occhi dei fedeli sposati un certo ideale di vita monastica, invitando a trasformare la vita di qualunque cristiano innamorato della perfezione in una specie di « monachesimo interiore ».[16] Non volerlo riconoscere o non volerne tener conto significa bendarsi gli occhi ed illudersi.

Secondo elemento è il *« ritirarsi dal mondo »*, cosa anch'essa contestata oggi. Il Medioevo occidentale ha conosciuto una vasta letteratura piena di disprezzo per il mondo, per « il secolo ». Anche tra i monaci orientali si trovano delle espressioni dure nei suoi riguardi, ma io non credo che derivino da quel pessimismo radicale che si diffuse in Occidente a causa di un'interpretazione unilaterale del pensiero di S. Agostino. In Oriente si tratta soprat-

[15] Cfr. le risposte di S. Gerolamo agli attacchi di Elvidio, in *PL* 23,185ss.

[16] Cfr. P. Evdokimov, *Le monachisme intériorisé*, in *Le Millénaire du Mont Athos*, T. I, Chevetogne 1963, 331ss.

tutto di uscire da « questo » mondo per entrare in un « altro », nel mondo dei « misteri ». È questo il « fuori del mondo » proprio dello stato monastico. Grazie alla sua consacrazione, il monaco appartiene già alla Chiesa « celeste » e tutto il suo spirito è già come impregnato della visione di Dio. Per capirlo meglio si pensi all'iconografia bizantina tarda. È molto importante tener conto di queste idee che sono strettamente collegate con la « separazione dal mondo » che Pio XII, parlando ai religiosi, ha dichiarato « comune a tutti ».[17] Il non farlo porta ad avere una visione astratta, ristretta e pessimistica della vita religiosa. Lo Pseudo-Dionigi (assieme a molti altri autori antichi) chiamava la vita religiosa un mistero *(mysterion)* e proprio questo carattere sacro proteggeva l'istituzione monastica da un giuridismo ristretto. Insomma il monaco non è affatto fuori del mondo della « Chiesa in terra », cioè non è fuori del *cosmos* trasfigurato dalla venuta del Cristo.

Una terza caratteristica aveva un grande posto nella vita dell'asceta: *la purificazione del cuore.* Per ottenere questo egli si sottometteva al controllo del padre spirituale (l'*Abba*) che, nella tradizione orientale, ha sempre avuto un compito importante anche nella vita dei laici. « Dal cuore, difatti, escono pensieri cattivi, omicidi, adulteri, fornicazioni, furti, false testimonianze, bestemmie. Queste son le cose che contaminano l'uomo » (*Mt* 15, 19). Questo testo ha impressionato molto gli antichi che si sono impegnati ad evitare ogni « contaminazione », eliminando tutto ciò che può appannare l'anima dell'uomo. Le conferenze di Cassiano, che si rifanno alla tradizione del deserto, sono piene di consigli a proposito di questa purificazione e tutta la loro sostanza è condensata nel primo grado d'umiltà descritto da S. Benedetto. È questa una pagina essenzialmente orientale. Del resto si può dire che la purificazione del cuore, fino a renderlo translucido e disposto a ricevere le effusioni dell'amore di Dio, costituisce l'essenza della vita del monaco secondo la vera tradizione monastica. La liturgia stessa sarà o l'espressione di lode di un cuore che lavora a purificarsi per unirsi ai cori angelici o la preghiera di Gesù

[17] « Chiunque tende verso la perfezione evangelica deve necessariamente ritirarsi e separarsi dal mondo » (Pio XII, *Allocuzione ai Superiori Maggiori,* 11 febbraio 1958: *AAS* 50 (1958) 156.

nel purificato che non smetterà tuttavia mai di intercalarvi la supplica del pubblicano. È quanto S. Benedetto vuole che faccia colui che è giunto al dodicesimo grado di umiltà e perciò è ormai totalmente docile tra le mani di Dio e può diventare strumento privilegiato della sua grazia.

Non si può negare che questa concezione del cristianesimo sia molto diversa da quella occidentale che, dal Concilio di Trento in poi (e soprattutto negli ultimi decenni), ha sempre più sottolineato l'appartenenza della Chiesa al mondo « presente ». Ma è una concezione complementare alla nostra e deve servire per richiamare e mantenere vivi i valori essenziali di qualunque vita interiore che il Concilio, in tutti i suoi documenti, ha posto come base per ogni rinascita cristiana. Questi valori, presenti nei testi del Vaticano II, non sono ancora stati tirati fuori da sotto il moggio,[18] ma verrà il tempo — possiamo esserne sicuri — in cui saranno rimessi sul candelabro.

[18] Eccetto il decreto sulle Chiese Orientali e le dichiarazioni sulla libertà religiosa e le religioni non-cristiane, tutti i documenti conciliari insistono in molti punti (direttamente o con allusioni) sulla necessità per tutti i fedeli di tendere alla perfezione cristiana. Si può dire che è veramente uno dei *leitmotivs* del Concilio.

CAPITOLO II

# MONACHESIMO ORIENTALE E COMUNITÀ RELIGIOSE NELLE CHIESE DELLA RIFORMA

R. F. Esposito, s.s.p.

La vitalità che, sia pur con alterne vicende, ha dimostrato e continua a dimostrare il monachesimo orientale, e la riscoperta del valore della vita religiosa nel mondo dei fratelli separati protestanti costituisce un fatto consolante, che testimonia come la presenza operante dello Spirito Santo non conosce frontiere.

Un accostamento rispettoso al monachesimo orientale e alle comunità religiose sorte in seno alle Chiese della Riforma servirà a rivelarci non poche ricchezze spirituali.

## I. MONACHESIMO ORIENTALE

### 1. IL DIVENIRE STORICO

Prescindendo da quanto fin qui è stato detto circa l'origine del monachesimo in generale, a proposito dell'Oriente monastico possiamo richiamare brevemente almeno tre ordini di considerazioni:

*a)* Il cristianesimo è debitore all'Oriente dell'istituzione monastica. Questa risale senza dubbio alla « vita apostolica » tramandataci dagli *Atti,* ma come fatto ecclesiale organizzato, il monachesimo fu inventato dai cristiani orientali, soprattutto in Egitto, in Siria, Asia Minore, Mesopotamia, donde irradiò poi il suo contagio nel bacino mediterraneo e negli entroterra.

*b)* Verso il tramonto del primo millennio il monachesimo di ispirazione antoniana o, più genericamente, egiziana va all'estinzione, ed una decadenza s'annuncia su più vasta scala. Il monachesimo sopravvissuto è quasi esclusivamente quello d'ispirazione basiliana, che fiorisce ancora lungamente nell'impero bizantino;

ma un vero pluralismo monastico non esiste più, salvo le particolari colorazioni di tendenze che restano però sempre nell'ambito unico. La mancanza di apporti differenziati rende difficili i rinnovamenti e facilita le decadenze.

*c)* L'avvìo delle comunità orientali cattoliche, a partire dal XVII secolo, rende nuovamente possibile il pluralismo monastico. Ma il fenomeno è accompagnato dai disagi e dalle polemiche relative alla difficile integrazione fra la Chiesa Latina e le Chiese orientali; perciò la sua produttività appare mortificata, fino allo spuntare delle prime avvisaglie unionistiche ed ecumeniche in senso dialogico e paritetico (fine XIX secolo e decenni seguenti, progressivamente). Solo recentemente la situazione comincia a rivelarsi gradualmente normalizzata.

#### a. Due scuole fondamentali

1) *Il monachesimo pratico*

Ha il suo epicentro in Egitto. Ha fatto scuola a tutta la cristianità del primo millennio, con la tradizione dei Padri del deserto, della mistica della Tebaide, le leggendarie mortificazioni ed abnegazioni; anche in seguito l'ammirazione per questo monachesimo è stata costante. I suoi più venerabili documenti sono gli *Apophtegmata Patrum,* la *Vita di S. Antonio* scritta da S. Atanasio il Grande, e la *Storia Lausìaca* di Palladio. Nell'opera atanasiana troviamo molte delle linee basilari di questo monachesimo, che non è così rinunciatario e negatore come appare a prima vista, ma abbandona la città per vivificare e rinverdire il deserto: in considerazione che dopo l'editto di Milano-Nicomedia, il cristianesimo pullulava di opportunisti, i monaci, desiderosi di rivivere la « vita apostolica », si ritirano nel deserto. Vogliono dimostrare che il demonio non è affatto temibile.

Nella vita or ora citata, S. Antonio non cessa dal dimostrare ai suoi monaci che il demonio muore dalla paura, dinanzi alle penitenze e alla buona volontà dei monaci; per questo si traveste in mille fogge. I monaci lavorano, salmodiano, e in caso di necessità tornano nelle metropoli per incoraggiare e istruire i cristiani. Sul principio il monachesimo egiziano è *anacoretico:* ogni monaco

vive solitario. Poi si fa strada la vita *cenobitica,* con una certa struttura visibile: liturgia, gerarchia, vita comune. Dal ceppo egiziano, nelle due correnti, rispettivamente risalenti a S. Antonio e a S. Pacomio, sono sorti tutti gli altri monachesimi. Cassiano, dopo un lungo *stage* egiziano, fece conoscere in Occidente tale monachesimo; S. Basilio vi seguì il medesimo *curriculum* e poi trapiantò il monachesimo in Cappadocia.

2) *Il monachesimo contemplativo*

Nacque appunto in Cappadocia. Accentua l'importanza della contemplazione detta in greco *theoría;* fin dall'inizio è nettamente orientato verso il cenobitismo. I grandi nomi di questa scuola sono i tre Padri Cappàdoci (S. Basilio, S. Gregorio di Nissa e S. Gregorio di Nazianzo), nonché Evagrio Pòntico. La base dell'ascesi basiliana è costituita dall'attenzione a se stessi e dalla lotta contro le passioni, dalla pratica soprattutto dell'umiltà e delle mortificazioni. Iddio è fonte di pace e di luce: da lui s'irradia il mistero che deve gradualmente pervadere l'anima del monaco. L'itinerario del monaco a Dio è descritto dal Nisseno nella *Vita di Mosè* ed è modellato sull'esodo degli Ebrei dalla schiavitù d'Egitto, fino a raggiungere la sommità del Sinai, cioè del colloquio spirituale con il Signore. Nell'ascesa verso Dio si succedono tre fasi: ascesi purificatrice o distacco dal peccato; disprezzo delle cose terrene con la conseguente abitudine a vivere con Dio; e infine contemplazione in cui l'anima scopre la sua vera natura e raggiunge in un certo grado le realtà celesti. Nel corso dei secoli più volte codesto « itinerario » è stato riattualizzato: ci basti ricordare quello operato dall'*esicasmo* e poi quello della *Filocalía;* i frutti di tale rinnovamento si sono sempre rivelati magnifici. Raramente però è stato rinnovato l'aspetto sociologico e caritativo che per esempio S. Basilio aveva prodotto di slancio, fondando il prototipo delle città della carità, attorno alla sua residenza.

3) *Le principali scuole derivate*

Il messaggio basiliano si diffuse in primo luogo in Siria, dove già esisteva un monachesimo di tipo molto austero, che diede origine a numerosi monumenti letterari, fra cui si ricordano le

opere di Macario e di Isacco il Siro. S. Alessandro e i suoi compagni, che s'erano formati in Cappadocia, vi trapiantarono il monachesimo basiliano, reso forse più austero, ma molto impegnato nella predicazione e nella catechesi: è la direttiva più innovatrice e dialettica in ordine all'aggiornamento, che si possa scoprire nell'antico monachesimo basiliano anche *a Costantinopoli* e *in Bitinia.* Vi produsse frutti veramente eccellenti. Dal monachesimo del monte Olimpo in Bitinia, sbocciarono i Ss. fratelli Cirillo e Metodio, che avrebbero poi evangelizzato i popoli slavi. Da quello costantinopolitano sbocciò S. Teodoro Studita († 826) e la sua scuola, che operò la più grande riforma del monachesimo orientale, introducendovi anche taluni elementi benedettini. Dalla scuola studita fu influenzato anche il monachesimo russo, soprattutto nella scuola più giuridica e sociologica, capitanata da S. Giuseppe di Volokolamsk.

*In Palestina* fu famoso il monastero di S. Saba, che mediante S. Giovanni Damasceno fu a capo del movimento innografico bizantino che si diffuse in tutto l'impero: fu anche a capo della resistenza ortodossa all'epoca della crisi iconoclasta. Ancora una volta, dobbiamo quindi notare che nel monachesimo orientale non mancano davvero gli illustri precedenti, in ordine alla realizzazione della petizione evangelica: « Venga il tuo Regno! » — e venga visibilmente, nella politica e nelle lettere, nelle scuole e all'ippodromo.

*Al Monte Sinai* Giustiniano avviò fin dal 527 la fondazione di una specie di repubblica monastica, che irradiò il culto liturgico e scritturistico in tutto l'Oriente e che diede all'ascetica il capolavoro di S. Giovanni Climaco, *La scala del cielo.* Ancor oggi è mèta di numerosi pellegrinaggi.

Accennare a una repubblica monastica senza ricordare il *Monte Athos,* sarebbe un assurdo. Le sue origini vengono in genere fatte risalire al 963, allorché S. Atanasio, detto appunto l'Athonita, abbandonò il mondo e, con l'aiuto del suo amico, l'imperatore Focas, si ritirò nella lingua più settentrionale della penisola Calcidica. Da quell'anno nessun essere di sesso femminile vi ha mai più messo piede: solo i *caloyères* cioè i monaci, la cui vita

è bella e casta, vi possono abitare. In certe epoche la repubblica monastica ha raggiunto le sei-settemila unità; oggi ancora vi sono circa 1.200 monaci, dei 6.345 che contava nel 1913.

Tutte le varietà, le più belle e anche le più strambe, del monachesimo orientale vi hanno trovato cittadinanza lungo i secoli: tutte le correnti giuridiche e ascetiche vi hanno allignato. I movimenti politici ed ecumenici hanno sempre dovuto fare anch'essi i conti con questa decisiva lingua di terra lanciata nell'azzurro dell'Egeo, e se affermassimo che l'unione definitiva si farà quando questa repubblica lo giudicherà opportuno, non saremmo lontani dal vero. Alcuni maestri di spirito del Monte Athos continuano ad esercitare largo influsso nel mondo ortodosso.

*In Etiopia* il monachesimo fu sempre in onore: in genere i conventi sorgono sui cocuzzoli delle montagne e delle colline, e di fatto si chiamano *dabr,* parola che significa tanto « monte » che « convento ». Esso discende dalla tradizione egiziana, e vi ha prevalso di gran lunga la vita cenobitica. Solo che le limitazioni e le difficoltà culturali sono sempre state fortissime.

*In Russia* il monachesimo penetrò con S. Teodoro di Kiev, deceduto nel 1047: vi produsse grandi frutti di santità, tra cui bisogna ricordare in primo luogo S. Sergio di Radònesch (XIV secolo), la figura più popolare della santità russa, per molti versi paragonabile con il Poverello d'Assisi. Egli seguì i grandi canoni della spiritualità basiliana ed esicasta: fuga dal mondo, contemplazione silenziosa, anacoretismo che poi per forza di cose è costretto a diventare cenobitismo. Ma diede un larghissimo posto alla carità verso i cristiani che sono rimasti nel mondo e che hanno bisogno di pane e di consolazione. Vanno anche ricordati S. Stefano di Perm, S. Teodoro di Pecersk, S. Ticone di Zadonsk e S. Serafino di Sarov. Alcuni di questi santi, quelli vissuti anteriormente al XV secolo, sono festeggiati anche nella Liturgia cattolica. Come abbiamo già accennato, nel monachesimo russo esistono due correnti: abbiamo ricordato quella che fa capo a Giuseppe di Volokolamsk: è molto simile al monachesimo occidentale; il caso di questo austero e un po' violento monaco offre, meglio degli altri, la misura di quello che avrebbe potuto produrre una dialettica interna, un senso dell'aggiornamento che fosse stato

accettato in seno al monachesimo orientale. L'altra corrente, più fedele alla tradizione bizantina, fa capo a S. Nilo Sorskij: accentua la contemplazione, lo svuotamento della propria personalità, da sostituire con l'incessante invocazione del Nome di Gesù, il quale a un dato punto riempie talmente l'anima da portarla alla luce tabòrica.

In seno al monachesimo russo bisogna infine ricordare lo *stàrcestvo,* cioè l'impresa di virtù realizzata dagli Stàrtzy (al singolare: *Staretz,* che significa *vecchio*). Si tratta di monaci che avevano vissuto una vita di mortificazione e di rinuncia, la cui fama di santità si spandeva a macchia d'olio. I cristiani assetati di pace e di consiglio si muovevano dai quattro venti per venire a consultarli. Lo *staretz* Ambrogio e tutto lo *stàrcestvo* di Optina Pustiny è stato immortalato da Dostojevskij e da Tolstòj: il primo andava sovente ai suoi piedi per averne lumi, il secondo morì mentr'era in viaggio diretto a Optina. Abbiamo avuto anche il caso di una *stàritza,* Sophia Bolotova, discepola di Ambrogio, che rese famoso il suo monastero di Khamordino nel quale era moniale anche la sorella di Tolstòj.

Ancora una volta noi vediamo che l'esigenza di immischiarsi nella vita di questo mondo, benché non molto teorizzata nel monachesimo orientale, praticamente sovente s'imponeva di necessità.[1]

Dopo l'avvento del comunismo anche il monachesimo russo fu soggetto a reiterate persecuzioni. Le notizie che oggi si hanno, sono frammentarie. Esistono tuttavia quattro monasteri maschili, centri di vita cristiana e di spiritualità: il monastero della Laura della Trinità di S. Sergio, vicino a Mosca, mèta di numerosi pellegrinaggi; il monastero di Pskov-Pecersky in prossimità di Novgorod; il monastero di Pociaiev nella Russia Bianca, e quello di Odessa. I Russi emigrati hanno fondato il monastero di Jordanville negli Stati Uniti. Nell'Essex in Inghilterra esiste il piccolo monastero di Toleshunt alle dipendenze del Patriarcato di Mosca. L'organizzazione interna di questi monasteri è varia: si va dall'eremitismo, sempre in auge, al cenobitismo ed anche a forme di marcata indipendenza dalla vita comune. Un primato nelle occu-

[1] R. F. Esposito, *Il monachesimo orientale,* in *Via Verità e Vita* (1967) n. 12,131-132.

pazioni dei monaci hanno la vita di preghiera personale e la vita liturgica.

## 2. LA FISIONOMIA INTERIORE

### a. Segregato per Dio

Benché la tendenza profonda e costante del monachesimo orientale non possa non risentire di una certa unilateralità — più volte da noi affermata — dovuta alla mancanza di dialettica interna che avrebbe potuto nascere unicamente dal concorso di scuole differenti e divergenti, tuttavia la ricchezza, la genialità, l'elevatezza e la profondità degli apporti letterari, ascetici, mistici e sociologici di questo monachesimo sono talmente imponenti, che non è agevole indicarne con sicurezza e brevità i tratti basilari.

Il monachesimo rappresenta per gli Orientali l'espressione più pura e vibrante dell'anima della Chiesa. Nicolaj Berdiajev scrive:

> « La Chiesa può esistere senza vescovi e senza sacerdoti, quali che siano le loro qualità umane; interiormente invece, essa vive e respira attraverso i santi ed i profeti, attraverso gli apostoli ed i genî religiosi, attraverso i martiri e gli asceti ».[2]

I monaci hanno dimostrato al mondo che l'avventura del tuffo in Dio è possibile: il loro coraggio e la loro abnegazione sono stati ripagati con una fiducia incondizionata da parte delle popolazioni. Giovanni d'Antiochia nel XII secolo così esprimeva questa costatazione ormai universale:

> « Da quattrocento anni in qua, i fedeli hanno talmente esaltato ed onorato l'ordine dei monaci, che la confessione dei peccati, le *epitimìe* (piccole penitenze irrogate in confessione) e l'assoluzione sono state trasferite ai monaci ».[3]

Il monaco è un cristiano che porta fino in fondo l'impegno battesimale, è « un teologo che sa pregare »; e per teologo non

[2] N. BERDIAJEV, *De la destination de l'homme*, Paris 1935, 111.

[3] I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, in *Orientalia Christiana Analecta* (1955) 109.

s'intende affatto uno studioso di concetti, bensì un uomo che a forza di purificazioni è diventato « pratico » di Dio nell'accezione globale, vitale del termine. Il letterato russo Konstantin N. Leont'jev, che terminò la vita in un monastero, esaspera perfino quella che invece dovrebb'essere una reciproca compensazione fra il monaco ed il cristiano comune:

> « Il cristianesimo non si realizza integralmente che nel monastero. La società cristiana, la famiglia cristiana, sono dei problemi. Il monachesimo è un fatto. Fuori del monastero il cristianesimo è caotico, non è che un nome ».[4]

Tanta dignità, tanta responsabilità, domandano a questo tratto d'unione fra l'umanità e la divinità qualcosa come una spersonalizzazione. Si tratta di persone che hanno il compito di vincere la forza d'attrazione terrestre, per entrare in orbita attorno al sole di giustizia, come fanno gli angeli. Il punto d'arrivo della vita monastica è quello di trasformare la vita umana in vita angelica. Nell'*Omelia sulla penitenza,* S. Giovanni Crisostomo abbozza per l'appunto un simile concetto:

> « Vuoi comprendere quanto grande sia, quanto il digiuno doni in ornamento, in custodia ed in garanzia per gli uomini? Considera la beata e mirabile categoria dei monaci. Costoro fuggirono via dal tumulto del secolo, corsero fin sui cocuzzoli dei monti, ed adottarono il digiuno come socio della vita e delle relazioni, trovando asilo nella quiete dell'eremo come in un porto tranquillo. Da uomini che sono, il digiuno li trasforma in angeli. E questo non si verifica unicamente per essi, ma anche per tutti coloro che ne accettano la scelta; anche se vivono nelle città, essi vengono condotti al culmine della sapienza. Così Mosè ed Elia, queste due torri fra i profeti dell'Antico Testamento, benché fossero considerati illustri e godessero di grande fiducia, allorché volevano accostarsi a Dio per dialogare con lui, per quanto è possibile ad un uomo, si dedicavano al digiuno, e condotti per mano da esso, pervenivano a Dio ».[5]

[4] I. Kologrivof, *K. Leont'jev,* Brescia 1952.
[5] G. Crisostomo, *Hom. De Penitentia,* in *PG* 49, col. 307.

Attraverso questo processo di macerazione, il monaco perviene alla trasfigurazione tabòrica; nella zona inferiore del mondo — per rifarci al capovaloro di Raffaello — l'umanità si agita in preda alle convulsioni dell'ossessione diabolica, mentre in alto sul monte la visione divina ha dato un raggio della sua luce, quanto basta per portare il monaco alla divinizzazione della vita. A questo punto tutti i tornanti del faticoso apprendistato ascetico-mistico vengono eliminati d'un balzo, la stessa progressione pedagogica delle Sacre Scritture viene superata, perché il monaco riceve la luce diretta, quasi in un anticipo del paolino *« videbimus Deum sicuti est »*, faccia a faccia.

S. Gregorio Palamas fu il caposcuola dell'esicasmo, che formula la dottrina monastica proprio con questi riferimenti biblici; egli presenta in una magistrale pagina le complesse fasi di questo processo di sublimazione della vita:

> « Quando i santi contemplano questa luce divina nell'interno di se stessi — e la vedono mentre acquistano la divinizzante comunione dello Spirito con la frequenza delle illuminazioni perfette — essi vedono la veste della loro deificazione, essendo la loro intelligenza glorificata e riempita, grazie al Verbo, di uno splendore straordinario della sua bellezza, come la divinità del Verbo sul Tabor glorificò con la luce divina il corpo che ad essa era unito. La gloria datagli dal Padre egli concesse anche a quelli che sarebbero stati obbedienti secondo la parola del Vangelo, e volle che questi fossero con lui e contemplassero la sua gloria. Come potrebbe ciò avvenire fisicamente dal momento che egli non è più fisicamente presente dopo la sua ascensione al cielo? Ciò si compie necessariamente in maniera intellettuale, allorché lo spirito divino sopraceleste, come se divenisse il compagno di Colui che per voi è salito al di sopra dei cieli quando vi si unì a Dio in modo manifesto e misterioso e contempla le visioni soprannaturali e misteriose, ripieno di tutta la conoscenza immateriale di sublime luce.
>
> Allora non sono più i sacri simboli, accessibili ai sensi, quelli ch'egli contempla, e non è più la varietà delle Sacre Scritture che egli conosce; allora egli è abbellito dalla Bel-

lezza di Dio. Allo stesso modo i più alti ordini degli spiriti sopracosmici, seguendo il rivelatore e l'interprete della loro Gerarchia, si riempiono gerarchicamente e in maniera analogica a ciascuno di essi, non soltanto della conoscenza ed esperienza primitive, ma anche della prima luce in vista della sublime iniziazione Trinitaria. Non solamente essi acquistano la partecipazione e la contemplazione della gloria Trinitaria, ma anche quella della gloria di Gesù, che fu rivelata sul Tabor anche agli Apostoli. Giudicati degni di questa visione, essi di fatto ricevono una iniziazione perché anche questa luce è deificante; le si avvicinano realmente e comunicano per primi i suoi splendori deificanti.

Ecco perché il beato Macario chiama questa luce cibo degli esseri sopracelesti. Ecco perché un altro teologo dice: " Tutto l'ordine intelligibile degli esseri sopracosmici, celebrando immaterialmente questa luce, ci dà una prova perfettamente evidente dell'amore che il Verbo ci porta ". S. Paolo, nel momento d'incontrare in Cristo le visioni invisibili e sopracelesti, fu rapito e divenne sopraceleste; senza che la sua intelligenza avesse bisogno di salire al disopra dei cieli cambiando realmente di luogo: questo *rapimento* denota un mistero totalmente differente, noto solo a quelli che l'hanno provato (...). Quello che è stato detto ci basterà per dimostrare assai facilmente a chi non ne fosse convinto che c'è un'illuminazione intellettuale, visibile a quelli che hanno purificato il loro cuore, ed è un'illuminazione totalmente differente dalla conoscenza intellettiva e che può procurare questa conoscenza ».[6]

Il richiamo paolino e patristico è costantemente presente: è come il pentagramma sul quale l'impresa di virtù del monachesimo viene dispiegata, perché esploda in virtuosismi melodici che trascendono il visibile ed il tangibile, essendo l'anima trasformata in arpa eolica, sensibile fino al più leggero spirar dell'afflato divino. Negli *Ambigua,* a questo proposito S. Massimo offre suggestioni particolarmente interessanti:

[6] G. PALAMAS, *Défense des Saints Hésichastes,* Louvain 1959, 114-118.

« L'ammirabile S. Paolo negava la propria esistenza, né sapeva più se avesse ancora una vita personale: " Non vivo più io, ma Cristo vive in me " (*Gal* 2,2) (...). L'uomo, immagine di Dio, diventa Dio per la deificazione, gode pienamente dell'abbandono di quanto gli appartiene per natura (...) perché la grazia dello Spirito Santo trionfa in lui e Dio solo agisce manifestamente in lui: così Dio e quelli che sono degni di lui non hanno più in tutte le cose che una sola e medesima energia, o piuttosto questa comune energia è Dio solo, perché egli si comunica interamente a coloro che sono interamente degni di lui ».[7]

**b. La via della Croce**

Nell'Oriente molto più che in Occidente il monaco viene elevato ad una dignità altissima: mediatore fra le realtà visibili e le invisibili, fra il cielo e la terra. È in riferimento a questa concezione che possono spiegarsi le espressioni encomiastiche del laicato e delle letterature. Alla sublimità della funzione corrisponde però un impegno di purificazione e di macerazione proporzionato, cioè elevatissimo a sua volta.

La salita al monte Tabor — ancor più della salita al monte Carmelo del monachesimo occidentale — è cosparsa di tribolazioni incredibilmente forti, perché solo attraverso il Gethsemani si perviene all'unione con Dio, solo attraverso il Golgotha si perviene alla veramente beata notte pasquale. Si può osservare che codesta impresa di virtù rimane accentuatamente circoscritta al fatto personale, ed ha una troppo debole irradiazione sulla società circostante, sulle realtà terrestri. Bisogna anzi richiamare qui una scelta paradossale. Mentre nel cristianesimo orientale circostante la vita è impostata in chiave esplicitamente pasquale, e perciò trionfale, il monachesimo proprio da questo punto di vista compie la sua rinuncia più austera. Deliberatamente e integralmente rinuncia a questa impostazione della vita, per gettarsi ad occhi chiusi nell'abisso della Passione e della Morte di Cristo. L'illuminazione tabòrica è un fatto paradisiaco, che tuttavia non rinuncia alla

[7] S. Massimo, *Ambigua,* in *PG* 91, col. 1076.

croce in nessun tornante dell'esistenza, e che getta a mare con la più affascinante noncuranza la personalizzazione umana; solo a prezzo dello svuotamento completo della personalità umana, il Cristo riempie l'anima del monaco; l'impegno sociologico, a questo punto, appare assai improbabile, a meno che non sia episodico, transeunte. Lo stesso abbigliamento esteriore è testimone permanente di questa scelta; le tappe dell'iniziazione monastica sono costantemente segnate dalla Croce.

Lo *stauroforato* — cioè il segno della Croce — rappresenta il grado della maturità monastica: emettere la professione significa appunto accogliere lo *stauròs,* la croce. Coloro che poi intendono proseguire nell'ascesa verso le vette della perfezione, dopo lunghe prove e mortificazioni, ricevono il *megaloschìma,* cioè il grande abito, detto eufemisticamente abito angelico, ma la cui apparenza è sempre più funerea. Su di esso sono ricamate le iniziali di affermazioni che esprimono in maniera inequivocabile la decisione del monaco di isolarsi dal mondo e di crocifiggersi. Eccone un esempio:

| | |
|---|---|
| *Ἰησοῦς Χριστὸς Νικᾶι* | Gesù Cristo Vince. |
| *Τετιμημένον Τρόπαιον Δαιμόνων Φρίκη* | Un preziosissimo trofeo di vittoria, per i demoni spaventoso |
| *Ρητορικωτέρα Ρημάτων Δακρύων Ροή* | Fonte eloquente al di sopra di tutte le parole, |
| *Χριστὸς Χριστιανοῖς Χαρίζεται Χάριν* | Donò il Cristo ai Cristiani come dimostrazione di grazia! |
| *Θεὸς Ἡγίασε Σταυροῦ Ξύλον* | Dio santificò il legno della Croce, |
| *Ἑωσφόρος Ἔπεσεν Εὑρήκαμεν Ἐδέμ* | Lucifero precipitò, noi recuperammo l'Eden! |
| *Φῶς Χριστοῦ Φαίνει Πᾶσι* | La luce di Cristo illumina tutti, |
| *Δύναμις Μοναχοῦ* | Forza del monaco. |
| *Τόπος Κρανίου Παράδεισος Γέγονεν.* | Il luogo del teschio divenne Paradiso! [8] |

[8] Cfr. CH. DAHM e L. BERNHARD, *Athos, Berg der Verklärung,* Burda Verlag, Offenburg-Baden 1959, 225. Sull'abito sono ricamate a caratteri

Anche l'iconografia attesta questa visione austera e coraggiosa della vita monastica. Il monaco viene rappresentato inchiodato sulla croce, naturalmente alla maniera bizantina, cioè non realistica, ma stilizzata, senza spasimi e contrazioni, le braccia ad angolo retto. Ma egli è effettivamente un crocifisso; e contro di lui s'accaniscono numerosi demoni, ognuno dei quali lo attacca e colpisce con una lancia che rappresenta un vizio capitale o una cattiva inclinazione. Nelle mani sorregge due ceri, che sostituiscono i suoi occhi chiusi dalla sofferenza, e che rappresentano il lume della fede e della speranza che non tramontano. Il quadro è intitolato « la vita del monaco ».[9] Ed effettivamente la media della vita monastica orientale è ben descritta in questo quadro.

In questa cornice che esteriormente non si presenta certo in maniera sorridente, il monaco realizza la sua faticosa ascesa:

> « Il combattimento di Dio è una croce quotidiana, dichiara, dopo tanti altri, Isacco il Siro; e il monaco Teoclito gli fa eco ai nostri giorni: " Per divenire *senza passione,* impassibile, nel senso patristico e non in quello pagano, occorrono fatica e tempo, vita dura, digiuno, veglie, preghiere, sudori come di gocce di sangue (*Lc* 22,44), vita umile, disprezzo, crocifissione, trafittura del costato, fiele ed aceto, abbandono di tutti, oltraggi di rozzi compagni crocifissi con noi, bestemmie di chi passa... e poi la Risurrezione nel Signore, la Pasqua dell'incorruttibilità e della santità ".
>
> « Questa ascesi, tutta incentrata sulla Croce, grazie all'esercizio delle virtù cristiane dell'umiltà, dell'obbedienza, della carità fraterna e della laboriosità, mezzo normale di mortificazione, è sostenuta ed animata da una preghiera continua: la sola attività del monaco dev'essere la preghiera mediante l'ufficio divino, la lettura della Scrittura e la preghiera personale. Con essa tutta la vita del monaco si permea gradatamente di unione intima con le cose celesti. Liturgia, lettura, preghiera pura si unificano nell'intimo, perché la lettura della Scrittura, anche se privata, è già inizio di cele-

grandi solo le lettere maiuscole, qualunque sia la loro posizione nelle parole: la scritta copre così tutta la schiena.

[9] *Ibid.* plancia n. 204.

brazione liturgica e non può separarsi dalla preghiera interiore — interiorizzazione in noi del mistero — di cui è l'elemento normale... Questa ascesi, che crocifigge, tende ad un raccoglimento unificato in cui Dio si rivela all'anima verso una semplificazione di essa che nel battesimo ha ritrovato lo splendore dell'immagine divina in sé ed ha cominciato ad essere conformata a Cristo ».[10]

**c. Crisi dell'impegno ecclesiale ed apostolico**

È comune l'affermazione che il monachesimo orientale nel complesso si sia qualificato eccessivamente per le ragioni dell'ascesi personale e della rinuncia, giungendo così ad un'invadenza escatologica e ad una disincarnazione di tipo indù; che ha dato eccessivo peso all'*Ora* e troppo poco al *Labora,* trascurando di conseguenza le ragioni della carità verso il prossimo, il pungolo dell'evangelizzazione, lo sforzo dello studio e della ricerca teologica e scientifica, e in genere la promozione delle realtà terrestri. La lista degli addebiti potrebbe allungarsi ancora.

Un certo fondamento esiste. L'orientale si ritirava in monastero per provvedere alla propria salvezza, al contrario del latino che, a parte alcuni momenti, in genere l'ha fatto per temprarsi a fatiche aventi per oggetto il mondo esteriore. Se si pensa che a volte in un solo monastero — è il caso dello Studion — sono vissuti fino a mille monaci, raggruppando energie ed intelligenze a volte eccezionali, c'è da credere che un loro orientamento centrifugo avrebbe trasformato intere regioni. Ma tenendo conto che almeno per molti secoli la tradizione basiliana restò unica padrona del campo — le incidenze del monachesimo antoniano essendo trascurabili o inesistenti, e quelle dei movimenti riformistici, come quello studita, riducendosi a sfumature all'interno della tradizione basiliana — allora un eccesso di colorazione contemplativa e rinunciataria è innegabile. Perfino la Leggenda aurea le ha dato ampia accoglienza. In Oriente come in Occidente per lungo tempo si accettò la polarizzazione dei due mondi rispettivamente sugli Apo-

[10] M. J. Le Guillou, *Lo spirito dell'Ortodossia greca e russa,* Catania 1962, 70-71.

stoli Giovanni e Pietro; anche Innocenzo III l'accetta nelle sue lettere ai Crociati. Nelle apparizioni a S. Sergio di Radònesch la Madonna ratificava il dualismo, ed ogni qualvolta appariva a S. Serafino di Sàrov, si faceva ugualmente accompagnare dai due Apostoli. Indicando l'Evangelista, una volta gli disse: « Quello lì è della nostra razza! ».[11]

È però facile spingere troppo innanzi la schematizzazione, fino a realizzare eccessi storici che non reggono alla critica. Tipica in questo senso è la posizione del filosofo e poeta russo Vladìmir Soloviëv, fondamentalmente obiettiva, ma troppo condizionata dalla visione ottocentesca d'un monachesimo manifestamente decaduto. Egli scrive:

> « Il carattere fondamentale della vita monastica orientale fu una preferenza marcata per la vita contemplativa rispetto alla vita attiva. L'eminente superiorità della vita contemplativa s'appoggia sull'assioma, il truismo della morale ascetica che paragona la contemplazione a Maria e l'attività a Marta... L'ascetismo che ci presenta questa contemplazione come *lo scopo supremo e assoluto della vita* è l'espressione non più del Cristianesimo, ma di un'autentica concezione orientale, eminentemente indù... Se ci ricordiamo delle due direzioni principali dell'eresia cristologica: la divisione delle essenze naturali a opera dei Nestoriani, e l'assorbimento della natura umana nella divina a opera dei Monofisiti, noi potremmo dire che la società laica di Bizanzio soffriva di *Nestorianismo pratico,* e i monaci d'un *Monofisismo pratico.* Alla fin dei conti, tutti coloro che facevano della divinità un elemento

[11] Cfr. I. KOLOGRIVOF, *Essai sur la sainteté en Russie,* Bruges 1953, 113,420-423. Merita rileggere la testimonianza di Innocenzo III, che attesta autorevolmente una tradizione molto viva anche in Occidente nel Medioevo, ed alla quale gli orientali si sono sempre richiamati anche in seguito: « Per Petrum, qui ad Latinos est specialiter destinatus et apud nos Romae sepulturam accepit, populus intelligitur Latinorum; Graecorum populus per Joannem qui missus est ad Graecos Ephesi, ubi tandem in Domino requievit » (*PL* 215, col. 457B). « Quia vero Graecorum populo datus est beatus Joannes a quo et incepit perfectorum religio monachorum, bene typum gerit illius Spiritus qui quaerit et diligit spiritales » (*Ibid.* col. 458B).

esteriore... come pure coloro che ammettevano la fusione di tutto ciò che è umano nell'indifferenza d'una divinità assoluta, arrivano similmente, sia pure senza volerlo, all'antica idea orientale d'un Dio inumano ».[12]

Una tale presa di posizione non può urgersi che con molte messe a punto. Si può dire che *nel complesso* il monachesimo orientale tenda assai meno di quello occidentale a tener conto della legge dell'Incarnazione, vale a dire delle implicazioni miste, spirituali e temporali, nelle quali il popolo di Dio, la Chiesa, deve compiere il suo pellegrinaggio terrestre.

Ma gli aspetti patologici di questo scompenso, che raggiunge a volte forme fanatiche e strambe [13] a noi pare che non possa addebitarsi all'Oriente *quatenus Oriente,* bensì a quei momenti storici nei quali questa gloriosa cristianità ha sofferto degli oscuramenti, degli abbassamenti di voce, delle decadenze.

Nei tempi floridi l'Oriente ci ha dato epopee caritative, missionarie, socio-politiche talmente pure e forti, da stare magnificamente a paragone con quelle occidentali. La crisi iconoclasta, che andava ben oltre alla questione delle immagini sacre, e coinvolgeva una crisi antireligiosa e anticlericale molto acuta, ha dimostrato che il monachesimo sa ergersi a scudo dell'ortodossia senza

[12] Vl. Soloviev, *La grande controverse,* Paris 1953, 80-81.

[13] Diamo appena qualche cenno delle principali espressioni di quello che non possiamo che indicare come « innamoramento di Dio »: saremmo ingiusti se giudicassimo tali fenomeni a partire dai momenti della loro decadenza, venati di fanatismo e di monomania, dobbiamo invece considerarne la genesi e i momenti forti, che sono sempre frutto di virtù autentica e di testimonianza fiammeggiante. Gli *acemèti* si obbligavano a non dormire mai; i *reclusi* erano sepolti vivi; i *dendriti* trascorrevano la vita intera su un albero; gli *stiliti* su una colonna; i *sideròfori* portavano per tutta la vita delle catene enormi, il cui peso li costringeva ad andare sempre curvi; gli *stazionari* facevano il voto di stare sempre in piedi; i *brucatori* si nutrivano esclusivamente di erbe. Nella Chiesa russa abbiamo i *juròdivye* o *pazzi per Cristo,* la cui vita intera trascorreva nel vagabondaggio e nello sforzo di suscitare disprezzo e maltrattamenti; vi erano poi moltissime altre varietà di autoflagellazione, le quali non possono essere tuttavia addebitate unicamente ai monaci: *dukhobory* (lottatori di Dio), *molokàni* (bevitori di latte), *durkovtsy* (scavatori del buco, emblema della libertà), *briegùmi* (corridori), *skakùmi* (saltatori), *klysty* (flagellanti) ed altri.

temere assolutamente nulla; di converso, nei momenti in cui l'unione con Roma stava per verificarsi — conciliarmente a Lione e a Firenze — fu proprio il monachesimo a rendere impossibile l'evento. I santi gerarchi, che provengono invariabilmente dal monachesimo, hanno scritto pagine gloriose anch'essi: la figura di S. Basilio troneggia come quella di Leone e Gregorio Magno, quella di S. Giosafat Kuncewich lo stesso; quella di Filippo metropolita di Mosca che tiene testa a Ivan Groznij e da lui viene fatto trucidare ci ricorda Tommaso di Becket; e ancora Nikon sempre di Mosca, Volokolamsk ed altri. I monaci della corte di Bisanzio hanno realizzato con mille anni d'anticipo l'influsso che i gesuiti esercitarono a Parigi, Lisbona, Madrid e altrove; le lotte per l'indipendenza e per la salvaguardia dei rispettivi popoli hanno sempre trovato nel monachesimo il loro motore. E non parliamo nemmeno della *leadership* del monachesimo nel dominio della direzione di coscienza (in passato i monaci praticamente erano gli esclusivisti della confessione: gli *pneumatikoi pateres*), dell'ascetica e dell'ecclesiologia. Grandi e piccoli movimenti spirituali in Oriente hanno la loro culla in un monastero. Di lì parte il sassolino che cade nell'acqua, e con cerchi decentrici raggiunge l'intera cristianità.

Tutto ciò deve imporre circospezione, allorché si parla dell'estraniamento dalla vita del Corpo Mistico, a proposito del monachesimo orientale.

Una rilettura della storia e della letteratura cristiana consentirà una più obiettiva valutazione sia dei meriti che delle debolezze di questo monachesimo. Troppa polvere s'è accumulata nelle biblioteche e negli archivi dei grandi focolari monastici, e solo un'esplorazione dell'Athos, del Sinai, dei monasteri egiziani, di Rabban Hormizd o della Troitso Serghiejèvskaja Lavra, delle Metèore e dei deserti asiatici o delle colline del Vicino Oriente e dell'Etiopia potrà dirci fino a che punto l'affermata estraneità del monachesimo dalle dispute storiche e dalla costruzione d'un mondo migliore corrisponda effettivamente a verità.

In questo senso già la lettura di S. Giovanni Crisostomo di tanto in tanto suggerisce revisioni affascinanti. Ci basti qui accennarne solo una, quella dell'*Omelia XVI al popolo antiocheno, sulle statue*. Con la vivacità che caratterizza queste pagine, il giovane oratore presenta a tinte vibranti il contrasto fra il monache-

simo e l'intellettualità antiochena. Il popolo, come si sa, viveva nell'angoscia, nel timore di vedere messe in atto le minacce di Teodosio; i monaci, egli dice, sono scesi dalle montagne, hanno abbandonato le loro spelonche e si sono sguinzagliati a macchia d'olio per consolare gli sbigottiti cittadini. Hanno raggiunto i magistrati, hanno pregato, hanno esortato, si sono macerati fintanto che non hanno impetrato il perdono. Al contrario i filosofi di questo mondo, nell'imminenza del pericolo hanno disertato l'*agora,* se ne sono andati sulle montagne, si sono rifugiati negli antri abbandonati da *caloyères.*[14]

## 3. PROSPETTIVE ATTUALI

### a. L'influsso delle comunità unite con Roma

A partire dalle Crociate nell'Oriente s'avviarono comunità che accettarono l'unione con la Chiesa Cattolica; a parte l'unione dei Maroniti, che non subì più interruzioni, in tutti gli altri casi il processo decadde e solo col XVII secolo riprese in maniera molto limitata sempre, ma permanente. Questo movimento unionistico oggi è messo in discussione, ma non crediamo possa sfuggire ad una collocazione costruttiva; in ogni caso riteniamo che proprio ad esso debba ascriversi — per quello che qui entra in discussione — la faticosa ripresa della pluralizzazione e l'aggiornamento monastico.[15] Anche l'attività delle famiglie religiose cattoliche in Oriente provocò salutari reazioni in gruppi che postulavano il rinnovamento cristiano al di là di preoccupazioni indubbiamente legittime, ma di solo livello sociologico ed etnologico; tali gruppi diedero vita ad innesti rinnovatori di provenienza latina, e qui si verificò nient'altro che un normale riflusso storico, nel senso che l'Occidente, che aveva mutuato dall'Oriente lo stato religioso, una volta mutate le condizioni storiche si trovò nella possibilità e

[14] G. Crisostomo, *Omilia XVI,* in *PG* 49, coll. 172-176.

[15] Per il complesso della questione, cfr. R. F. Esposito, *Il Decreto Conciliare sulle Chiese Orientali,* ed. Paoline, Roma 1966, 253-268.

sentì l'impegno di rifluire il dono. Un discorso del genere non è molto popolare forse, ma questo non è motivo sufficiente per sottrarvisi. L'influsso delle Famiglie religiose latine in Oriente non è ancora stato esplorato con mentalità sufficientemente illuminata, ma è visibile nei documenti costitutivi di molte Famiglie religiose e nel comportamento ecclesiale; così dicasi per quello domenicano nell'ambito caldeo ed armeno, per quello francescano e gesuita nell'ambito mediorientale in genere, per quello carmelitano nell'ambito malabarese, per quello lazzarista ed assunzionista nel mondo slavo, e per numerose Congregazioni femminili, per le quali può valere per tutte la citazione delle Figlie della Carità. Col trascorrere del tempo il fenomeno verrà senza dubbio rivalutato.

Ci contentiamo qui di richiamare la riforma dei Basiliani di Galizia, ordinata da Leone XIII col motu proprio *Singulare Praesidium* del 12 maggio 1882; essa fu affidata ai Gesuiti, come del resto già la loro prima riforma nel XVII secolo era stata voluta dal P. Velamino Rutskyi. I giudizi relativi alla riforma sono stati positivi; Mons. Buchko, prelato ordinante dei Ruteni in Roma, riconosce che il risveglio religioso moderno di quella Chiesa è da ascrivere proprio alla riforma leoniana: « L'intenso risveglio della vita religiosa che si è verificato nella provincia ecclesiastica di Halych (Galizia) era dovuto in gran parte al lavoro missionario dei benemeriti Padri Basiliani, riformati da Leone XIII ». Il giudizio personale da noi espresso altra volta, riconosce chiaramente un tal quale ibridismo, che tuttavia non ci pare presenti lati unicamente negativi:

> « Non si può tacere, noi dicevamo, a proposito di questa pur necessaria e riuscitissima riforma, che essa non portò l'Ordine nell'alveo genuino della tradizione orientale, bensì in quello dei post-tridentini Chierici Regolari. Tutto considerato, non si poteva fare diversamente, anzi bisogna persino dire che non si doveva fare diversamente, poiché le particolari condizioni storiche e psicologiche rutene postulavano un apostolato più attivo di quello che il monachesimo di pretto timbro orientale avrebbe potuto fornire e perché in tal clima un po' di latinismo significava ancora una garanzia

di unità e di avversione allo scisma; inoltre, già dall'epoca del Rutskyi, l'Ordine si era avviato per codesta via ».[16]

La considerazione di una testimonianza coeva, sempre del mondo slavo, offre la possibilità di valutare con sufficiente obiettività la situazione. Parlando di un convento visitato nelle vicinanze di Mosca, William Palmer scriveva:

> « La missione dei monaci non è né lo studio né il lavoro, qualunque esso sia. La loro missione è di cantare l'ufficio, di vivere per il bene delle loro anime, e di fare penitenza per il mondo ».[17]

La Granduchessa Elisabetta Fiodòrovna, sorella della Zarina Alessandra, perita tragicamente nel 1917, aveva fondato a Mosca un istituto femminile intitolato eloquentemente alle Ss. Marta e Maria. Nativa tedesca, di confessione luterana, educata nell'ambito inglese, la Granduchessa tentava praticamente di realizzare a suo modo un'integrazione nell'ambito della vita religiosa femminile: l'ispirazione al diaconato femminile protestante non può essere negata. Senonché l'ambito monastico femminile era ancor più chiuso di quello maschile. Il suo principio ispiratore era questo:

> « Il lavoro deve costituire il fondo d'una vita consacrata a Dio, la preghiera e la meditazione devono costituire unicamente il momento distensivo e la ricompensa di questo lavoro primordiale ».[18]

Il Santo Sinodo rifiutò l'autorizzazione d'erezione dell'istituto e quella di aggregazione ad un qualsiasi Ordine monastico, motivando la decisione con la mancanza di spirito monastico autentico, in quanto che le Costituzioni davano troppo spazio all'attività.

I rami orientali uniti agirono con coraggio, assumendo gl'impegni caritativi, missionari, pedagogici; anche le istituzioni contem-

[16] R. F. Esposito, *Leone XIII e l'Oriente cristiano,* ed. Paoline, Roma 1961, 165-166.

[17] W. Palmer, *Notes of a Visit to the Russian Church,* London 1882, 201-202.

[18] M. Paleologue, *Aux portes du jugement dernier. Elisabeth Féodorovna, Gr. Duch. de Russie,* Paris 1940, 72.

plative non esclusero la considerazione delle ragioni della carità e dell'annuncio; rimandando all'elenco statistico per una valutazione globale del fenomeno (lo stesso nome frequentemente richiama l'attività missionaria o caritativa dell'istituzione), qui possiamo fare qualche esempio. Per le istituzioni maschili si possono ricordare i *Missionari libanesi di Kraim,* i *Missionari di S. Paolo di Harissa,* le istituzioni *malabaresi,* e gli aggiornamenti delle varie famiglie antiche, *antoniane, studite, basiliane.* Per gli istituti femminili in Oriente si verifica il medesimo fenomeno dell'Occidente: una varietà sbalorditiva di sfumature e di opzioni, per la realizzazione di un impegno che fonde ardentemente il carisma di Marta con quello di Maria. Tra gli Orientali cattolici, ricorderemo infine che gli Armeni hanno due monasteri di Mechitaristi, uno a Venezia e l'altro a Vienna. Nelle vicinanze di Roma esiste l'abbazia italogreca di Grottaferrata: tutti accettano impegni pastorali e culturali.

#### b. Il risveglio nel monachesimo non cattolico

Tra i movimenti rinnovatori del monachesimo orientale non cattolico, forse il più notevole è quello della « Filocalia », che risale alla fine del XVIII secolo. Tre monaci legati da antica amicizia, cioè Atanasio di Paros, Macario di Corinto e Nicodemo l'Aghiorita, si orientarono verso lo studio e la riattualizzazione della tradizione esicasta; raccolsero i più pregnanti testi patristici relativi alla preghiera, e ne prepararono un'antologia, che venne appunto intitolata *Filocalia dei santi neptici* (cioè temperanti) e fu stampata a Venezia nel 1782, per cura soprattutto di Nicodemo, che fu il capo del gruppo.

Una ripresa di contatto così improvvisa e forte con la più pura tradizione orientale suscitò violente reazioni, che rasentarono la persecuzione, nei circoli più chiusi e conservatori, ma provocò profondi ripensamenti in quelli più autenticamente rivolti alla ricostruzione dello spirito dell'Ortodossia; i tre filocalici si sparsero per la Grecia e predicarono il loro messaggio innovatore in molte regioni, ma furono banditi dalla S. Repubblica dell'Athos, perché fra l'altro sostenevano la ripresa dell'uso della comunione frequente. Fondarono vari monasteri di orientamento filocalico, come

quello di Lipsia, un'isoletta non lontana da Patmos, quello di Icaro, di Skiatos, di Longovarda a Paros, ed altri ancora; al gruppo iniziale si aggiunse Nifone il Cristiano, anch'egli espulso dall'Athos e poi col trascorrere del tempo Filoteo Zervacos ed Amphilochios che hanno avviato recentemente il rinnovamento esicasta a Patmos. Perfino l'Athos ha finito per accettare questa spiritualità, che fiorisce soprattutto nei monasteri di S. Gregorio, di S. Dionigi e di S. Paolo.

Il monastero dell'Annunciazione di Skiatos nel secolo scorso, animato da Nifone e da Gregorio Hatzistamatis, divenne un centro irraggiatore di rinnovamento ecclesiologico che suscitò entusiasmo anche presso il laicato, come lo dimostrano le reazioni degli scrittori ellenici Alessandro Papadiamandis ed Alessandro Moraitidis. Nell'ambito ellenico il movimento filocalico ha accentuato la spiritualizzazione del clero diocesano ed ha sensibilizzato il mondo consacrato femminile alla riscoperta della carità. Il Padre Amphilochios di Patmos « ha creato una Congregazione di monache che dirigono un orfanotrofio di ragazze e prospetta per l'avvenire la fondazione di un ordine monastico internazionale al servizio dell'apostolato ».[19]

La *Filocalia* fu tradotta in russo dallo *staretz* Paìssij Veličkovskij, che aveva trascorso lunghi anni di vita all'Athos ed in un convento della Moldavia; egli visitò ripetutamente molti monasteri russi, ovunque suscitando entusiasmo per il ritorno ai Ss. Padri, molte opere dei quali egli stesso aveva tradotte in russo; si fa risalire a lui il merito di aver avviato le quattro Accademie Ecclesiastiche della sua nazione allo studio patristico; esse infatti realizzarono poi la traduzione integrale di tutti i Padri greci. A proposito del suo influsso sulla vita russa, il Le Guillou nota:

> « Fu soprattutto con la riorganizzazione della vita propriamente monastica che Paìssij Veličkovskij trasformò la vita russa. Raccomanda difatti di scegliere direttori di coscienza tra i monaci più venerabili, al di sopra di ogni questione di funzioni o di situazioni ufficiali. Si trattava di

[19] M. J. Le Guillou, *Lo spirito dell'Ortodossia greca e russa,* Catania 1962, 131.

sganciare la direzione spirituale dal controllo permanente delle autorità ecclesiastiche, legate allo Stato, o da quelle civili. Questo spiega la sorprendente rinascita del monachismo russo nel XIX secolo; la sua influenza si estese al di là delle mura dei monasteri per raggiungere la società laica, sulla quale la Chiesa ufficiale aveva perduto ogni autorità. Anzi la Chiesa russa si trovò ben presto rigenerata perché i vescovi che la dirigevano, sempre scelti tra i monaci, uscirono da quei conventi pieni di linfa spirituale. Cominciò allora a tentare di spezzare le catene che la legavano allo Stato... ».[20]

In tempi molto più vicini a noi, questa tendenza si è estesa anche al Medio Oriente, nel Libano ed in Siria, e qui ha confluito più apertamente nel dialogo e nella reciproca permeazione con comunità di origine occidentale, come le Domenicane di Beirut, le Suore protestanti di Grandchamp, le Piccole Suore di Gesù, dando larga accoglienza alle istanze ecumeniche. Un moto di rinnovamento è pure in atto a Deir Souryani nell'Ouadi Natroun in Egitto.

Il risveglio monastico orientale in Grecia ha influito su larghi strati realizzando confraternite, fraternità, associazioni che si propongono di riportare il messaggio cristiano nell'attualità, sia nell'ambito della cultura che in quello della massa. Esso appare strettamente collegato con quello del laicato impegnato, e qualche volta persino animato da quest'ultimo. È così nata l'Unione dei Teologi *Zoè,* la Sorellanza delle Intellettuali *Eunice,* entrambe rivolte alla diffusione della verità e della cultura cristiana, assumendo la predicazione nelle chiese, nelle sale, sulle piazze, nell'insegnamento scolastico; ed ancora l'Associazione degli studenti, degli intellettuali, la Gioventù operaia, l'*Ellenikòs Phos,* l'*Apostoliki Diakonia,* il movimento delle Diaconesse, e molte altre associazioni, che tendono ad implicare profondamente il monachesimo maschile e femminile nella vita visibile della Chiesa.[21]

[20] *Ibid.* 131-132.

[21] In proposito cfr., fra l'altro, L. PRÄGER, *Frei für Gott und die Menschen,* Stuttgart 1964, 470-475.

# II. COMUNITÀ RELIGIOSE NELLE CHIESE DELLA RIFORMA

Uno sguardo, sia pur rapido e sintetico, alle comunità religiose delle Chiese anglo-protestanti non mancherà di essere utile, perché « anche i fratelli separati hanno qualcosa da offrirci, dallo spirito di testimonianza cristiana nel mondo al richiamo di una profonda vita di preghiera, dalle istanze ecumeniche alla tormentante fedeltà al Vangelo, da un maggior senso carismatico della propria vocazione ad una sensibilizzata disponibilità alla regola viva dello Spirito Santo ».[1]

## 1. LA RISCOPERTA DELLA VITA COMUNITARIA

### a. La consistenza statistica del fenomeno

La rinascita delle comunità religiose nell'ambito delle Chiese non cattoliche s'impone in primo luogo per le riflessioni storiche e teologiche che coinvolge. Ma, a distanza di circa 140 anni dal suo primo avvìo, s'impone anche per la sua consistenza numerica.[2]

La carrellata statistica, riportata in nota, ci offre la possibilità di alcune osservazioni preliminari, che schematizziamo per ragioni di chiarezza; esse verranno poi variamente illuminate dal complesso del discorso seguente.

1) La mancanza di repertori e di informazioni esaurienti ed aggiornate impedisce un discorso definitivo.

2) Il contagio della rinascita comunitaria non conosce eccezioni né di luogo né di tradizioni: è presente nelle nazioni di recente evangelizzazione, come pure nei paesi nordici, dove a partire dal XVI secolo l'impermeabilità confessionale era stata costante ed invalicabile.

[1] G. Di Agresti, *Aspetti delle comunità religiose nelle Chiese anglo-protestanti,* in *Vita sociale* 26 (1969) 42.

[2] Prima di inoltrarci nell'analisi del fenomeno, diamo un panorama statistico della rinascita comunitaria protestante e anglicana (queste stati-

3) Il recupero monastico si verifica secondo le stesse leggi che — per quanto è possibile documentare — sono state seguite nell'origine stessa dello stato religioso e che è possibile indicare

stiche le ricaviamo da A. PERCHENET, *Renouveau communautaire et unité chrétienne. Regards sur les communautés anglicanes et protestantes,* Paris 1967, 474-475).

1. *Diaconesse di vita comunitaria*

*a*) Germania

| Alleanza | N. Comunità | N. Membri |
|---|---|---|
| Kaiserwerth | 50 | 21.973 |
| Zehlendorf | 12 | 6.754 |
| Gemeinschaftsdiakonie | 5 | 3.178 |
| Gemeinschafts-Mütterhäuser | 7 | 1.756 |
| Evangelisch-Freikirkliche-Mütterhäuser | 11 | 3.115 |
| Union der Ev.-Freiberüfliche Schwestern-Verbände | 7 | 1.715 |
| Diverse | 13 | 1.075 |
| Totale | 105 | 39.566 |

*b*) Altre nazioni

| Nazione | N. Comunità | N. Membri |
|---|---|---|
| Austria | 1 | 210 |
| Danimarca | 3 | 675 |
| Francia | 6 | 316 |
| Giappone | 2 | 30 |
| Inghilterra | 1 | 40 |
| Italia | 1 | 24 |
| Norvegia | 4 | 1.507 |
| Olanda | 9 | 2.483 |
| Surinam | 1 | 25 |
| Svezia | 5 | 1.172 |
| Svizzera | 14 | 3.060 |
| Totale | 47 | 9.542 |

Nei paesi dell'Est europeo, nel 1911 esistevano 12 fondazioni con 1.944 diaconesse.

almeno in due costatazioni; a) *gradualità,* da stati di vita incerti sul principio, fino alla codificazione precisa ed impegnativa; b) *varietà* carismatica, comprendente la contemplazione, l'apostolato diretto, l'assistenza caritativa e l'educazione.

*c*) Diaconesse di vita non-comune
Tipo anglo-sassone: 500
Chiesa libera: 4.000

2. *Comunità religiose anglicane* negli anni 1842-1961: cfr. P. F. ANSON, *The call of the Cloister,* ed. rivista da A. W. Campbell, London 1964, 594-602.

| Nazione | Comunità | | Comunità estinte | | Entrate nelle Ch. Catt. | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | Uomini | Donne | Uomini | Donne | Uomini | Donne |
| Gr. Bretagna e Irlanda | 34 | 89 | 19 | 32 | 3 | 1 |
| USA e Canadà | 21 | 40 | 9 | 21 | 1 | 2 |
| Africa indigene | — | 5 | — | 3 | — | — |
| Africa importate | — | 4 | — | — | — | — |
| Australia | 10 | 4 | 6 | 1 | — | — |
| Nuova Zelanda | — | 2 | — | 1 | — | — |
| India e Pakistan | 4 | 2 | 1 | — | — | — |
| Giappone | — | 2 | — | — | — | — |
| Melanesia | 1 | 1 | — | — | — | 1 |
| Totali parziali | 70 | 149 | 35 | 58 | 4 | 4 |

3. *Alcune comunità religiose nelle Chiese della Riforma in Europa:* cfr. A. PERCHENET, *o. c. passim;* L. PRÄGER, *Frei für Gott,* cit., *passim.*

*a*) Paesi di lingua francese:
*Maschili:*
Comunità di Taizé - Seine-et-Loire (Francia).
*Femminili:*
Suore di Pomeyrol - St. Etienne-du-Grès, Gard (Francia).
Suore di Grandchamp - Areuse, presso Neuchâtel (Svizzera).

*b*) Germania:
*Maschili:*
Evangelischer Humiliaten-Orden (Ordine ev. degli Umiliati), Monaco di Baviera.
Ev. Michaelsbrüderschaft (Fratellanza ev. di S. Michele), Amburgo.
Johanniterorden (Ordine dei Giovanniti), Bonn.

4) Mobilità del fenomeno: ricchezza di nascite e di estinzioni, spostamenti tanto all'interno della confessione originaria che verso il cattolicesimo, o per lo meno costante apertura alle istanze ecumeniche.

5) A parte l'eccezione germanica, la presenza femminile è molto superiore a quella maschile.

**b. Ripristino del diaconissato**

Per ragioni di brevità sorvoliamo su quella che potremmo indicare come preistoria della restaurazione monastica acattolica. Il vero inizio e la causa prossima di essa è da ricercare nella restaura-

Pastoren-Gebetsbrüderschaft (Fraternità di preghiera dei pastori), Grossalmerode, presso Kessel.
Sydower Brüderschaft (Fratellanza di Sidow), Soest.

*Misti:*
Christusträger (Portatori di Cristo), Selbitz.
St. Jürgen-Orden (Ordine di S. Giorgio), Bad Münster am Stein.

*Femminili:*
Oekumenische Marienschwestern (Suore ecumeniche di Maria), Darmstadt.
Schwesternschaft der Inneren Mission (Sorellanza della Missione interna), B. Soanda.
Schwesternschaft von Casteller Ring (Sorellanza di C. R.), Ibid. (Franconia).
Schwesternschaft von Imshausen, Ibid. (Assia).
Irenenring, Stuttgart. Etc. etc.

*c*) Scandinavia:

*Maschili:*
Heliga Korsets Bröderskap (Frat. del S. Cuore), Barkarö (Svezia).
Ordo Crucis, Oslo (Norvegia).
Sodalitium confessionis apostolicae (misto), Malmö (Svezia).
Società di S. Brigida (mista), Upsala (Svezia).

*Femminili:*
Jesu Moder Marias Systraskap (Sorell. di Maria Madre di Gesù), Malmö (Svezia).
Helgeandssystrarnas (Suore dello Spirito Santo), Knivtsa (Svezia).
Maria Döttrana (Figlie di Maria), ora a Kollund (Danimarca).
Luter-Opisto, Järvenpää (Finlandia). Etc. etc.

zione del diaconato femminile o diaconissato. Le diaconesse ottocentesche non differiscono molto dalle omonime ministre paleocristiane e d'altronde s'avvicinano sensibilmente alle antiche comunità cenobitiche.

La culla di questo ripescaggio monastico è il complesso caritativo di *Kaiserwerth,* un sobborgo di Düsseldorf. Dopo aver compiuto un viaggio d'istruzione in Olanda ed in Inghilterra, il suo fondatore, parroco Theodor Fliedner, concepì appunto l'idea di restaurare il diaconissato nell'intento di venire in soccorso degli umili e dei sofferenti, in particolare i bambini, i malati ed i carcerati. Egli si riportava più o meno apertamente alle analoghe istituzioni cattoliche circostanti, e la confondatrice ha nei suoi Diari accenti di alta spiritualità con espliciti richiami alla mistica francescana. Nel 1836 il Fliedner cominciò a sensibilizzare un gruppo di ragazze a questi problemi, coadiuvato sul principio dalla moglie Friederike, ed in seguito da Gertrud Reichardt, la vera confondatrice delle diaconesse, perché celibe e interamente dedicata alla causa.

I membri di questa istituzione hanno i tre voti, che chiamano promesse, ma poiché conservano il *Taschengeld* o peculio, e ricevono un piccolo compenso mensile, non osano mettere il voto di povertà sul medesimo livello degli altri due. Il loro motto è *Jubilate!* Le diaconesse di Kaiserwerth ebbero un successo straordinario ed immediato; oggi sono 25.000 in Germania e 5.000 nelle altre nazioni.

Nel 1841 il pastore svizzero Louis Germond istituiva nella sua parrocchia di *Ellachens* una comunità diaconissale intendendo esplicitamente realizzare « il corrispettivo evangelico delle Suore di Carità » cattoliche. Identiche le motivazioni del pastore francese Antoine Vermeil, il quale in collaborazione con M.lle Malvesin fondò le diaconesse di Rue de *Reuilly* a Parigi; queste per la prima volta nella storia riformata moderna accettarono l'emissione di voti religiosi *(engagements)* perpetui. Nel 1854 il pastore Wilhelm Löhe, originario di Norimberga, avviò a sua volta un gruppo di ragazze al servizio dei poveri e dei malati: la comunità prese poi corpo ed è nota come la Comunità di *Neuendettelsau.* Le fondazioni diaconissali si susseguirono poi ovunque e pervennero anche a grossi raggruppamenti sia in Germania che altrove.

Sovente sul principio gli iniziatori di queste comunità non avevano le idee chiare sulle realtà che mettevano in moto, ma davano corpo agli eterni impulsi della carità evangelica e del servizio divino. In proposito il Pusey nel 1848 scriveva una notazione piena di fascino: « Gli uomini non avevano fatto nessun piano. Tutto si verificò sotto la guida provvidenziale di Dio. Fu lui che cominciò, fu lui che guidò, fu lui che diede la forza, è lui che farà crescere ».

### c. Restaurazione dello stato religioso propriamente detto

1) *Nell'Anglicanesimo*

All'origine della restaurazione monastica anglicana ci sono due fatti: le diaconesse di Kaiserwerth ed il risveglio pietista attraverso i movimenti di Oxford e di Cambridge.

Il primo tentativo di restauro fu avviato proprio dal *leader* del movimento di Oxford, J. Henri Newman, il quale nel 1842 con alcuni compagni si ritirò a *Littlemore* stabilendovi una certa vita comune. È noto che i motivi che indussero Enrico VIII a sopprimere il monachesimo furono soprattutto di carattere economico, tuttavia la lunga e polemica parentesi aveva talmente alienato gli animi dalla stessa ipotesi monastica, che il tentativo di Newman incontrò difficoltà tali da scoraggiarne la prosecuzione.

Nel 1845 nacque invece la prima *Sisterhood* che si ispirava a Newman e che stavolta superò le difficoltà della rottura storica: le suore della *Holy Cross* di Park Village a Londra, che nel 1856 si fusero poi con la *Società della SS. Trinità*. Dal 1845 al 1860 le comunità femminili di nuova fondazione furono quindici e negli anni seguenti si susseguirono col ritmo di una all'anno circa. Nel 1856 sopravvisse anche la prima comunità maschile, la Società di S. Giovanni Evangelista.

L'indirizzo di Oxford è caratterizzato soprattutto da quella che nell'antica letteratura spirituale veniva indicata come *fuga mundi* e come impegno contemplativo. Alcune di queste comunità si ispirarono alla regola di S. Benedetto, come la *St. Mary's Abbey* di West Malling, la *Holy Cross* di Hayward Heat, *S. Maria della*

*Croce* di Edgware e *Nashdom*. Le comunità femminili si ispirarono più variamente, ma ancora in senso contemplativo: le *Servitrici di Cristo* di Burnham si richiamarono ai Cisterciensi, la *Società del Prezioso Sangue* alla regola di S. Agostino, le *Suore di St. Mary* di Freeland e quelle della *SS. Trinità* alle Clarisse, mentre quelle dell'*Amore divino* si ispirarono alle Carmelitane.

Le comunità nate nell'ambito del movimento di Cambridge accentuano piuttosto il senso della testimonianza cristiana nel mondo, che volge alla secolarizzazione, e di quella ecclesiale nell'ambito dei rapporti fra cristiani. La *Società di S. Giovanni Evangelista* è la primogenita e una delle più illustri: in essa l'istanza di conoscenza e di animazione del mondo viene fortemente contemperata da un forte impegno interiore che comporta fra l'altro un mese (ridotto poi a 15 giorni) di ritiro annuale, più una settimana dopo Natale. Tra le altre comunità di questa scuola ricordiamo quella della *Risurrezione* sorta nel 1892 ed avente lo scopo della formazione della gioventù e dei seminaristi; la *Società della sacra missione* ha finalità affini. Tra le comunità femminili si ricordano, per esempio, le *Suore della Chiesa* (The Children's Sisters), dedite all'educazione, e varie altre.

Alle due grandi correnti innovatrici in seguito se ne aggiunsero altre, che servirono da fonti d'ispirazione per numerose comunità maschili e femminili, come la *Brotherhood of the Holy Cross*, la *Società di S. Francesco,* entrambe di ispirazione francescana, mentre la *Comunità della gloriosa Ascensione,* molto più recente, si modellò sui *Piccoli Fratelli del Foucauld.*

Sarebbe frettoloso affermare che la restaurazione anglicana, che tanto sovente si richiama direttamente alle varie correnti spirituali cattoliche, possa essere indicata come un fatto cattolico o quasi. Pur intendendo agire sull'intera cristianità, il risveglio anglicano intende rimanere perfettamente fedele alla propria matrice ed anche dal punto di vista socio-culturale conserva le caratteristiche d'origine. Al di là della somiglianza esteriore e formale con il cattolicesimo, le comunità religiose anglicane nella sostanza restano ancorate alle tesi acattoliche tradizionali; la novità è però questa, ed è grande: esse restano ampiamente aperte alla legge della carità e dell'irenismo, perciò non c'è appuntamento ecumenico che le trovi assenti.

2) *Nel Protestantesimo europeo*

L'ondata rinnovatrice, partita dalla Germania, aveva prodotto in Gran Bretagna frutti di grazia; a un dato punto essa rimbalzò al luogo di partenza. Olive Wyon racconta che quand'era giovane si recava per le vacanze presso una parrocchia delle Alpi Bavaresi. Tra i visitatori un giorno si trovò un cugino del parroco. « Era una tepida giornata di primavera, ella scrive, e noi restammo nel giardino e conversavamo. Non ho mai dimenticato questo incontro col professore sobrio, emaciato, e tanto cortese, che mi poneva profonde questioni a proposito della vita monastica in Inghilterra, e lo faceva con interesse e rispetto. Questo professore berlinese era Adolfo Harnack ».

Nell'ambito della Riforma europea, le ragioni che avevano portato all'abolizione del monachesimo, benché non escludessero la componente economico-finanziaria, si fondavano prevalentemente su motivazioni bibliche e teologiche; di conseguenza il recupero dello stato religioso poneva problemi molto più seri di quanto non accadesse nell'Anglicanesimo, il quale fra l'altro escluse sempre decisamente qualsiasi complesso anticattolico, e anzi attinse chiaramente ed a piene mani in quel filone, cosa che nel continente sul principio sembrò assolutamente inammissibile. Lo stesso Harnack si era occupato diligentemente della storia monastica e nel *Wesen des Christentums* (p. 108) aveva portato un equanime giudizio su una situazione in cui l'eccesso di difesa luterana era espresso senza ambagi: « La Riforma, egli scriveva, ha soppresso il monachesimo, né poteva fare altrimenti. Essa ebbe ragione di considerare come temerari dei voti ascetici che obbligavano per tutta la vita... Ma frattanto si verificò quello che Lutero non aveva né previsto né voluto: il monachesimo indispensabile, inteso in senso conforme al Vangelo, disparve totalmente ». Sören Kierkegaard da parte sua nei *Diari* affermava l'improrogabilità della restaurazione monastica, perché « il convento è un momento dialettico essenziale del fatto cristiano; è come il segnale che ci fa comprendere a che punto noi ci troviamo » (Ed. Haecker, 1948).

Comunemente tra l'esperienza diaconissale e quella religiosa propriamente detta viene inserita la fondazione della *Fratellanza della vita comune*, ad opera dei due diaconi di Basilea, Gotthilf

Haug e Jakob Schelker, i quali nel 1899 si ritirarono a Zurigo e gradualmente diedero origine alla « Casa fraterna di Philadelphia », il cui nome è tutt'altro che casuale, ma vuole appunto indicare la nuova realtà: vita in comune, per la *diakonìa,* cioè per il servizio del prossimo e per la preghiera volta a favorire l'unità dei cristiani. A partire dal 1905 la Fratellanza si organizzò in tre rami: la *Brüderschaft vom gemeinsamen Leben* (Fratellanza della vita comune) e la *Schwesternschaft* (Sorellanza) omologa, entrambe con l'accettazione del celibato e degli altri due « impegni » della povertà ed obbedienza, ed infine la *Geschwisternschaft* (Fratellanza, ma fra persone di sesso diverso) per gli sposati, che in qualche modo richiamava i Terz'Ordini cattolici.

Le comunità religiose propriamente dette s'avviarono a partire dagli anni 1910. Per suggerimento dell'ecumenista svedese Nathan Söderblom, vescovo di Upsala, il conte Eric von Rosen e sua moglie Mary il 21 luglio 1920 fondavano la *Società di S. Brigida,* per uomini e donne. La regola prevede un vero e proprio ordinamento monastico ed è di tendenza contemplativa, con lo scopo di creare per le anime un asilo nell'inquietudine del mondo d'oggi: l'intonazione liturgica della giornata richiama le più autentiche tradizioni monastiche antiche. Essa conta oggi 250 membri. Nella stessa Svezia abbiamo ancora la *Fondazione di S. Caterina,* le *Suore di S. Maria Madre di Gesù,* le *Suore dello Spirito Santo,* le *Figlie di Maria* trasferitesi poi in Danimarca.

In Francia nel 1929 M.lle Antoinette Butte, che dirigeva una casa di esercizi a St. Germain-en-Laye, avviò la comunità religiosa femminile di *Pomeyrol,* coi tre « impegni » religiosi, e con un'accentuazione particolare sulla povertà e sullo spirito di preghiera. Analoga è la spiritualità della comunità svizzera di *Grandchamp,* presso Neuchâtel, fondata nel 1931 dalla signora Micheli e organizzata da M.lle Marguerite de Beaumont, che la collegò spiritualmente con la comunità maschile di Taizé. Nell'ambito del valdesismo italiano, a Prali presso Torino, nel 1966 la comunità di *Agape,* che era nata nel 1947 ad opera del parroco Tullio Vinay semplicemente come comune villaggio del fanciullo, si trasformò in comunità fondata sulla preghiera e sul lavoro; essa si orienta sempre più decisamente verso un'impostazione di tipo monastico.

Il paese nel quale la rifioritura monastica si è affermata più

che in qualsiasi altro, è la Germania; anche una semplice enumerazione delle fondazioni si rivela infatti laboriosa. Le ragioni di questo fenomeno possono ridursi all'avvìo diaconissale e poi alla grande crisi socio-politico-religiosa creata dalla dittatura nazista, la quale impose gravi ripensamenti ai credenti di tutte le confessioni; in molti casi questi sfociarono nella riscoperta quasi casuale della vita comunitaria consacrata, la quale in vari casi risente nettamente dell'istanza riparatrice delle infedeltà pubbliche e private dell'ambiente. Un'altra componente è da individuarsi nei movimenti giovanili cristiani, e, indirettamente, in quelli cattolici coevi; attraverso la riscoperta della liturgia, della Bibbia e dell'organizzazione di gruppo, essi portarono alla fondazione di varie comunità religiose: da queste scaturigini collegate nasce anche la diffusissima istanza ecumenica. Le principali famiglie religiose le abbiamo citate nella statistica d'apertura.

## 2. IL RISVEGLIO MONASTICO E IL PENSIERO DEI GRANDI RIFORMATORI [3]

### a. Il pensiero di Martin Lutero

Il problema del confronto fra il risveglio comunitario in seno al Protestantesimo e l'insegnamento dei grandi riformatori del XVI secolo e seguenti è di un'importanza fondamentale. La sua soluzione ci permette di situare la questione in un quadro perfettamente obiettivo. E poiché l'unione dei cristiani non può verificarsi che a partire da questi gruppi d'avanguardia, cioè dai religiosi, la visione del rapporto esistente fra il risveglio comunitario ed il pensiero dei grandi riformatori diventa anche impostazione del problema ecumenico.

[3] Per la stesura di questo paragrafo ci rifacciamo soprattutto alle ricerche di F. Biot, *Communautés protestantes,* Paris 1961, 19-104, già da noi sintetizzate in *Via Verità e Vita* 16 (1967) n. 12, 115-125; si veda anche B. Lohse, *Mönchtum und Reformation,* Göttingen 1962. Per tutti questi temi, importante anche il contributo di G. Di Agresti, *Risposta a una crisi cattolica: monachesimo protestante,* Pistoia 1969.

Lutero ha toccato ripetutamente, ed *ex professo,* la questione dello stato religioso. In primo luogo l'ha fatto nel *De votis monasticis Martini Lutheri judicium* (1522); nella lettera a L. Koppe, *Perché i religiosi possono abbandonare il convento?* (10 aprile 1523), e nella *Storia di una nobile Religiosa claustrata,* dedicata al Conte di Mansfield (2 marzo 1523). Il Biot analizza con cura il punto di vista di Lutero, e noi utilizziamo le sue conclusioni: siamo certi di non eccedere che in simpatia, poiché egli stesso si dimostra assai benevolo nei confronti del principe dei Riformatori del XVI secolo. Soprattutto dal *De votis* (Tomo 8 dell'Edizione critica delle *Opere,* detta di Weimar, pp. 573-669), noi deduciamo che Lutero non ammette la legittimità dei voti monastici, e quindi nel suo mondo teologico ed ecclesiologico non c'è posto per lo stato religioso. A suo parere i voti sono degli atti di idolatria, perciò sono da rigettare:

1. *Perché contrari alla parola di Dio.* Nella Bibbia non esiste nessuna testimonianza che li giustifichi. Essi pretendono dunque di aggiungere qualcosa, quasi di perfezionare la rivelazione scritta. La distinzione fra precetti e consigli è discriminatoria ed antievangelica.

2. *Perché contrari alla fede.* La professione è considerata un secondo battesimo, perciò il Religioso abolisce la grazia dell'unico e vero battesimo istituito dal Signore; attraverso i voti, i Religiosi presumono di rendersi più graditi a Dio, che non i comuni credenti; presumono addirittura di diventare fonte di grazia per gli altri (riferimento ai Terz'Ordini, Oblature, ecc.).

3. *Perché contrari alla libertà evangelica.* I voti trasformarono in obbligo ciò che il Vangelo ha lasciato libero. In principio i monasteri erano luoghi di ascesi, poi tale tendenza si svuotò; per mantenere in piedi l'istituzione monastica, si rese obbligatorio questo strumento di pressione.

4. *Perché si oppongono ai Comandamenti di Dio.* I Religiosi pongono i loro Fondatori e il loro Ordine al posto di Dio; distruggono i doveri della legge naturale, nei confronti dei loro genitori e delle loro famiglie; producono odio e guerra fra i diversi Ordini e Congregazioni.

5. *Perché contrari alla ragione.* Quando un voto diventa irrealizzabile, esso cessa di obbligare; al contrario i voti religiosi sono tenuti come irrevocabili, ciò che è irragionevole soprattutto circa il voto di castità.

— *Conclude* il Biot: « L'attitudine di Lutero nei confronti della vita religiosa, e specialmente del monachesimo, non è avventizia o secondaria e superficiale: al contrario, nasce dall'essenza stessa della sua concezione cristiana ».[4] Alla base della negazione luterana dello stato religioso, ci sono infatti i due pilastri strutturali del Protestantesimo: *sola Scriptura* e *sola Fides.*

**b. Calvino e gli altri Riformatori**

Mentre Lutero espone accuratamente il suo punto di vista sullo stato religioso, Calvino vi presta molto minore attenzione, e nel complesso si può dire che manifesti anche minore perspicuità. Anche per lui lo stato religioso è una realtà da rigettare nella maniera più incondizionata, ma la sua negazione è fondata più che altro su un dato di fatto, cioè sulla corruzione esistente nei conventi e monasteri cattolici, nei confronti dei quali il Riformatore francese non fa certo complimenti. In vari luoghi della sua *Istituzione della religione cristiana* egli ha dei cenni in proposito. Nell'edizione del 1559 invece consacra un intero capitolo, il XIII del Libro IV, a questo problema. In base a tre criteri fondamentali, la legittimità dei voti è da escludere:

1. *Criterio del destinatario del voto.* Il voto è una promessa fatta a Dio; se Dio non la gradisce, essa è illegittima. « In realtà, il Signore in vari passaggi non solo rigetta i voti, ma li ha in grande abominazione » (Ed. Soc. Calviniste de France « Labor et Fides », Ginevra, p. 243).

2. *Criterio della persona che fa il voto.* La materia del voto deve essere in possesso di colui che lo fa, diversamente esso non ha alcun senso; esso poi deve rispondere a una vocazione data da Dio. Ma il mantenere la promessa del celibato non è in potere del vovente; l'appello di Dio potrebbe

[4] F. Biot, *o. c.* 48.

essere tutt'al più temporaneo, mentre il matrimonio è comandato da Dio.

3. *Criterio dell'intenzione.* Chi fa il voto vuol rendere grazia per il passato, e vuol chiedere perdono; per quello che si riferisce all'avvenire, intende premunirsi dai pericoli o incitarsi a fare il bene. Tutte queste condizioni sono egregiamente adempiute dai voti e dalle promesse del battesimo.

*Il rigetto* della vita monastica in Calvino è completo e incondizionato.

*Melantone* è anch'egli contrario allo stato religioso. Nell'*Apologia della Confessione* (di Augusta) egli commentando Matteo 19, 27-29 afferma che l'abbandono ivi previsto si riferisce ai perseguitati, i quali in caso di pericolo devono eseguire quell'ordine del Signore. A proposito del giovane ricco, scrive poi che per essere perfetti occorre semplicemente non essere avari (cfr. *Die Bekenntnisschriften der Ev. Luth. Kirche,* Göttingen, 1955, pp. 139-404; cfr. anche pp. 377-396).

*Zwingli* dedica allo stato religioso alcuni accenni nelle 67 tesi che costituiscono il trattato *Auslegung und Gründe der Schlussreden:* soprattutto nelle tesi 27, 28, 30 e 33.

A suo avviso lo stato religioso rappresenta un disprezzo dell'ordine stabilito da Dio nella creazione, in base al quale il matrimonio costituisce la situazione normale dell'umanità. Inoltre lo stato religioso comporta un'eccessiva confidenza dell'uomo in se stesso e un eccesso della nozione di merito e di quella delle opere buone.

L'ex domenicano *Martin Bucer* (o Butzer) dedica a questo argomento due capitoli della sua opera *De Regno Christi:* il XXIII e il XLV (Ed. *Opera Latina,* Vol. XV e XV bis, ed. C. Bertelsmann). Tra i Riformatori, egli è il più aperto a una prospettiva favorevole per il monachesimo. Ammette la possibilità d'una vocazione allo stato di continenza, « per un po' di tempo » o anche « per tutta la vita »; ma si tratterebbe sempre di casi estremamente rari. Anche per tali casi non è ammessa la possibilità della vita in comune. Non sono infatti ammissibili altre obbligazioni, all'infuori di quelle che si fanno nel santuario della propria coscienza.

### c. I documenti simbolici

Anche i documenti simbolici protestanti mantengono, più o meno, queste stesse posizioni. La *Confessione d'Augusta* (1530) afferma che « tali voti sono stati come dei culti empi e falsi; perciò essi sono nulli ». Gli *Articoli di Smalkalda* (1537) ne domandano l'abolizione perché essi importano il rinnegamento del Cristo: « Peggio, essi deducono dal loro S. Tommaso che i voti monastici hanno il medesimo valore del battesimo. È una bestemmia contro Dio ». La *Confessione di La Rochelle* (1571), nell'art. 24 rigetta sia i voti che tutte le altre opere: pellegrinaggi, indulgenze, pie pratiche: il purgatorio è un'illusione, le opere sono vane osservanze, i voti sono invenzioni umane. La *Confessio helvetica posterior,* pubblicata a Zurigo nel 1566 invece, al capitolo XVIII include un paragrafo dedicato al monachesimo. Vi si sostiene che il monachesimo non ha motivi per pretendersi istituito dal Cristo; esso non è utile, ma dannoso alla Chiesa. In passato però poteva essere tollerato, perché allora esistevano dei monaci autentici: solitari, laboriosi, obbedienti alla gerarchia costituita, ecc. Attualmente, siccome i monaci non corrispondono più a codesta missione, i voti devono essere aboliti. La *Confessio* ammette però la possibilità d'un celibato — temporaneo in ogni caso — accolto per amore del servizio del Signore; quanto ai voti, neanche questo documento ufficiale ne ammette la legittimità.

### d. I posteriori, soprattutto Karl Barth

Abbiamo già recensito i significativi tentativi che in seno al protestantesimo hanno avuto luogo, in ordine alla restaurazione dello stato religioso. Abbiamo fatto qualche nome, come quello di Harnack e di Kierkegaard; dovremmo almeno fuggevolmente ricordare la corrente pietistica, la quale, a parte gli Herrnhüter e i Pilgerhütte, ha creato tutto un clima di fervore, paragonabile in qualche maniera al beghinaggio fiammingo.

Tra i recenti un'attenzione particolare merita Karl Barth. Egli affronta ripetutamente il problema dello stato religioso; nella sua *Kirchliche Dogmatik* ne tratta soprattutto al tomo III, sezione 4, ed al tomo IV, sezione 2; come è costume per tutta la specula-

zione teologica della Riforma, il poco o molto ch'egli concede, è da riportare unicamente alla legittimità biblica, in questo caso a quella neotestamentaria.

Il Barth rigetta l'affermazione cattolica secondo la quale il celibato sarebbe superiore allo stato coniugale; ammette tuttavia che i Protestanti hanno ecceduto nel senso opposto a quello dei Cattolici. Afferma che giustamente i Riformatori hanno restaurato la sacralità delle professioni e dei mestieri laicali (agricoltura, studio, realtà terrestri in genere) che erano stati alquanto maltrattati in cristianità; ma ammette che ancora una volta si è ecceduto, negando tale sacralità alle imprese claustrali di virtù. Afferma che bene hanno fatto i Riformatori ad abolire lo stato religioso, dal momento ch'esso si era corrotto irrimediabilmente; ma ammette che in base alla Sacra Bibbia è giustificabile una triplice realtà, che equivale ai tre voti: fuga dal mondo, celibato, obbedienza. Tutto ciò è ammesso con molte animadversioni e molte riserve, ma indubbiamente è ammesso. Il Biot al termine dell'esposizione del punto di vista barthiano conclude: « Il suo giudizio sul monachesimo, soprattutto sulle forme attuali del movimento cenobitico protestante, ci permette di rispondere con una certa sicurezza alla questione posta: è dall'interno del protestantesimo, in una fedeltà non letterale, ma vivente allo spirito stesso dei Riformatori, che all'ora attuale possono esistere delle comunità evangeliche regolari ».

In realtà sembra innegabile che una spiegazione della genesi e poi del dilagare del risveglio monastico protestante non possa ottenersi dall'interno del protestantesimo, bensì da una coniugazione fra la fedeltà protestante-anglicana ed un recupero del monachesimo tradizionale o cattolico.

## 3. LE COMPONENTI INTERIORI DEL RISVEGLIO MONASTICO NELLA RIFORMA

In questa sezione raccogliamo le più indicative testimonianze di un certo numero di protagonisti della rinascita monastica protestante ed anglicana. Intendiamo così delineare qualcuna delle com-

ponenti interiori che hanno provocato questa profonda svolta nell'orientamento degli acattolici; e per fare questo cediamo la parola alle persone direttamente interessate. Avvertiamo che le caratteristiche qui illustrate non sono che un piccolo saggio di realtà estremamente vaste; bisogna anzi dire che, nei limiti che l'attuale documentazione consente, si ha l'impressione che globalmente tutta la gamma della vita cristiana, intesa anche nelle sue manifestazioni più elevate, è già stata raggiunta nell'ambito delle comunità non cattoliche del risveglio monastico, e nei circoli laici che con esse concordano.

#### a. Senso e caratteristiche della riscoperta

La « reinvenzione » della vita religiosa ha seguito strade molto differenti, nei diversi quadri sociali in cui ha avuto luogo. In taluni casi, come in quello della rinascita svedese, un diffuso senso di svuotamento complessivo dell'interiorità, ed il decadimento ambientale, hanno suggerito un intimo ricollegamento con antiche realtà ancestrali; in altri casi, come quello anglicano, è stato lo studio patristico e storico a riportare quasi violentemente all'attualità un'istanza che si credeva di aver legittimamente seppellita. Qui documentiamo due momenti del risveglio continentale recente.

Il caso delle *Sorelle ecumeniche di Maria,* narrato sulla scorta di una pagina della sua fondatrice Mutter Basilea Schlink, mette in evidenza la drammaticità del crinale su cui il suo gruppo venne a trovarsi e dell'abisso divino nel quale, nonostante tutto, quelle giovani si lanciarono:

> « Dopo il tragico bombardamento di Darmstadt... esse decidono di vivere insieme una vita di preghiera e di penitenza. È nella vita comunitaria che esse saranno indotte gradatamente a " reinventare ", senz'alcuna influenza cattolica, i tre voti di religione... ».[5]
>
> Quanto al senso della rottura con la tradizione ambientale, è la stessa fondatrice che la narra:

[5] S. MARTINEAU, *Pédagogie de l'Oecuménisme,* Paris 1961, 246-247.

« Si trattava di una comunità di un genere assolutamente sconosciuto nella Chiesa Evangelica; essa, a causa della sua novità, diede luogo a parecchie contraddizioni. Noi incontrammo una viva opposizione: false voci circolavano in tutto il Paese, e gli amici d'un tempo, non comprendendo il senso della nostra scelta attuale, divennero nostri avversari. Eravamo proiettate nella sofferenza del Cristo e nella divisione, poiché vari gruppi e circoli si mettevano a contrastare la nostra opera. Occorreva soffrire l'ingiustizia e sopportarla amando e benedicendo coloro che credevano giusto di combatterci. Fu un'esperienza dolorosa ».[6]

A sua volta Roger Schutz, il noto priore di Taizé, così presenta l'avvìo della sua esperienza:

« Abbiamo voluto far *tabula rasa,* per tutto rivivere nuovamente. Così un bel giorno ci siamo trovati di fronte all'evidenza: non potevamo stabilirci nella vocazione senza impegnarci totalmente nella comunità dei beni, nell'accettazione di un'autorità, nel celibato. Sarà bene esporre qui la nostra preferenza per il termine *impegno (engagement),* per il fatto ch'esso non sottintende un valore meritorio, come lo comporta il termine *voto,* e che esprime meglio la verità essenziale del dono della persona al Cristo, nella sua totalità, in forza di un movimento dinamico di corsa in avanti ».[7]

La maturazione protestante, che tuttavia sfocia nel comportamento tipico di tutte le comunità femminili, e che manifesta una traiettoria confluente con la tradizione cattolica, viene espressa da una religiosa di Reuilly, che così descrive l'*iter* religioso del suo gruppo:

« A Reuilly le nostre giovani suore procedono per varie tappe. Il postulato dura da sei a dodici mesi, il noviziato di base dura un anno, e importa esclusivamente la formazione religiosa e comunitaria. Poi vengono gli anni della

[6] Aa. Vv., *Sémences d'unité,* Paris 1965, 247.
[7] M. Villain, *Introduction à l'Oecuménisme,* Paris ³1961, 198.

preparazione professionale. Una suora si dedica interamente alla funzione di maestra delle novizie e si occupa anche delle postulanti. Dopo la consacrazione (diaconissale) un'altra suora segue per quattro anni le giovani consacrate. E poi?... Beh, la formazione delle suore non termina mai. La cura delle loro vocazioni è affidata alla suora superiora. È a lei che, come a Madre della comunità, spetta di promuovere la vita spirituale ».[8]

**b. Servizio materiale e spirituale**

Da questo punto di vista un'attenzione speciale meritano le diaconesse. La confondatrice del loro primo istituto, quello di Kaiserwerth, Gertrud Reichardt in alcuni appunti del suo diario manifesta la durezza, anche materiale, del compito che queste avanguardie cristiane si erano assunto:

« Il Signore, nella nostra attività di Marta, ci dia il cuore di Maria! ».

« Lo stabilimento caritativo mi pesa sulle spalle come un quintale, ma il Signore me lo fa sentire non per opprimermi, bensì perché io ne riceva utilità per la mia anima e per la fondazione stessa ».[9]

Il P. Wilhelm Löhe così formulava per le sue diaconesse il senso del servizio al Corpo mistico di Cristo:

« Cosa voglio io? Voglio servire. — A chi voglio prestare il mio servizio? Al Signore nei suoi miserabili, nei suoi poveri. — E qual è la mia ricompensa? Non servo né per la ricompensa né per incontrare riconoscenza; servo per render grazia e donare amore. La mia ricompensa è questa: che mi sia consentito di servire ».[10]

[8] S. MARTINEAU, *o. c.* 224.

[9] R. F. ESPOSITO, *La vita religiosa nelle altre Chiese e Comunità d'Occidente,* in *Via Verità e Vita* 16 (1967) 110.

[10] W. SCHLEITER, *Evangelisches Mönchtum? Entwicklung und Aufgabe der Bruder- und Schwesternschaften in der Kirche,* Stuttgart 1964, 104.

Il senso della sostituzione delle anime religiose all'uomo distratto, nella realizzazione della carità e nella consolazione della sofferenza, è un fatto costante nella letteratura monastica acattolica.

Ma questa componente affonda le sue sonde anche in quella che nella tradizione religiosa viene indicata come soddisfazione vicaria. Le religiose di Darmstadt furono fondate, fra l'altro, con l'esplicito proposito di placare Iddio per gli orrori e le atrocità commesse dai nazisti contro gli ebrei, i vinti, i credenti. Una recente pagina della Madre Elisabetta, superiora delle Figlie di Maria di Kollund (Danimarca) lascia poi intendere la netta percezione che, in zone in cui il paganesimo galoppa, l'intervento delle claustrali riprende in pieno la funzione dell'evangelico pugno di lievito, il cui compito è di fermentare la massa:

> « Occorrono donne che vivano nella totale donazione a Cristo ed all'avvento del suo Regno sulla terra, in maniera che altre donne vengano e prendano parte a questa vita: vita di riconciliazione e dell'amore di Cristo. Esse parteciperanno a questa comunanza di vita per poi ridarlo al mondo nel proprio lavoro. In tal modo non solo esse ricevono uno scopo ed un significato assolutamente nuovi per la loro vita, ma potranno trasmetterlo ad altre donne, in mezzo ad un mondo freddo e discorde. In questa maniera l'amore di Cristo, vissuto da molte, potrà essere dilatato nel mondo ».[11]

#### c. L'incontro profondo col monachesimo di sempre

Abbiamo già accennato al fatto che l'ecumenismo si risolverà unicamente a partire dai risultati di cui saranno attori i religiosi delle varie gradazioni che ormai agiscono profondamente nel mondo acattolico; altre eventuali speranze, che molto sovente si qualificano di tinte più o meno diplomatiche, non otterranno che delusioni, se non si collegheranno seriamente col risveglio comunitario. Ma il miglior ecumenismo è quello che non porta questo

[11] In L. PRÄGER (Ed.), *Frei für Gott und die Menschen. Das Buch der Brüdern- und Schwesternschaften,* Stuttgart 1964, 180.

nome, ma si rifà all'approfondimento cristiano ed all'ascesa interiore.

Per forza di cose, dunque, il discorso si riporta ai collegamenti che i claustrali non cattolici hanno stabilito col monachesimo tradizionale, tumultuosamente abbandonato nel XVI secolo.

L'ispirazione cattolica della rinascita anglicana, come abbiamo notato, è esplicita. Il Villain la descrive in questi termini:

> « Tutte le comunità religiose anglicane, senza eccezione, appartengono alla *High Church,* e forse non è esagerato dire ch'esse restano sempre nella linea del Movimento di Oxford (il correttivo da portare qui è evidente, da quanto abbiamo detto più sopra. *N.d.A.*), che le ha viste nascere; di lì può misurarsi l'irraggiamento sempre vivace di Pusey. Alcune di esse difendono ardentemente l'ideale papalista, come l'Abbazia di Nashdom ed il Convento della S. Croce di Haywards Heath; la maggior parte si tengono in una zona più centrale, ma sempre con una forte accentuazione del consenso " cattolico ". Manifestano molta attenzione e rispetto nei confronti delle dottrine romane, e i loro religiosi sovente fanno visita all'Urbe ».[12]

Presenti frequentemente nella rinascita monastica acattolica sono soprattutto il messaggio benedettino e quello francescano. In qualche caso, come quello dei Benedettini anglicani di Caldey, l'agilità propria degli asceti si manifesta in un salto di secoli che non è privo di fascino; essi per pura coincidenza avevano avviato la loro impresa monastica in un'antica abbazia pretridentina. Nel Diario di uno di loro si legge:

> « Le stesse pietre della volta celebravano la Lode Divina; gli echi moltiplicavano le nostre salmodie; come se gli antichi monaci, usciti dalle loro tombe, mischiassero le loro voci alle nostre, per accoglierci in questo luogo consacrato ».[13]

[12] M. VILLAIN, *o. c.* 206-207.

[13] A. DE LA GORCE, *Les Bénédictins anglicans de Caldey,* in *Ecclesia* (1964) n. 186, 102.

In un'allocuzione rivolta ai benedettini di Nashdom, il Dr. Ramsey, arcivescovo anglicano di Canterbury, nel 1964 diceva fra l'altro:

> « Noi rendiamo grazie a Dio perché ci ha dato S. Benedetto e, per suo mezzo, la vita benedettina lungo i secoli. Attualmente lo ringraziamo anche per la rinascita e la persistenza di tale vita benedettina nella nostra Comunione anglicana. Di fatto, la vita e lo spirito benedettino ci riportano storicamente molto vicino alle radici della missione della Chiesa in questo paese, e spiritualmente ci accostano moltissimo alla base del nostro comportamento anglicano e del nostro *Prayer book...* ».[14]
>
> Anche il vescovo di Exeter, con un impegno che denota nettamente l'attenzione all'*attuale* momento infracristiano, ancora preoccupato e circospetto, occupandosi degli stessi monaci, mette in evidenza soprattutto la loro fedeltà anglicana: « La Chiesa d'Inghilterra è grata a questi monaci di Nashdom per la loro affezione nei confronti della loro Chiesa madre, e questa a sua volta accorda loro progressivamente il posto che loro compete nel suo seno ».[15]

Senza dubbio non si tarderà a superare questo stadio che risente ancora del clima di difesa e di differenziazione fra le Chiese, e che presso alcuni spiriti eletti, come il P. Benedict Ley, proprio di Nashdom, è stato già superato da tempo, e per di più con l'offerta della vita, in collegamento con un'altra offerta di vita, quella di Sr. Gabriella Sagheddu, delle trappiste di Grottaferrata.

La nostalgia francescana è un fatto universale e coinvolge le sensibilità estetiche come pure quelle mistiche. La confondatrice di Kaiserwerth, Gertrud Reichardt, in un'annotazione intima esprime un'ascensione spirituale che richiama i mistici francescani più puri:

> « O Signore, attirami da un gradino all'altro, affinché io possa arrampicarmi fino alla tua mano. Insegnami tu a

[14] A. PERCHENET, *Renouveau communautaire et unité chrétienne,* Paris 1967, 113.

[15] *Ibid.,* 114.

dire: " Mio Dio e mio tutto! ". Insegnami tu a piegare la mia mano nella stretta, insegnami a pregare! Signore, concedimi un cuore umile, un'anima piangente. Abbi misericordia di me, o misericordioso ».[16]

Più vicino a noi è il caso della Fratellanza dei Terziari Francescani evangelici di Marburg-Lahn, fondati nel 1935 da Fritz Oskar Schöfer. L'ideale del Poverello d'Assisi, qui come in altre comunità che si ispirano al medesimo messaggio, è accolto in maniera profonda ed anche formale, riproducendo fin la nomenclatura giuridica e folkloristica; si tratta anche qui di venire in soccorso di una Chiesa sofferente a causa dell'oscuramento di taluni punti evangelici, di accettare la povertà nella gioia e nell'amore, associando la preghiera con la predicazione e la testimonianza. L'attuale superiore della Congregazione in proposito scrive fra l'altro:

« Questo grande miracolo (l'universale fraternità umana, creaturale, cosmica. *N.d.A.)* che si riassume in Francesco, non è spuntato così per caso, in una farragine spirituale. Francesco tra l'altro non è un protestante; egli sta nel bel centro della Chiesa, della Chiesa Cattolica. Egli giunge in una Chiesa devastata, in una Chiesa mondanizzata. E non derise questa Chiesa, non brandì il flagello, ma l'amò, per essa lavorò e pregò in una bontà capace di inesauribile rinuncia. Senza dubbio, questa Chiesa continuava a racchiudere in sé un cuore indistruttibile... La SS. Eucaristia era ancor là. E S. Francesco a questa Eucaristia costruì la casa, il tabernacolo... Rinnovamento francescano significa rinnovamento essenzialmente eucaristico...

S. Francesco oggi! Certo. Oh, se noi fossimo nuovamente capaci di uscire dalla profonda solitudine della preghiera, nella proclamazione del Salvatore Eucaristico, nella consonanza di vita con la Chiesa cattolica (*intendi:* universale); oh, se noi fossimo nuovamente capaci di rivivere i tre miracoli della grazia che sono la santa povertà, la santa gioia

[16] R. F. Esposito, *art. cit.* 110.

ed il santo amore in una resistenza instancabile! In tal caso, ogni disputa nella Chiesa andrebbe immediatamente alla fine... ».[17]

Stabilite così alcune linee caratteristiche dell'incontro infracristiano profondo, non ci sembra nemmeno il caso, data la esiguità dello spazio disponibile, di illuminare dettagliatamente le manifestazioni di superficie, le quali del resto occupano costantemente i notiziari della comunicazione sociale e fanno la loro comparsa in tutti gli incontri collettivi e congressuali.

Ci sembra invece opportuno richiamare, a conclusione di tutto il discorso fin qui fatto, un commento di Heinz-Dietrich Wendland al *Berneuchener Buch;* questo è un manuale di *preces diurnae* redatto da Wilhelm Thomas, Ludwig Heitmann e Karl-Bernhard Ritter, sotto la direzione di Wilhelm Stählin, per conto della conferenza dei Pastori che ha sempre avuto luogo a Berneuchen, nel Neumark, e dalla quale è poi nata la « Evangelische Michaelsbrudershaft ». La Chiesa ufficiale non mostrò gran benevolenza e nemmeno grande attenzione a questo fenomeno, salvo qualche velato rimprovero circa la pretensione teologica che avrebbe dettato le scelte di Berneuchen. Il Wendland ne prende lo spunto per fare alcune osservazioni che a noi paiono interessanti in ordine a quelle che ci paiono poter segnare una previsione circa il salto degli asceti, che non può essere solo di carattere storico o sociologico, ma prima o poi dovrà diventare anche ideologico, ed anzi teologico.

> « Né la Conferenza di Berneuchen, scrive Wendland, né la Fraternità di S. Michele sono mai state una scuola o una corrente teologica. Nell'ultima generazione, da Karl Barth a Paul Tillich più o meno, non si può neanche parlare di una qualsiasi scuola teologica interessante, che non abbia esercitato il suo influsso sul gruppo di Berneuchen; ogni tradizione teologica, sia essa liberale, ortodossa oppure moderata, ha in qualche modo raggiunto questa cerchia di uomini ed ha influito su di loro. Tuttavia essi pervennero concordemente

[17] In L. PRÄGER, *o. c.* 322.

ad una presa di coscienza della crisi e della minaccia presente nella Chiesa, come pure alla riscoperta della sua sacralità più intima, la liturgia, la comunità in Cristo nel culto e la relazione di queste realtà col mondo circostante. Le conclusioni che da questo lavorìo vennero esplicitate furono di carattere metateologico e nel medesimo tempo preteologico: fu cioè una presa di coscienza spirituale ed una comunità spirituale anch'essa, la quale a sua volta originava conseguenze teologiche di portata decisiva, e li metteva di fronte ad una massa di problemi di nuovo genere, che per l'innanzi erano stati tenuti nell'ombra oppure repressi ».[18]

In effetti, la rinascita comunitaria nelle confessioni acattoliche ha messo finalmente in moto un centro motore che per sua natura non è in grado di arrestare la serie dei problemi infracristiani e soprattutto di impedirne l'affrontamento e, per quello che le forze umane consentono, la soluzione. Per la quale garantisce poi *« qui incrementum dat, Deus »*.

## 4. LA COMUNITÀ DI TAIZÉ

### a. Trent'anni di vita comune

La comunità ecumenica di Taizé [19] fu fondata nel 1940 dall'uomo che ancora attualmente ne è il priore, Roger-Louis Schutz-Marsauche. Stabilitosi da solo a Taizé, piccolo villaggio della Borgogna, iniziò il suo lavoro, accogliendo nella sua casa dei rifugiati, fra cui degli ebrei. Nel 1942, la Gestapo vi faceva una improvvisa irruzione, proprio mentre stava preparando la fuga di alcuni suoi ospiti. Non poté ritornare a Taizé se non dopo il 1944, al momento della liberazione. Ma lo accompagnavano, in quell'occa-

[18] *Ibid.*, 355.

[19] Ringrazio i Fratelli della Comunità di Taizé per l'invio di questo loro saggio, redatto in forma impersonale, ma assai significativo, sulle origini e lo sviluppo della loro Comunità.

sione, i suoi tre primi confratelli, coi quali già aveva iniziato una vita comune. Ecco come il protagonista descrive gli inizi:

« Perché scelsi Taizé, piccolo villaggio di Borgogna? Mentre ero in visita a Cluny, in cerca d'un luogo per la comunità cui stavo pensando, un notaio mi parlò di questa casa di Taizé. Mi ci recai, ma trovai tutto chiuso. Vicino all'ingresso, un'anziana contadina. Le chiesi dove avrei potuto mangiare un boccone. " A casa mia ", rispose. Mentre pranzavo: " Si fermi qua, siamo così soli, così isolati ", mi pregò.

Avrei potuto stabilirmi altrove: avevo possibilità di scelta. Ma scelsi Taizé perché quella donna era povera. Nella voce dei poveri, quel che importa, non è sentire la voce del Cristo? ».

Il giorno di Pasqua del 1949, rinnovando l'antica tradizione monastica che la Riforma aveva abbandonato, erano ormai in sette ad impegnarsi insieme, legandosi per tutta la vita con gli impegni del celibato, della comunanza dei beni e dell'accettazione d'una autorità.

« Dopo un silenzio di oltre quattro secoli in seno alla Riforma, noi volevamo vivere il celibato. Ma quante volte ci toccò sentire quest'obiezione: non potete legare la libertà dello Spirito ad un impegno per tutta la vita.

Per un certo tempo, rinnovammo anno per anno il nostro sì al celibato. Poi comprendemmo che lo Spirito era abbastanza forte per legare per tutta una vita uomini che, per la forza del Cristo, volevano rimanere per sempre nello stato in cui erano stati trovati al momento della chiamata.

Bisognava che sapessimo se avremmo potuto formare una comunità in grado di garantire una continuità. Bisognava che avessimo questa certezza: che quel che avevamo iniziato in pochi, sarebbe continuato dopo di noi; che quel che noi avevamo incominciato, avrebbe avuto un seguito ».

Oggi, della comunità fanno parte oltre settanta uomini, provenienti da diverse tradizioni cristiane e venuti da tutta Europa e dall'America.

Dopo un periodo di formazione, che si prolunga per un minimo di tre anni, tutti quanti s'impegnano per il celibato, la comunanza dei beni e l'accettazione d'una autorità.

« Il fatto di essere in settanta (fra poco saremo anche di più)

e di appartenere a diverse confessioni, non ha causato nessuna separazione fra noi. L'unità di fede s'elabora nella pace, soprattutto attraverso la preghiera della Chiesa. Inoltre, un generoso segno c'è dato, per animare questa speranza d'unità: la comunanza di vita con fratelli cattolici ed ortodossi, al nostro fianco col permesso di Roma e di Costantinopoli ».

Infatti, per attuare, almeno embrionalmente, questo segno d'unità, da qualche anno un gruppo di francescani è stato autorizzato da Roma a stabilirsi a Taizé, per aver parte al ministero ecumenico della comunità e per accogliere i visitatori. Questi francescani vivono in stretta comunione con la comunità, e sarà possibile spingersi ancora molto più avanti, su questa via. Tutto può essere messo in comune — ad eccezione della comunione eucaristica.

Da parte sua, il patriarca Atenagora di Costantinopoli aveva l'idea di fondare una Taizé ortodossa. Per questo, inviò a vivere a fianco della comunità di Taizé un certo numero di monaci ortodossi, perché dessero un segno visibile di collaborazione e di vita comune.

Quel che da sempre ha caratterizzato Taizé, in questo campo, è l'aver messo alla prova il movimento marciando, l'essersi spinta, sulla via dell'unità, il più avanti possibile, secondo che permettevano le circostanze del momento.

#### b. Incontri con decine di migliaia di giovani

Fin dai suoi inizi, la comunità si raduna tre volte al giorno, mattino, mezzogiorno e sera, per la preghiera comune. A partire dal 1948, poté farlo nella chiesa parrocchiale di Taizé. Oggi, questa chiesa rimane un luogo di preghiera personale, ma, piccola com'è, non serve più per la preghiera comune se non in pieno inverno.

Infatti, dopo gli anni sessanta, Taizé è diventata sempre più un luogo di riunione per i giovani. Per permettere un'accoglienza migliore (il loro numero è sempre crescente), è stata costruita l'ampia chiesa della riconciliazione, offerta quasi interamente dai cristiani tedeschi, come segno d'espiazione per quel che la Francia

dovette soffrire dal nazismo. Questa chiesa fu costruita fra il 1960 ed il 1962.

Ascoltare quel che lo Spirito dice alla Chiesa per bocca delle nuove generazioni è diventata una preoccupazione costante di Taizé. « Molto spesso, è una parola dura quella che rivolgono i giovani a noi cristiani viventi nel cuore della Chiesa. È insopportabile, a volte, dover riconoscere, nella violenza di questi giovani, la parola che Dio ci rivolge. Ma, a Taizé, se non ci ponessimo in ascolto di quel che i giovani hanno da dirci, non ci resterebbe, ben presto, da far altro che chiudere ».

Vengono a migliaia, i giovani, a Taizé, per riflettere. Né importa di che tendenza siano.

Per questi giovani si organizzano ogni estate incontri a livello internazionale, incontri per lo più limitati ad alcune centinaia di presenze, ma alternati con un grande raduno che ne accoglie da 1600 a 1800.

In questi incontri non mancano le dichiarazioni molto forti. Nel 1966, per esempio, i giovani affermavano: « L'ecumenismo non potrebbe diventare qualcosa di diverso da una istituzione senza sbocco, se lasciasse cadere l'urgenza d'una scadenza ben vicina dell'unità visibile dei cristiani? Con che animo si può affermare: poiché da secoli siamo separati, secoli ci vorranno per realizzare l'unità? Cerchiamo piuttosto una riconciliazione vicina! Non possiamo più tollerare la segregazione confessionale, altrettanto ipocrita della segregazione razziale. Noi, non faremo dell'ecumenismo una ideologia in più fra tutte le altre, un bel tema per conferenze e tavole rotonde, in cui ognuno nient'altro farà che giustificare la sua ormai secolare situazione! ».

Nel 1967: « Chiediamo, senza rivolte — ma nulla per noi. Con la violenza dei pacifici, chiediamo per quelli che non sono della Chiesa. Per essi, la nostra pazienza si fa bruciante e subisce la prova del fuoco, quando questi uomini, per cui tentiamo di vivere il Cristo, sono ragazzi e ragazze indifferenti alla fede. Alcuni hanno amato la Chiesa, molto hanno sperato, ma non ci sono rimasti, la fuggono ormai a passi veloci. Altri, nati in una totale indifferenza, non possono scoprire, nei cristiani, separati, il segno di quella comunità fraterna cui l'uomo è sensibile. Un semplice miglioramento del clima fra i cristiani non basta. Attendiamo da tutti i

responsabili della Chiesa dei gesti audaci, incontri d'uno stile nuovo, che abbozzino la riconciliazione... Una volta riconciliati, i cristiani potranno essere una parola viva nel mezzo dei drammi della guerra, dell'ingiustizia, della segregazione, della fame ».

Nel suo ultimo libro, *Violence des pacifiques,* il priore di Taizé inserisce alcune pagine del suo diario quotidiano. Vi racconta i suoi dialoghi d'ogni giorno con alcuni di questi giovani, i problemi che sollevano, le domande che pongono:

« Nell'atrio della chiesa, dove, spesso, prima della preghiera comune, mi trattengo per alcuni momenti con quelli che arrivano, ho sentito questa sera dei giovani pieni di violenza contro le istituzioni. Esigono delle realizzazioni, sono severi con la Chiesa, in cui non vedono che morte e rovina. Se non vedono il volto di Dio, nei cristiani, non possono più credere alla Chiesa.

Dinanzi ad una tale disperazione, durante la liturgia, nella pace della preghiera comune, piango interiormente. E, come un sogno, mi sorprendo ad augurarmi la morte, proprio mentre, durante il giorno, continuamente mi meraviglio del dono della vita ».

« Lunedì scorso, la chiesa era gremita. Sono passato di gruppo in gruppo: non uno m'ha parlato della preghiera. Ognuno si chiedeva come rimettersi in contatto con l'eternità di Dio. Non nego che questi dialoghi che abbiamo con loro abbiano dell'efficacia. Ma il meglio non è qui che lo trovano. Lo trovano, piuttosto, nella nostra attesa contemplativa. Essi poi ci aiutano, senza saperlo, a vivere noi stessi nella fedeltà ».

### c. Partecipazione alla promozione umana

L'ecumenismo non ha un fine in se stesso. Non è che un momento previo alla missione dei cristiani fra gli uomini. Essere ecumenico: significa, in primo luogo, sentire le ansie di tutti gli uomini, essere aperto al senso dell'universale, essere attenti ai più poveri fra gli uomini. La vocazione ecumenica provoca un'ardente ansia di sviluppo. Ecumenico, universale, cattolico, sono sinonimi. Per questo, Taizé è impegnata in un lavoro di promozione umana, vicino non meno che lontano.

Vicino, nella regione della Borgogna dove vive, la comunità ha preso parte alla creazione di diverse cooperative; è parte essa stessa d'una cooperativa cui ha ceduto le poche terre che possedeva.

Tutti i fratelli lavorano, poiché la comunità non accetta doni per se stessa; vive unicamente del suo lavoro: tipografia, vasellame, vetreria, edizioni. Un fratello è medico nella regione. Altri fanno ricerche teologiche o sociologiche, senza pretendere di raggiungere una qualche posizione che potrebbe diventare esclusiva della comunità. Un altro lavora nel campo dell'informazione; e la comunità sta pensando alla creazione di un'agenzia d'informazione che gli permetta di contribuire con maggior efficacia allo sviluppo dei paesi poveri.

Anche più lontano Taizé è impegnata in uno sforzo di promozione umana. Dal 1963, infatti, il priore di Taizé ha lanciato una colletta ecumenica destinata ai più poveri dell'America latina.

Questa colletta si propone di realizzare gesti concreti di solidarietà fra cristiani dell'emisfero nord e cristiani dell'emisfero sud, fra non-cattolici e cattolici. Due obiettivi le sono essenziali:

1) Partecipare alla promozione umana del continente latinoamericano dando il suo contributo ad iniziative di sviluppo agricolo, situate in punti strategici ed in grado di provocare altre iniziative del medesimo genere. Ridare un'esperienza di vita a uomini, donne, bambini, che non ne avevano più: questa è la prima preoccupazione. Più di sessanta progetti diversi sono già stati realizzati in tutta l'America latina: cooperative agricole (le prime furono create su terre che la Chiesa stessa cedette a famiglie povere), istituti di formazione, spacci cooperativistici. Attualmente, queste iniziative si propongono un criterio essenziale: poter giungere in breve tempo ad un completo autofinanziamento, limitando l'aiuto solamente all'avvìo.

2) Partecipare anche alla formazione spirituale del continente. I vescovi dell'America latina che il priore di Taizé incontrò a Roma durante il Concilio ripeterono spesso che promozione umana e promozione spirituale non possono andare separate. Chiesero allora alla colletta di Taizé di finanziare l'edizione d'un milione d'esemplari del Nuovo Testamento in spagnolo, e un milione in

portoghese. Queste copie vengono inviate nell'America latina in pacchi di 18 esemplari, perché possano giungere anche ai villaggi più sperduti. Ogni possessore d'una copia s'impegna a leggerla ad altre dieci persone analfabete. Il testo è stato preparato da una commissione d'esegeti cattolici e protestanti che lavorarono a lungo in *équipe*. Pure le spese di porto sono a carico della colletta di Taizé.

Ripetendo l'appello per chiedere ai cristiani di rinunciare, in favore della colletta, all'1% delle loro entrate, il priore di Taizé ed il presidente dell'episcopato latino-americano dichiararono insieme, nel gennaio del 1969:

« Uniamo le nostre deboli voci per chiedere: basta! basta con le guerre fra cristiani! Per fare la terra e la Chiesa più abitabili, basta con la nostra guerra!...

La terra non è abitabile. Il mondo è disorganizzato per il cattivo uso della libertà dell'uomo. Due miliardi di esseri umani hanno fame...

Ogni uomo è creatore. Con questa capacità, può edificare questo mondo e renderlo più fraterno, con gesti di pace e di partecipazione.

Gesti di pace. In questi tempi, fra i cristiani, d'ogni dove sorgono nuove divisioni e perfino rotture, al punto di fare della Chiesa medesima una terra inabitabile. Come fermare la guerra fra i cristiani? Che, per un anno, dei cristiani s'impegnino a dividere spesso il loro pasto con altri cristiani di diversa posizione, in primo luogo con quelli che appartengono alla loro stessa Chiesa, per esempio cattolici con cattolici. Inoltre, non cerchino tanto di convincere, quanto, piuttosto, di comprendere quel che anima l'altro nel suo profondo. Diversamente, l'ecumenismo stesso, come ogni grande e generosa idea, diventerà settario, se imposto con purismo, intransigenza e sufficienza.

Gesti di partecipazione. Partecipare i nostri beni, fra Latino-americani ed Europei, nella reciprocità, è porre dei gesti perché l'America latina non sia più un sottoprodotto, nemmeno spirituale, dell'Europa: se la partecipazione è a senso unico, aliena. Vivere in reciprocità è anche trovare, da parte dell'America latina, il gusto del saper ricevere e quella fiducia inalterata, sullo

stile del Vangelo, quella fiducia svigorita nelle nostre società dei consumi. Come primo gesto di reciprocità, dei Sudamericani s'impegnino ad aiutare dei loro connazionali poveri emigrati in Europa. Da parte loro, gli Europei aiutino l'avvìo di realizzazioni nell'America latina, attendendosi che solamente più avanti giungano ad autofinanziarsi da sé ».

**d. Attraverso il mondo**

La comunità non ha altra sede che Taizé e sempre ha rifiutato di fondare delle filiali, per rimanere nel provvisorio.

Ma, per diversi periodi di tempo, sempre limitati, dei fratelli vengono inviati, in piccoli gruppi, per tutto il mondo, negli ambienti più poveri.

Se ne trovano a Chicago, in un quartiere di grande miseria umana. Se ne trovano a Recife, nel Nord-Est del Brasile, dove la miseria è totale. Se ne trovano in Africa.

Da per tutto, come a Taizé, vivono insieme con religiosi cattolici, benedettini, francescani, altri ancora, per dare un segno visibile di riconciliazione.

Nient'altro vogliono essere, se non una presenza d'amicizia del Cristo fra i poveri.

« Piccoli focolai d'unità, i fratelli in missione sono portatori del Cristo per la sola loro presenza. Senza che sappiamo come, Dio scuote e trasfigura questo mondo lento a credere, con la sola presenza di cristiani.

In questo tempo della storia degli uomini è necessario dare un segno di gratuità — e non essere asservitori in nome della ragion di Chiesa. Essere una presenza, piuttosto che uno strumento d'efficacia. Tutta una missionologia ne potrebbe derivare. Ma non è ancora stata scritta.

In missione, l'essenziale è vivere la gioia della preghiera comune — essere fraternamente aperti a quanti ci sono d'attorno. Qui è la nostra ragion d'essere — e tutto dipende da questo.

Che i fratelli in missione ricordino sempre che la loro vita di povertà, priva di mezzi efficaci, edifica la comunità. Al di là di conoscenze spesso intellettuali, questa presenza ci permette di

introdurci nelle società che, diversamente, ci rimarrebbero impenetrabili ».

Anche nei paesi dell'est si fanno frequenti viaggi. Dei fratelli si avvicendano regolarmente in questi paesi, dove gli amici sono numerosi e l'attesa molto viva.

Taizé è in dialogo continuo con le diverse Chiese. Il priore di Taizé e fratel Max furono presenti a tutte le sessioni del Concilio Vaticano, in qualità di osservatori. Il priore poi vive a Roma diverse settimane ogni anno. Il Papa lo invitò ad accompagnarlo a Bogotà, sul medesimo aereo, come « ospite ed amico ». Ebbe diversi incontri pure con Atenagora ed altri patriarchi orientali.

La comunità fa parte del Consiglio ecumenico delle Chiese, come organismo internazionale. Un fratello partecipa al lavoro teologico del Consiglio. Un altro è attualmente sottosegretario della commissione mista « Società, sviluppo e pace » recentemente istituita in comune dal Consiglio ecumenico delle Chiese e dal Vaticano.

CAPITOLO III

# IL MONDO INTERPELLA I RELIGIOSI

A. Matanić, o.f.m.

## I. RIFLESSIONI GENERALI INTRODUTTIVE

All'inizio di questo studio, crediamo opportuno precisare i termini del tema propostoci, incominciando dal verbo « interpellare ». Anch'esso potrebbe avere significati diversi.

Bene o male, in senso positivo o in senso negativo, il mondo ha sempre interpellato i religiosi, considerati anzitutto e proprio come tali, e poi perché sono parte — e quale! — della Chiesa di Cristo e di tutto il popolo di Dio. È risaputo che tra i fattori principali che influiscono sulla formazione spirituale o sulla spiritualità di ogni Istituto e di ogni famiglia religiosa c'è quello che con due parole possiamo chiamare « il mondo del momento », vale a dire l'ambiente geografico e temporale, lo spazio ed il tempo in cui un dato Istituto religioso nasce.[1] Ed è noto che questi due fattori, « spazio e tempo », che incidono considerevolmente sulla formazione spirituale di una fondazione religiosa, sono i soli, o quasi, che a loro volta subiscono cambiamenti, per poi causarli anch'essi sulle fondazioni religiose. I propositi dei fonda-

[1] A. GEMELLI, *Prefazione,* in P. GEREMIA DI S. PAOLO DELLA CROCE, *La vita religiosa,* Vita e Pensiero, Milano ²1949, V-XI; A. MATANIĆ, *Le Scuole di spiritualità nel magistero pontificio,* La Scuola, Brescia 1964, 33. Segnaliamo subito alcuni studi di natura bibliografica a riguardo del nostro tema: C. V. TRUHLAR, *De theologia consiliorum hodierna animadversiones,* in *Ephem. theol. lovan.* 38 (1962) 534-556; O. SEMMELROTH, *Kirche und Welt,* in *Geist und Leben* 28 (1955) 351-360; ID., *Erwägungen über das christliche Weltverständnis,* in *Ibid.* 37 (1964) 258-272; A. COLORADO, *La vida religiosa,* Salamanca 1965; I. LOBO, *I problemi della vita religiosa e il Vaticano II,* in *La Scuola Cattolica* 94 (1966) 232-245; R. GRÉGOIRE, *Introduction à une étude théologique du « mépris du monde »,* in *Studia monastica* 8 (1966) 313-328; ID., *Il Contemptus Mundi: Ricerche e problemi,* in *Riv. di storia e letter. relig.* 5 (1969) 140-154.

tori vengono gelosamente custoditi, la grazia speciale del Signore resta, il carattere personale impresso dal fondatore rimane, rimangono ugualmente le sue idee caratteristiche preferite, ma cambiano invece lo spazio ed il tempo, cambia « il mondo ».

È inoltre risaputo che alla migliore conoscenza degli intenti e delle idee dei fondatori, da una parte, ed alla migliore conoscenza del mondo che ci circonda, dall'altra, si riduce il problema dell'aggiornamento di tutti i religiosi. Vengono a proposito le parole di Pio XII, rivolte già a tutti i religiosi e riprese dal Vaticano II:

« Succede infatti, in molti casi, che i legislatori degli Istituti religiosi abbiano concepito la loro nuova opera per rispondere ai bisogni e ai compiti, che si imponevano alla Chiesa senza possibilità di procrastinazione. Era dunque ai loro tempi che essi adeguavano le loro iniziative. Se poi volete seguire gli esempi dei vostri padri, fate anche voi quello che essi hanno fatto. Esaminate le opinioni, i giudizi, i costumi dei contemporanei in mezzo ai quali vivete e se vi troverete dettagli buoni e giusti, servitevi di questi preziosi elementi; diversamente voi non avrete la capacità di illuminarli, di aiutarli, di elevarli e di guidarli ».[2]

Nel caso nostro possiamo dire che si tratta proprio di questo: e cioè, di conoscere l'interpellanza che il mondo d'oggi (non quello di ieri) rivolge ai religiosi ed in che cosa essa consista; di sapere se sia un invito diretto ai religiosi, perché si aggiornino e diventino più rispondenti alla loro missione, oppure non rappresenti forse una dissuasione che mira a indurli a tornare sui loro passi; di scoprire se il mondo d'oggi intenda offrire un valido aiuto ai religiosi oppure non gli frapponga forse ostacoli più ingombranti di ieri; si rende pertanto necessario sapere — in poche parole — se il mondo di oggi, preso nel suo insieme, dallo sviluppo tecnico e materiale alle sue idee più svariate nel campo religioso e morale, in tutta la sua « mentalità », favorisca o non favorisca i religiosi ed il loro modo di vita.

[2] Dal discorso pronunciato l'8 dicembre 1950 ai partecipanti al Primo Congresso Mondiale dei religiosi, in *AAS* 43 (1951) 33-34; cfr. anche il decreto *PC* n. 2.

Le risposte a questi interrogativi, essendo permanenti, potrebbero essere scontate e, purtroppo, negative. Il « mondo », inteso nel senso peggiorativo, non fu mai di aiuto, o di favore, o di invito per i discepoli di Colui che per primo fu odiato dal mondo. E lo sappiamo anche per l'esperienza di quasi venti secoli di storia cristiana.

Perciò, quando ci proponiamo simili temi ed interrogativi noi ci prefiggiamo di conoscere se l'interpellanza che il mondo di oggi rivolge ai religiosi sia più o meno favorevole di quanto lo fu nel passato; se il suo aiuto o il suo ostacolo sia maggiore o minore; se il suo invito o la sua dissuasione sia più insistente o meno di una volta. E tale nostra conoscenza vuole essere seria, connessa con quella delle eventuali cause e dei possibili rimedi. Vale a dire che dalle risposte a questi ultimi interrogativi dipenderà il resto: dipenderanno l'aggiornamento e il rinnovamento, la terapia e, soprattutto, la futura opera formatrice dei religiosi.

Un'altra nostra riflessione riguarda la stessa parola ed il concetto di « mondo ». Senza voler riesumare né riassumere l'abbondante letteratura specializzata che ne tratta, specialmente quella che si riferisce al significato biblico del mondo, noi vi distinguiamo tre fondamentali aspetti. Il primo di essi è quello *ontologico-materiale-creaturale,* secondo il quale tutto è buono, anzi « molto buono » (*Gv* 1,31): è tutto l'universo della creazione come opera e come « grande, stupenda, misteriosa parola di Dio ». Il secondo significato del « mondo » è quello dell'*umanità* considerata nel suo insieme, devastata dal peccato, ma sempre amata e virtualmente salvata da Cristo, resa capace di partecipare alla vita eterna (*Gv* 3,16). Il terzo significato del « mondo » è ancora l'umanità, ma in quanto permane schiava del male e ribelle al Regno di Dio; è il significato *umano-morale-formale* del « mondo », che, al dire di S. Giovanni, è maligno e corrotto (*1 Gv* 5,19). Potremmo fare anche delle suddistinzioni, ma queste ci sembrano per l'argomento sufficienti.[3]

[3] In proposito ci siamo attenuti all'insegnamento di Paolo VI, in AA. VV., *Paolo VI predicatore del Concilio,* Morcelliana, Brescia 1967, 57-60 e 243-246; cfr. anche un discorso in *L'Osservatore Romano,* 6 marzo 1969, 1.

Risulta ovvio che noi prendiamo qui il mondo particolarmente in questa terza accezione, morale ed umana, anzi meno umana. Tuttavia, è bene rilevare subito che il mondo moderno preso e considerato anche sotto l'aspetto creaturale, come opera di Dio che l'uomo va perfezionando, e quindi il mondo col suo progresso civile, materiale, tecnico, industriale, alimentare, non è alieno dall'interpellare i religiosi. Si sa, per esempio, quanti conventi e monasteri sono stati chiusi, perché nelle loro vicinanze è sorta una fabbrica, o perché vi si è sviluppato un centro turistico, o perché vi è stata portata una nuova strada..., fatti che resero impossibile in quei luoghi una vita ritirata o contemplativa o semplicemente più raccolta e più religiosa. Questi fatti rendono più appariscente l'interpellanza del mondo moderno verso i religiosi, perché è un'interpellanza addirittura materiale e sensibile, con la quale si viene a bussare alle porte dei conventi e delle case religiose.

In riferimento al « mondo » nel nostro terzo significato — morale, meno umano — con le sue idee, voglie, esigenze, usanze, costumi, valutazioni, tendenze, tutto ciò che i moderni preferiscono ancora chiamare « l'ambiente socio-culturale moderno », bisogna aggiungere che sarebbe più esatto parlare dell'uomo moderno che interpella i religiosi, l'uomo moderno con i suoi modi di pensare e di agire, con la sua « mentalità ».[4]

Una serie di riflessioni va fatta a proposito dei « religiosi », sempre nel loro rapporto col mondo e col mondo di oggi. E ciò non va disgiunto dal fatto che i religiosi fanno parte della Chiesa, alla quale, presa nella sua totalità, si è imposto il formidabile problema del rapporto col mondo di oggi. Ne fa testimonianza il

[4] Ci riferiamo qui in particolare a quello che spesso si dice a riguardo dell'uomo « nuovo » del nostro tempo, e, di conseguenza, dell'umanesimo « nuovo ». Per averne un'idea di fondo si veda J. MARITAIN, *L'homme du moyen âge et l'homme d'une nouvelle chrétienté*, in AA. VV., *Christliche Verwirklichung, Romano Guardini dargebracht*, Rothenfels-am-Main 1935, 102-112; e per la situazione più attuale: M. JURITSCH, *Der Mensch - die ungelöste Frage? Das Menschenbild des II. Vatikanischen Konzils*, Friedberg bei Augsburg 1968; A. MATANIĆ, *Vocazioni e spiritualità*, ed. Paoline, Roma 1968, 129-154 (con bibliografia).

famoso « schema XIII » del Vaticano II, divenuto poi la costituzione pastorale *Gaudium et Spes*.[5]

I religiosi, presi globalmente, costituiscono nella Chiesa « lo stato di vita religiosa », cioè uno dei tre stati canonici dei fedeli, accanto allo stato laicale ed accanto allo stato presbiterale (gerarchico). Crediamo, tuttavia, che ciascuno dei tre stati dei fedeli non sente nella stessa maniera o misura il nostro problema — rapporto « Chiesa-mondo moderno » —, sebbene ne abbiano in comune molti aspetti e, tra di essi, molti fattori causali, storico-sperimentali. Si pensi, a questo proposito, all'urgente impegno apostolico, o all'ambiente secolarizzato sempre più diffondentesi, o alla stessa « mentalità dell'uomo moderno » col suo atteggiamento verso la vita religiosa come vita di coloro che tendono ad una santificazione personale più intensa.

Perciò pensiamo che il problema, sebbene sia unico per tutta la Chiesa, possa essere formulato diversamente per i singoli stati: ai laici esso incombe « particolarmente », seppure non esclusivamente, nel loro rapporto verso le molteplici « realtà terrestri » (attività temporale, sviluppo dei beni della civiltà, vita familiare e sociale...); ai presbiteri il nostro problema incombe « particolarmente » nel loro rapporto verso le attività apostoliche e le relative esigenze (obblighi pastorali, relazioni umane naturali e spirituali,

[5] Della vasta bibliografia notiamo solo qualche cosa, specialmente ciò che può essere più utile al nostro specifico tema: AA. VV., *La Chiesa nel mondo contemporaneo,* LDC, Torino ³1967; AA. VV., *I grandi temi del Concilio,* ed. Paoline, Roma 1965; AA. VV., *La Chiesa nel mondo contemporaneo,* Queriniana, Brescia ²1967; AA. VV., *Chrétiens dans le monde,* Desclée de Br., Paris 1969; L. SCHEFFCZYK *Christliche Weltfrömmigkeit,* Essen 1964; J. DANIÉLOU, *Mépris du monde et valeurs terrestres d'après le Concile Vatican II,* in *Rev. d'ascét. et de myst.* 41 (1965) 421-428; O. RABUT, *Valore spirituale della realtà profana,* Morcelliana, Brescia 1965; F. HOUTART, *L'Eglise et le monde,* Du Cerf, Paris 1965 (buono anche nel senso pastorale); CH. MOELLER, *L'Eglise dans le monde de ce temps,* in *Lumen vitae* 21 (1966) 193-208; E. SCHILLEBEECKX, *La Chiesa, l'uomo moderno e il Vaticano II,* ed Paoline, Roma 1966; ID., *La Chiesa e il mondo,* ed. Paoline, Roma 1969; M.-D. CHENU, *Teologia della materia. Civiltà tecnica e spiritualità cristiana,* Borla, Torino 1966 (cfr. una recensione in *Civ. Catt.,* [1966] III, 291-293); E. BARTSCH, *Kirche im Heute,* Pfeiffer, München 1967; la riv. ital. *Servitium* 3 (1969) n. 12: dedicato al tema « mondo e cristiani ».

studio e preparazione apostolica molteplice...); infine, ai religiosi questo problema incombe « particolarmente » nel loro rapporto verso qualsiasi attività extramonastica, extraclaustrale ed extracomunitaria (apostolato, esigenze umane personali o familiari, frequenti necessità di natura civile e profana...). Diciamo di tutti « particolarmente », perché né i religiosi né i presbiteri possono ignorare il problema del rapporto verso le « realtà terrestri », né i laici né i religiosi possono ignorare il problema per ragioni apostoliche, né i laici né i presbiteri possono disinteressarsi del rapporto esistente tra le attività « esteriori » temporali o apostoliche e la santificazione personale, la quale rimane per tutti quell'*unum necessarium* del Signore.

Riferendoci ora, in migliore rispondenza al nostro tema, ai soli religiosi, anche a proposito di essi non possiamo ancora non tener conto delle loro varie categorie o raggruppamenti, così come nacquero e come esistettero nel passato e come li abbiamo oggi. Non è difficile intuire che il problema del rapporto col mondo di oggi si presenta in maniera diversa per le religiose dal come si presenta per i religiosi; come pure si presenta diversamente per religiose e religiosi di vita contemplativa dal come si presenta per religiose e religiosi di vita apostolica o prevalentemente attiva.

Ora, è risaputo che nella storia della vita consacrata « istituzionalizzata » abbiamo avuto sinora 4 grandi categorie di consacrati: i monaci (eremiti e cenobiti) e i canonici prevalentemente contemplativi, gli Ordini mendicanti — dal 1200 in poi —, i chierici regolari — dal 1500 in poi — dediti all'apostolato, e le più recenti Congregazioni clericali e gli Istituti religiosi laicali, viventi nel mondo e molto attivi. In ognuna di queste categorie il rapporto verso il mondo è particolare: i contemplativi accentuano la ritiratezza contemplativa; i mendicanti accentuano la povertà comune (già detta « assoluta »); i chierici regolari accentuano talmente il lavoro apostolico « nel mondo e per il mondo » che il loro problema di ritiratezza e di distacco riveste aspetti del tutto particolari, diremmo senz'altro più interiorizzanti.

Crediamo non sia difficile convincersi di quanto stiamo affermando. Basti pensare a questo proposito ad alcuni santi fondatori — come Pacomio, Basilio, Francesco e Domenico, Ignazio e Vincenzo de' Paoli. S. Pacomio voleva i monasteri il più possibile

estranei alle città; S. Basilio diceva che i suoi seguaci devono abitare in città per dare buon esempio ai concittadini e correligionari; S. Vincenzo de' Paoli diceva che per le Dame della carità la clausura è rappresentata dal velo. Oggi, se prendiamo in mano vari autori che trattano di questo argomento, subito ci accorgiamo da quale « ambiente » provengono loro stessi e chi sono i loro destinatari.

In breve, concludiamo che il problema del rapporto « mondo-religiosi » deve essere impostato e risolto, come effettivamente accade, secondo la natura di un determinato Istituto, Ordine o Congregazione religiosa. Quel che il Vaticano II ed in generale il magistero ecclesiastico più volte ripetono, e cioè che nell'attività di qualsiasi Istituto religioso bisogna tener conto della sua « natura » (*natura, ratio, modus, genus vivendi,* e simili), va ritenuto come principio determinante in merito a tutta la problematica del mondo.

Crediamo utile, alla fine di queste pagine introduttive, citare alcuni autori e studi più recenti, i quali affrontano il nostro problema *ex professo.* Ricorderemo solo quegli autori e quei libri che trattano esclusivamente il tema « i religiosi ed il mondo moderno », ma s'intende che per una ricerca e per uno studio a più largo respiro non è lecito ignorare la bibliografia specializzata pur vicina al nostro argomento, come quella che tratta di « la Chiesa ed il mondo moderno », « i laici nel mondo moderno », « i sacerdoti nel mondo moderno » (tutti temi di somma attualità da qualche lustro in qua).[6]

Per quanto riguarda i religiosi in particolare, abbiamo osservato che i primi studi attinenti il nostro argomento datano intorno al 1950, in occasione del celebre Primo Congresso Mondiale *de statibus perfectionis,* celebratosi in Roma nell'anno del giubileo.[7]

[6] Alludiamo anche alla letteratura anteriore al Vaticano II (da una quarantina di anni a questa parte), letteratura riferentesi specialmente al problema ed ai problemi dell'« umanesimo cristiano » (cfr. sopra, nota 4). Un utile prospetto della problematica è stato offerto da J. De Vries, *Weltflucht. Heiligkeit und Ordensstand,* in *Zeitschrift für Aszese und Mystik* 14 (1939) 1-30.

[7] R. Lombardi, *Il rinnovamento dei religiosi,* in *Civ. Catt.* (1949) I,

Poi, durante il pontificato di Giovanni XXIII e non senza il nesso con le idee caratteristiche del Papa, ed in particolare ormai in vista del Concilio Ecumenico Vaticano II, si ebbero a Roma due grandi convegni, l'uno sulle vocazioni religiose nel mondo moderno (1961) e l'altro sulle vocazioni sacerdotali nel mondo moderno (1962). Ma, sebbene tali siano stati i temi generali dei due convegni, nei loro *Atti* e nei rispettivi volumi troviamo ben poco che sia più vicino al nostro tema.[8]

Invece, pure nel 1961 usciva in Francia un'opera di vari autori, dal titolo *La séparation du monde* (Du Cerf, Paris 1961).[9] L'opera è indirizzata alle religiose educatrici e viene suddivisa in tre parti: storica, giuridica e pratica (educativa).[10]

L'anno seguente, nel 1962, usciva nell'originale francese la celebre e discussa opera del card. Leo J. Suenens, *Promotion apo-*

615-629; J. BONDUELLE, *Réflexions sur l'état religieux adapté aux temps présents,* in *Vie spirit. Supplém.* 4 (1950) n. 14, 243-265; G. VALTORNINO, *Mentalità moderna e Vita religiosa,* in *Vita cristiana* 19 (1950) 359-377; A. SCHEURMANN, *Um die Zeitnähe des Ordenstandes,* in *Geist und Leben* 24 (1951) 274-284; ANONIMO, *L'aggiornamento dei religiosi,* in *Riv. di vita spirit.* 5 (1951) 167-195; I. IPARRAGUIRRE, *Tendencias actuales en torno al estado religioso,* in *Manresa* 23 (1951) 41-47; V. WARNHALTZ, *La Constitución apostólica « Provida Mater Ecclesia » y las necesitades actuales,* in *Rev. de teologia* 2 (1952) 52-79.

[8] AA. VV., *Vocazioni religiose e mondo moderno. Atti del Primo Congresso Internazionale delle vocazioni agli stati di perfezione,* Ancora-USMI, Milano-Roma 1963 (ne esiste anche un'edizione francese); AA. VV., *Le Vocazioni ecclesiastiche nel mondo moderno. Atti del Primo Congresso Internazionale,* Città del Vaticano 1962 (l'anno del Congresso). Dobbiamo dire che non mancano autori e libri che trattano della vita cristiana e della vita religiosa « nel mondo moderno », ma questo si trova solo nei loro titoli, mentre la trattazione può essere applicata a qualsiasi mondo. Bisogna, invece, ricercare lo *specificum* del mondo moderno ed applicarlo alla vita cristiana e religiosa vissuta in esso.

[9] Segnaliamo anche l'edizione italiana: *La separazione dal mondo,* ed. Paoline, Roma 1964. Nello stesso anno 1961 cominciarono ad uscire negli Stati Uniti i volumi dal titolo *Religious Life in the Modern World,* University of Notre Dame Press 1961ss., con temi vari, molti dei quali tradotti da editrici europee. Cfr. anche: ROMÁN DE LA INMACULADA, *Presencia de los Religiosos en el mundo actual,* in *Rev. de espirit.* 20 (1961) 396-423.

[10] A nostro avviso la parte storica è la migliore, mentre la parte giuridica è ormai superata, non fosse per altro che a causa del Vaticano II.

*stolique de la religieuse* (Desclée de Br., Bruges-Paris 1962).[11] L'autore trattava di proposito il nostro argomento: il mondo moderno e il posto che le religiose di vita apostolica dovrebbero avere in esso (e non tanto del posto che vi hanno!).

L'anno 1964 vide comparire due opere importantissime per il nostro argomento, delle quali una uscì in Francia e l'altra in Germania.[12] La prima, come dice il titolo, si riferisce solo alle religiose, mentre la seconda è d'interesse più largo, perché vi si trattano gli argomenti comuni a tutti i religiosi (salvo due eccezioni): i rapporti azione-contemplazione e l'apertura maggiore o minore verso il mondo.

Terminato il Concilio, gli studi sul nostro argomento cominciarono a moltiplicarsi e, crediamo, non cesseranno presto.[13] In

[11] Anche dell'opera del Suenens notiamo l'edizione italiana: *Nuove dimensioni nell'apostolato della suora,* ed. Paoline, Alba [3]1964. L'opera è stata recensita da molti e spesso non senza riserve critiche. Ne notiamo solo due italiane: G. D'URSO, *L'aggiornamento apostolico della Suora (A proposito del discusso libro del card. Suenens)*, in *Riv. di ascet. e mist.* 10 (1965) 81-89; e in *Letture* 20 (1965) 81-85. Nel medesimo anno 1962 usciva in Germania l'opera di H. BACHT, *Weltnähe oder Weltdistanz?,* Knecht, Frankfurt am Main 1962, ma non è destinata solo ai religiosi.

[12] Soeur JEANNE D'ARC, *Les religieuses dans l'Eglise et dans le monde actuel,* Du Cerf, Paris 1964 (molto apprezzata); AA. VV., *Das Wagnis der Nachfolge,* Schöningh, Paderborn 1964.

[13] AA. VV., *Dialogue des religieux avec le monde,* Ottawa (Canadà) 1965, ma non noto a noi; L. LELOIR, *Témoignage monastique et présence au monde,* in *Nouv. rev. théol.* 98 (1966) 495-516 (monasticamente tradizionale); B. DELPLANQUE, *La rénovation de la vie religieuse dans l'Eglise et le monde moderne,* in *Vie spirit. Supplém.* 19 (1966) n. 78, 339-364 (vi si considerano gli aspetti socio-culturali); P.-R. RÉGAMEY, *L'aspect définitif de l'engagement religieux, sa signification théologique,* in *Ibid.* 14 (1961) n. 56, 5-26 (si riferisce al fenomeno moderno contrario alla irrevocabilità della professione religiosa); ID., *La consécration religieuse, aujourd'hui contestée,* in *Ibid.* 18 (1965) n. 75, 385-427 (importante per le obiezioni attuali contro la vita religiosa); ID., *La vie religieuse dans la mutation du monde et de l'homme,* in *Ibid.* 22 (1969) n. 88, 122-143 (molto vicino al nostro tema); E. PIN, *Les instituts religieux apostoliques et le changement socio-culturel,* in *Nouv. rev. théol.* 97 (1965) 395-411; J.-M. DELOZ, *La vie religieuse signe lisible pour le monde d'aujourd'hui,* in *Rev. dioc. de Tournai* 21 (1966) 382-394. Per le religiose in particolare questo tema è molto trattato, come, per esempio, dal card. Garrone e dal card. Renard. Notiamo ancora, sebbene non visti:

particolare dobbiamo ricordare ed enumerare gli scritti di due autori, Jean Leclercq e François Vandenbroucke, che sono molto benemeriti per gli ambienti monastici e i loro relativi problemi.[14]

Ricordiamo anche una delle più recenti opere del P. Jean Galot, *Consécration au coeur du monde* (Duculot-Lethielleux, Gembloux-Paris 1968), che rappresenta, osiamo dire, la posizione di punta pel nostro argomento e per i problemi che esso include. P. Galot, con questo volume, ha superato di molto le posizioni, pur tanto discusse, del card. Suenens. La ragione principale n'è il Vaticano II, che vi sta di mezzo, ma vorremmo che il Galot non ne oltrepassasse gli intenti ed i limiti.[15]

## II. PAGINE DI STORIA E DI ATTUALITÀ: INQUIETUDINI E FERMENTI NUOVI?

Come tanti problemi e come tante verità acquisite dall'uomo, così anche il nostro problema ha la sua storia, ed anche i princìpi raggiunti nei suoi riguardi hanno realizzato il loro itinerario nella storia e nella prassi dei secoli cristiani.

AA. VV., *La religieuse aujourd'hui,* Desclée de Br., Paris 1968; C. RIVA, *La vita religiosa nel cuore della Chiesa e nel cuore del mondo,* in *Riv. delle relig.* 15 (1966) 6-11; A. ALUFFI, *Le nuove Suore. Religiose in un mondo in cammino,* Ancora, Milano ²1969.

[14] P. JEAN LECLERCQ ha scritto molto sulla vita monastica oggi ed il relativo problema dell'aggiornamento. I suoi studi sono sparsi in varie riviste ed in varie lingue. Tuttavia molti di essi sono stati raccolti in due suoi più recenti volumi: *Aspects du monachisme hier et aujourd'hui,* ed. de la Source, Paris 1968; *Vie religieuse et vie contemplative,* Duculot-Lethielleux, Gembloux-Paris 1969 (cfr. la bibliografia del Leclercq in *Studia monastica* 10 [1968] 331-359). Anche il P. FRANÇOIS VANDENBROUCKE è autore di parecchie opere sulla vita monastica, delle quali notiamo una delle più recenti, utile per il nostro argomento: *Moines: Pourquoi? Théologie critique du monachisme,* Gembloux-Paris 1967.

[15] P. Galot parte dal noto sillogismo: la vita cristiana comporta l'impegno apostolico; i religiosi si propongono di essere l'élite tra i cristiani; dunque devono essere anche i più impegnati nell'apostolato. Perciò il P. Galot applica molto al di là della lettera la *Gaudium et Spes* ai religiosi. Crediamo che sarà un volume molto discusso, perché essere « nel cuore del mondo », non significa lo stesso che essere « nel cuore della Chiesa ». Questa opera esiste pure in trad. it. (Queriniana, Brescia 1969).

Il rapporto « mondo-religiosi », e prima ancora i rapporti « mondo-Chiesa », « mondo-cristianesimo » e « mondo-Cristo », rappresenta un'antinomia « di sempre » e la rappresenterà sino a quando non avremo « i cieli nuovi e la terra nuova » (*Is* 65,17). Del resto anche questa antinomia ha una sua lunga storia.

Stando così le cose, è lecito pensare che la ricerca della soluzione di quest'antinomia non dati da oggi. Ma poiché dobbiamo riconoscere che la sua concretizzazione non fu sempre la medesima — pensiamo al rapporto « mondo-Cristo » ed al rapporto « mondo-Chiesa » nei primi tempi cristiani, o al rapporto « mondo-religiosi » nei vari periodi della storia e nelle varie categorie dei religiosi —, dobbiamo pure ammettere che nemmeno la soluzione sia stata sempre la medesima. Perciò è lecito parlare di soluzioni varie, sia tenendo conto della diversità del tempo, sia della diversità delle categorie dei cristiani e dei religiosi.

Anche la relativa nomenclatura e la formulazione del problema non sono state sempre le stesse, ed esistono differenze molto grandi proprio tra il passato e il presente. Anticamente, e fino a non molto tempo fa, il nostro argomento veniva connesso ai seguenti temi e ad altri simili: rinuncia e rinnegamento, abbandono, espropriazione e spogliamento, fuga, ritiro, « esodo », uscita ed esilio, distacco e disprezzo, disinteresse, segregazione e separazione (sempre in riferimento al mondo). Sono, come si vede, grandi voci e temi dell'ascesi cristiana tradizionalissima.

Ma, ciò nonostante, oggi accettiamo ed adoperiamo più volentieri un'altra nomenclatura ed altre formulazioni, come, per esempio: avvicinamento al mondo, amicizia col mondo, gioia del mondo, salto nell'umano, vita nel cuore del mondo, apertura al mondo, ripiegamento sui valori umani, conversione al mondo, incarnazione o immersione nel mondo, formazione e trasformazione del mondo, ecc. È il linguaggio tanto frequente dei moderni che dimostra insieme l'attualità del problema e la diversità delle posizioni tanto in pratica come nel campo del pensiero teologico. Fa d'uopo ricordare qui un'affermazione del Papa Paolo VI:

> « ... non possiamo dimenticare l'ottimismo — dovremmo dire: l'amore — con cui la Chiesa del Concilio guarda al mondo, in cui ella stessa si trova, e che la circonda, la sover-

chia, la opprime con i suoi giganteschi e travolgenti fenomeni. È questo uno degli aspetti salienti del Concilio: esso considera il mondo, in tutte le sue realtà, con l'attenzione amorosa, che sa scoprire dappertutto le tracce di Dio, e perciò la bontà, la bellezza, la verità. Non è soltanto la sua filosofia questa; è la sua teologia. Ecco a che cosa serve la rivelazione. La luce del Vangelo rischiara il panorama del mondo: le ombre sono là, terribili e forti: il peccato e la morte, soprattutto. Ma dovunque quella luce si posa il riflesso di Dio risalta. La Chiesa lo cerca, lo coglie, lo gode... Contempla e benedice l'opera umana: la scienza, il lavoro, la società. Vede, come sempre, la miseria e la grandezza; ma oggi, di più, un'altra cosa: la Chiesa vede la sua vocazione, vede la sua missione, vede il bisogno della sua presenza: gli uomini hanno bisogno della sua verità, della sua carità, del suo servizio, della sua preghiera ».[16]

Ed a proposito della teologia e del suo compito in relazione al nostro argomento ha scritto l'Oechslin:

« È solamente nell'epoca contemporanea che si è aperta una nuova dimensione della vita cristiana. Si concepisce che i beni del mondo sono stati come dati al credente, che dapprima si era spogliato di tutto nel battesimo; il laico deve

[16] Nel già citato volume *Paolo VI predicatore del Concilio,* Brescia 1967, 59. Per l'accennata problematica dell'antinomia « fuga dal mondo - impegno nel mondo » cfr.: G. THILS, *Trascendenza o Incarnazione?,* ARES, Roma 1958 (l'originale francese è del 1950); G. COLOMBO, *Escatologismo e incarnazionismo. Le due posizioni,* in *La Scuola Cattolica* 87 (1959) 344-376, 401-424; C. V. TRUHLAR, *Antinomiae vitae spiritualis,* Univ. Gregoriana, Romae ⁴1965 (fondamentale per i princìpi); J. GALOT, art. *Eschatologie,* in *Dict. de spirit.* IV, Paris 1960, coll. 1020-1059; Z. ALSZEGHY, art. *Fuite du monde,* in *Ibid.* V, 1964, coll. 1575-1605. Recentissimamente ha scritto I. COLOSIO: « Si sta diffondendo una teoria strana — ma storicamente infondata — secondo la quale la *fuga mundi,* il *contemptus mundi,* l'*ascetismo,* lo stesso *monachesimo* e soprattutto il *voto di verginità* non sarebbero di origine schiettamente biblica, evangelica: ma rappresenterebbero una intrusione in campo cristiano di elementi pagani, greci, platonici, neoplatonici, gnostici e manichei. È questo un grave attacco a tutta l'ascesi! » (*Alcuni dei principali punti...,* in *Riv. di ascet. e mist.* 14 [1969] 444).

impegnarsi in questo mondo. Così compare una forma di spogliamento solo relativa. I beni della terra hanno pure un certo valore intermedio, che viene dato ad essi per mezzo dell'attività del cristiano che vive nel mondo ».[17]

Siamo indubbiamente non solo di fronte all'attualità del nostro tema, bensì di fronte alla sua relativa novità ed originalità nella religiosità cristiana contemporanea. Il che si riflette necessariamente sui religiosi contemporanei. Diremmo, anzi, che essi più che non gli altri credenti — laici o presbiteri — risentono l'acutezza del dilemma tanto antinomico: essere nel mondo di oggi ed essergli utile senza appartenergli; affermare la bontà del creato intero, perché opera di Dio, e dover stare in guardia per la sua pericolosità; voler trasformare il mondo, anzi « consacrarlo » e santificarsi per mezzo di esso, e simultaneamente dover, il più efficacemente possibile, fuggirlo.[18]

L'antinomia porta alle tensioni ed alla crisi. Nessuna meraviglia, perciò, se vediamo moltiplicarsi studi e volumi sulla « crisi della vita religiosa » o sulla « crisi dello stato religioso nel mondo di oggi ».[19]

[17] R. L. OECHSLIN, art. *Dépouillement,* in *Dict. de spirit.* III (1957) col. 502. A riguardo dell'attualità del nostro argomento si rifletta al curioso fatto che nel *Codex iuris canonici* del 1917 rimasero quasi ignorate due categorie di fedeli: i laici e gli eremiti.

[18] Cfr. TRUHLAR, *Antinomiae,* 76ss.; ID., *Fuga del mondo e coscienza cristiana d'oggi,* ed. Paoline, Roma 1966; ID., *Sul mondo d'oggi, meditazioni teologiche,* Queriniana, Brescia 1967. La prima di queste opere è uscita anche in italiano, Gregoriana, Padova 1967.

[19] In quest'ultimo dopoguerra, dal 1945 in poi, si sono moltiplicati libri e studi che trattano diremmo di proposito della « crisi contemporanea » dello stato religioso, cioè della crisi condizionata in gran parte dal nostro tempo, dal mondo e dall'uomo moderno. Ne notiamo alcuni: S. CENTI, *Decadenza dello Stato religioso,* in *Vita cristiana* 19 (1950) 308-328; M.-J. NICOLAS, *La vraie notion de la vie religieuse,* in *Vie spirit.* 28 (1946) n. 74, 39-58 (sulle obiezioni dei contemporanei contro la vita religiosa); H. MOGENET, *La vocation religieuse dans l'Eglise,* Téqui, Paris $^{3}$1953 (specialmente 9-23); B. REETZ, *Ist das totale Wagnis des Ordenslebens noch zeitgemäss?,* in *Ordenskorrespondenz* 2 (1961) 193-201; O. MELANÇON, *La crise actuelle des vocations et l'adaptation,* in *La Vie des commun. relig.* 20 (1962) 51-59; S. GATTO, *La vita mista è in crisi?,*

Non intendiamo assumerci, *hic et nunc,* il compito di negare l'affermazione del fatto della crisi attuale dei religiosi. Ma, data ed ammessa, essa richiederebbe piuttosto una radicale ricerca delle sue cause, una ricerca da farsi anche in funzione di terapie. Gli autori che parlano di crisi dello stato religioso proprio « nel mondo di oggi » vogliono dire, con evidenza espressa, che appunto il mondo di oggi è una delle cause di questa crisi, specie se si pensa all'« ambiente socio-culturale moderno ». Il mondo, inteso precisamente nel senso umano-morale, e non tanto nel senso materiale e terrestriale, quel mondo o, meglio, quell'uomo moderno che diventa sempre più terrenista, positivista, critico, insofferente, disorientato (in Germania è molto usata la parola *Verwirrung*), inquieto e revisionista verso quanto non gli sembra « moderno », questo mondo e quest'uomo hanno indubbiamente la loro parte nella crisi contemporanea dello stato religioso, la quale viene perfino a manifestarsi con gli stessi fenomeni.[20]

Dicevamo che il fatto della crisi dei religiosi nel mondo di oggi, e proprio a causa del mondo di oggi, andrebbe analizzato ulteriormente nelle sue cause. Tenendo conto della letteratura specializzata degli ultimi lustri, cioè degli studi e delle documenta-

in AA. VV., *Vita religiosa e Concilio Vaticano II,* Teresianum, Roma ²1966, 241-255; J. LECLERCQ, *Le monachisme contesté,* in *Nouv. rev. théol.* 99 (1967) n. 89, 607-618; F. WULF, *Entsakralisierung der « Weihestände »?,* in *Geist und Leben* 41 (1968) 221-223; ID., *Braucht die Kirche noch Ordensleute?,* in *Theologische Akademie* 4 (1967) 79-98; E. SCHILLEBEECKX, *Das Ordensleben in der Auseinandersetzung mit den neuen Menschen- und Gottesbild,* in *Ordenskorrespondenz* 9 (1968) 105-134; G. MARTELET, *La crise de la vie religieuse: essai de diagnostic,* in *Vocation* (1969) 401-407; M. I. TH. VAN DER LEEUW, *Ordensleben im Umbruch,* Kevelaer 1969 (la crisi della vita comunitaria delle religiose, tradotto dall'olandese); S. GALIANI, *Una crisi profonda e di difficile soluzione: le vocazioni religiose femminili,* in *La riv. del clero ital.* 50 (1969) 153-161. Un cenno a parte meriterebbe V. WALGRAVE, *Essai d'autocritique d'un Ordre religieux. Les Dominicains en fin de Concile,* CEP, Bruxelles ²1966; la tesi centrale è la seguente: la vita « mista » dei Domenicani è fondata sul principio « *contemplari et contemplata aliis tradere* »; siccome la prima parte del principio viene oggi facilmente a mancare, ciò causa la crisi. Bisogna ammirare la coraggiosa sincerità dell'autore.

[20] Cfr. specialmente molta della letteratura riguardante l'« uomo nuovo » del nostro tempo, in MATANIĆ, *Vocazioni e spiritualità,* 129ss.

zioni rese finora note, crediamo di poter individuare le ragioni e le cause almeno principali di questa crisi:

1) Da alcuni decenni ormai si parla della comparsa di *« un nuovo tipo d'uomo »*, prodotto anche lui da diverse cause: scientifica, culturale, intellettuale, economica e materiale, sociale, psicologica, morale e religiosa. Queste componenti dell'« uomo nuovo » in generale non risparmiano nemmeno l'uomo battezzato e nemmeno il religioso. Sono esse che determinano in gran parte il nostro criticismo e la nostra insofferenza, la nostra ricerca del benessere, e soprattutto la nostra instabilità ed incertezza, per cui facilmente rigettiamo il vecchio e cambiamo il nuovo. Con questo è connesso, per quanto riguarda i religiosi, il fenomeno ormai assai diffuso dell'obiettare contro la « irrevocabilità » della professione religiosa, tanto che si vorrebbe farla il più possibile temporanea. Con questo sono connesse ancora tante obiezioni che i moderni, specie i più giovani, rivolgono ai religiosi ed al loro stato e spesso anche alla istituzione nella quale già vivono.[21]

2) Non disgiunta dal precedente è la conseguente problematica, teorica e pratica, dell'*umanesimo moderno,* che dovrebbe portarci ad un umanesimo « nuovo », plenario e cristiano.[22] La relativa problematica include in sé tutto quanto si è scritto in questi ultimi decenni in merito alla civiltà e al progresso civile, materiale e culturale, in rapporto con la religiosità, vale a dire a riguardo di « religione e cultura », di « religione e vita », di « teologia delle realtà terrestri », e più recentemente della bontà autonoma del « secolare », del « mondano », dell'autonomia religiosa e morale della « secolarità ».[23]

[21] Rinviamo alle due note precedenti (19 e 20). Per quanto riguarda la « irrevocabilità » della vita religiosa, oggi messa in dubbio, abbiamo letto alcune belle pagine di H. U. VON BALTHASAR, *Chi è il cristiano?,* Queriniana, Brescia ⁴1967, 84-86.

[22] Alludiamo alle diverse proposte, diffuse in vario modo. Da qualche decennio si parla dell'umanesimo cristiano, integrale, nuovo, plenario. Quest'ultimo aggettivo è del Papa Paolo VI (MATANIĆ, *Vocazioni e spiritualità,* 139ss.).

[23] B. HÄRING, *Dinamismo della Chiesa in un mondo nuovo,* CE, Assisi 1969, 6-7: « Riconosciuta la secolarità del mondo, occorre distinguere con

3) Avvicinandoci di più all'ambiente ecclesiastico ed in particolare religioso, costatiamo un grande *assillo apostolico,* corrispondente, d'altronde, alle grandi necessità religiose e morali del tempo. Ciò impone e ripropone a tutti il problema dei rapporti col mondo: della ritiratezza o della separazione da una parte, oppure dell'avvicinamento e dell'impegno, anche apostolico, dall'altra parte. I giovani lo sentono molto più degli anziani, talora senza nemmeno percepire l'acutezza della relativa antinomia e senza avvertire l'incongruenza con la « natura » del rispettivo Istituto (si pensi agli ambienti monastici). Fino a non molto tempo fa certe « osservanze » monastiche, conventuali e comunitarie erano talmente sacre che le esigenze apostoliche venivano considerate come le loro più grandi nemiche, e, naturalmente, coloro che volevano seguire tali esigenze apostoliche erano pure considerati perturbatori della « vita » monastico-comunitaria. Nessuna meraviglia se nascevano dei conflitti, come altrettanti fenomeni di crisi. È lecito parlare a questo proposito che siamo dinanzi ad un'« antinomia nell'antinomia »: non solo del rapporto « mondo-religiosi », ma in particolare del rapporto « attività esterna-vita interiore personale ». Può sembrare anacronistico, ma l'antico linguaggio « azione-contemplazione » è tuttora valido.[24]

4) Con l'argomento che precede è strettamente connesso quello della *spiritualità specifica* dello stato della vita religiosa, in

cura fra secolarismo e secolarità. Il secolarismo è il tentativo di raggiungere una comprensione del complesso della vita senza fare riferimento a Dio. La secolarità esclude solo la teocrazia, un monopolio sulla vita umana da parte della Chiesa, e particolarmente del clero. È segno che gli uomini hanno raggiunto l'età adulta, e quindi nei loro affari, nella vita economica, culturale e politica, non dipendono dalle direttive di nessuna Chiesa; assumono cioè le proprie responsabilità ».

[24] AA. VV., *L'apostolat,* Du Cerf, Paris 1957 (trad. it.: ed. Paoline, con applicazioni alle religiose); J. HAMER, *Place des religieux dans l'apostolat de l'Église,* in *Nouv. rev. théol.* 91 (1959) 271-281 (con ottime idee sul rapporto tra la finalità specifica di un Istituto e il rispettivo apostolato); H. U. VON BALTHASAR, *Chi è il cristiano?, o. c.* 75ss.; J. SUDBRACK, *Probleme-Prognosen einer kommenden Spiritualität,* Echter, Würzburg 1969 *(ex professo);* infine ci sia permesso segnalare: A. MATANIĆ, *Lezioni di spiritualità e pastorale del nostro tempo,* Roma 1967 (ediz. litografata), 88-101 (con molta bibliografia).

generale, e delle singole Famiglie o dei singoli Istituti religiosi in specie, e cioè in quanto tale « spiritualità specifica » viene facilmente dimenticata o ignorata. Proprio parlando dell'attività apostolica o comunque « esteriore » dei religiosi, il Vaticano II ripete più volte la clausola che essa va esercitata tenendo sempre presente la natura propria dei singoli Istituti. Per esempio: una Famiglia religiosa di natura prevalentemente contemplativa non può assumersi l'apostolato proprio delle Famiglie « apostoliche » o delle Famiglie di natura prevalentemente attiva. È un principio molto valido, che osiamo applicare al nostro argomento: il rapporto « mondo-religiosi » si risolve fondamentalmente tenendo conto della natura dell'Istituto, cui tali religiosi o religiose appartengono. È l'aspetto pratico — non unico — della conoscenza della spiritualità specifica propria, spesso, purtroppo, trascurato.[25]

5) Un'idea molto diffusa oggi e strettamente connessa, a modo di causa, al nostro argomento è quella della *interiorizzazione* della religione: questa, si sa, è essenzialmente interiore, consistente nel possesso e nella salvaguardia della grazia e della carità di Dio in noi; perciò, si dice, la nostra ascesi esteriore o « materiale », della quale fa parte la separazione più o meno effettiva dal mondo, ha un valore molto relativo. È un'idea, come si vede, connessa con molte altre, che sono caratteristiche al nostro tempo, anzi alla spiritualità del nostro tempo.[26]

[25] Il sottoscritto l'ha trattato due volte: in *Le Scuole di spiritualità,* 34-35, e nell'articolo *Vocazione religiosa e spiritualità specifica,* in *Riv. delle relig.* 17 (1968) 80-84. A nostro avviso la misconoscenza della natura del proprio Istituto, e quindi della sua spiritualità specifica, determinata in gran parte dalla finalità propria, è una delle cause principali della crisi attuale dei religiosi. E crediamo che qui sia da ricercarsi la ragione delle riserve fatte a Suenens e a Galot (cfr. le note 11 e 15).

[26] Per quanto ci consta non esistono ancora molti studi a proposito di questo aspetto del problema. Tuttavia qualcuno l'ha ormai più che accennato: P. EVDOKIMOV, *Le monachisme intériorisé,* in AA. VV., *Le millénaire du mont Athos 963-1963,* vol. I, Chevetogne 1963, 331-352; poi J. LECLERCQ, *Monastisches Leben und moderne Welt. Zu einer « Problematik » des Mönchtums in unserer Zeit,* in *Geist und Leben* 38 (1965) 214-223; e infine: J. ONIMUS, *Interrogations autour de l'essentiel,* Desclée de Br., Bruges 1967.

6) Anche il fenomeno contemporaneo, che va sotto il nome di *« processo di secolarizzazione »*, ha reso acutamente attuale il problema del rapporto « mondo-religiosi ». Pur riconoscendo la giustezza dell'idea e del concetto di « secolarità », rispondente alla bontà ontologica del creato, noi crediamo che quando si parla di secolarizzazione nel senso secolarista — vale a dire come di un prodotto del liberalismo religioso e del laicismo — essa debba essere considerata obiettivamente come un male religioso e morale.[27]

È un fenomeno caratteristico del nostro tempo (sebbene la parola « secolarizzazione » sia antica e nel passato le si attribuisse un altro significato), e forse non ne siamo ancora sufficientemente consapevoli. In riferimento al nostro tema — il cristiano ed il religioso in un mondo secolarizzato — si leggano le interessanti riflessioni di Karl Rahner.[28]

7) Nell'ordine cronologico, l'ultima delle nostre cause può essere considerata la stessa costituzione pastorale *Gaudium et Spes* del Vaticano II.

Nel senso positivo, anzitutto, essa ha reso più attuale tutta la problematica dell'umanesimo nuovo e cristiano, riproponendola a tutti i credenti, compresi i religiosi. La *Gaudium et Spes* può inoltre considerarsi il documento conciliare principe, che ci ha condotto a questo periodo di trapasso, di chiarificazione e di travaglio, non privo di deformazioni e confusioni di idee anche presso i religiosi. Ci ripromettiamo di riparlarne nel terzo paragrafo, dedicato ai princìpi di rinnovamento,[29] fiduciosi che anche questo

[27] Cfr. sopra, nota 23.

[28] KARL RAHNER torna spesso, in varie opere e scritti, su questo argomento, sia trattando di tutta la Chiesa sia con applicazioni alle varie categorie di fedeli. In particolare l'ha applicato ai religiosi in alcune pagine in AA. VV., *Handbuch der Pastoraltheologie* II, 2, 228-239 (non ci risulta tradotto in italiano). Inoltre notiamo: B. DE MARGERIE, *Le Christ, la sécularisation et la consécration du monde*, in *Nouv. rev. théol.* 101 (1969) 370-395; A. DE BOVIS, *Vie religieuse et sécularisation*, in *Vie cons.* 41 (1969) 257-279. Infine, può essere utile per molti aspetti: W. H. VAN DE POL, *La fine del cristianesimo convenzionale*, Queriniana, Brescia 1969 (tradotto dall'olandese).

[29] Cfr. sopra, nota 5.

documento contribuirà ad avviare « la primavera spirituale », preannunciata da Giovanni XXIII.

È comprensibile che nell'ovviare a queste cause, nel cercare soluzioni ai problemi suscitati e specialmente nell'offrire rimedi, s'impone la questione dell'equilibrio, che deve poggiare su idee giuste e sane. Troviamo, invece, che gli atteggiamenti in proposito sono spesso molto divergenti, anche dal punto di vista teorico-teologico: dai più o meno « incarnazionisti » ai più o meno « trascendentalisti ».[30]

### III. ISTANZE E PRINCÌPI DI RINNOVAMENTO

Precisiamo anzitutto che ci riferiamo al solo punto del rinnovamento connesso col nostro tema, e non a tutti i punti che il rinnovamento comprende. Sebbene la bibliografia riguardante il rinnovamento, l'aggiornamento e l'adeguamento dei religiosi sia ormai abbastanza vasta, dobbiamo costatare che il nostro argomento vi è raramente trattato, spesso quasi solo di passaggio. Eppure, come si può vedere anche da queste nostre pagine, esso non è riducibile solo alle questioni della clausura o dell'abito, ma è molto più vasto e complesso.

Inoltre, prima di descrivere « le istanze e i princìpi di rinnovamento » relativi al rapporto « mondo-religiosi » oggi, non possiamo ignorare quanto ci ha trasmesso in materia la tradizione plurisecolare ancora valida, nonché l'insegnamento del magistero ecclesiastico contemporaneo. Crediamo fermamente che se ci atteniamo a questo punto di partenza non ci sarà difficile presentare i princìpi, almeno i più significativi, del rinnovamento stesso.

1) Una delle prime norme di rinnovamento, più volte ribadita dal magistero ecclesiastico, è quella che invita a riscoprire i propositi e lo spirito dei rispettivi iniziatori, per saper dove ritornare. A proposito del nostro argomento, senza aver la pretesa di conglobare il pensiero originario dei singoli iniziatori degli Ordini ed Istituti religiosi, crediamo tuttavia di poter individuare i motivi metafisici e moraleggianti (ascetico-mistici) che stanno alla base

[30] Cfr. sopra, nota 16.

del loro atteggiamento sul rapporto « mondo-religiosi ». Tale rapporto nel passato si definiva, quasi sempre, con le espressioni *fuga mundi* o *separatio a mundo,* proprio perché vi prevalevano i relativi concetti. Eccone, dunque, i motivi: [31]

*a)* L'escatologia cristiana, intesa come scienza e studio delle « ultime realtà ». Era il motivo forte dei primi cristiani, protesi verso il « ritorno » del Signore. Questo motivo rivive presso gli eremiti ed i primi cenobiti.

*b)* L'ideale della contemplazione di Dio, in funzione della sua migliore conoscenza e poi della visione. Sebbene questo ideale non sia stato immune dall'influsso platonico, tuttavia gli si riconosce universalmente il determinante ed originale carattere cristiano (i modelli erano il Mosè del Sinai e S. Paolo, elevato al terzo cielo).

*c)* L'ansia per la liberazione da tutto quello che ci può allontanare dalla conoscenza e dalla visione di Dio: la liberazione dal nostro corpo e dai suoi sensi, dai beni terrestri e dai loro interessi, possibilmente dal mondo intero, per la conquista del distacco, della povertà, della purezza e della pace.

*d)* La preferenza prestata all'amore unico di Dio, ad esclusione di ogni altro amore, specie del mondo. È il motivo che poi sarà qualificato come « agostiniano ». Ma da S. Agostino esso otterrà quella nuova dimensione *pro civitate Dei,* cioè la dimensione apostolica, a pro del Regno di Dio e contro la *civitas diaboli* e contro lo *odium Dei.* Agostino, scrivendo intorno al 400 e vedendo come andava sbiadendo l'idea escatologica cristiana e come, contemporaneamente e non senza il nesso di causa ed effetto, veniva profilandosi « l'impero cristiano » *(« Iam in fronte regum Crux illa fixa est! »),* arrivò a questa felice intuizione, divenendo così il protoparente della *vita mixta* dei religiosi.[32]

[31] Per questo si vedano specialmente ALSZEGHY, art. *Fuite du monde* (1964), come alla nota 16, e LECLERCQ, *Vie religieuse et vie contemplative,* come alla nota 14.

[32] Il termine *vita mixta* è molto più recente, crediamo del tardo Medioevo. Mentre Agostino parla di una vita « *ex utraque composita* », cioè insieme contemplativa ed attiva.

*e)* Il desiderio di evitare la pericolosità del mondo — nel suo insieme —, preso anche qui forse più nel senso ideologico che nel senso materiale. È vero che gli antichi monaci ed eremiti evitavano, anche troppo, anzitutto il mondo materiale stesso, ma non si può negare che essi si prefiggessero di ripudiare anche le idee del mondo, il suo modo di pensare e di agire.

*f)* La caducità del mondo, motivo non disgiunto da quello escatologico, ma anche valorizzato in se stesso: come accantonare o addirittura non amare il Dio eternamente vivo, per amare e seguire il mondo caduco?!

*g)* La debole fragilità umana, che cede facilmente alla seduzione fascinatrice del mondo, delle sue bellezze e dei suoi piaceri. È l'esperienza umiliante troppo frequente per essere negata o ignorata (*« Frequens pugna, rara victoria »*).

Questi, dunque, risultano i motivi principali e ricorrenti nella tradizione cristiana, ed in particolare nella tradizione dei religiosi, motivi che alimentavano e sostenevano la loro nota *fuga mundi.* In omaggio a questi motivi si cercavano mezzi, forme, strutture per salvaguardarli e per premunire se stessi. Tali mezzi venivano ereditati, dagli eremiti ai cenobiti, dai monaci ai « frati », alle religiose... Oggi, nella prospettiva storica, vediamo che spesso l'uso dei mezzi e delle strutture non era proporzionato o rispondente alla diversità delle « vocazioni », perché i motivi sono una cosa ed i relativi mezzi sono un'altra. In quale prospettiva deve essere oggi visto il rapporto « mondo-religiosi »?

2) Per quanto riguarda le direttive del magistero ecclesiastico contemporaneo — in particolare del Papa Paolo VI e del Concilio ecumenico Vaticano II — esse sono ormai abbastanza numerose ed alcune di esse spesso ripetute. Dietro le orme delle medesime crediamo di poter stabilire questi tre princìpi fondamentali: [33]

[33] Cfr. specialmente il decreto *Perfectae Caritatis* del Vaticano II; mentre per Paolo VI abbiamo due utilissime raccolte: *L'aggiornamento nel pensiero di Paolo VI,* Ancora-USMI, Milano-Roma 1968; *In Cristo nella Chiesa. Paolo VI alle Religiose ed ai Religiosi,* Milano 1969.

*a)* I religiosi, professando i consigli evangelici, rispondono ad una vocazione divina così da diventare morti al peccato, e da rinunciare al mondo e vivere per Dio solo.[34] Dunque, per quanto riguarda il nostro argomento, vi è riaffermata, indistintamente, la rinuncia al mondo.

*b)* I religiosi di ogni Istituto, proprio perché cercano Dio solo, debbono saper unire la contemplazione con l'amore apostolico, per cooperare all'opera della Redenzione ed alla diffusione del Regno di Dio.[35] L'idea apostolica è insita in ogni forma di vita consacrata, dalla più separata alla più « secolare ». Per questo in un altro e più recente documento del magistero leggiamo che i religiosi vivono non solo nel cuore della Chiesa, ma anche nel cuore del mondo.[36]

*c)* I religiosi debbono essere educati in modo tale che la loro formazione implichi la conoscenza del mondo, e ciò sia per poter rinunciarvi con maturità *(cognitio causae)* sia per poter essere più preparati nell'andare incontro al mondo con l'adeguatezza apostolica più efficace.[37] È evidente che questa « formazione », e non solo « informazione », appartiene ai princìpi più pratici del nostro argomento. Crediamo, come diremo ancora, che si tratti del « punto basilare » del problematico rapporto « mondo-religiosi ».

3) Queste premesse ci sono presenti alla mente nella formulazione dei princìpi di rinnovamento, che cercheremo appunto di enucleare alla luce delle medesime, nonché alla luce di tutto il nostro discorso antecedente. Qui più che altrove dobbiamo tener

[34] *PC* n. 5.

[35] *PC* n. 5.

[36] Alludiamo alla istruzione *Venite seorsum,* del 15 agosto 1969; cfr. in proposito: P. A., *Separazione dal mondo e presenza al mondo,* in *L'Oss. Rom.,* 15 ottobre 1969, 5 ed *Ibid.* 16 ottobre 1969, 5; ed anche C. Brovetto, *Teologia post-conciliare della vita contemplativa,* in *Vita relig.* 5 (1969) 445-451; Giovanna della Croce, *La nuova istruzione sulla vita contemplativa,* ivi, 497-505.

[37] *PC* n. 2d, è uno dei 5 princìpi generali di rinnovamento indicati dal Concilio. Noi l'abbiamo completato con pensieri espressi in qualche altro documento conciliare, come per esempio in *GE* n. 8 e in *AA* nn. 29 e 32.

conto della « natura propria » delle Famiglie e degli Istituti religiosi, secondo le loro maggiori categorie: eremitico-monastica, apostolica o « mista » ed attiva.[38]

*a)* Anzitutto dobbiamo riaffermare ed ammettere, in teoria ed in pratica, la bontà e la bellezza ontologica di tutto il creato, del macro- e del microcosmo. Il male è, secondo il concetto agostiniano, l'assenza del bene, la quale assenza può essere causata solo dall'uomo e dal demonio. La nostra lotta, ce lo ricorda S. Paolo, non è contro la carne e contro il sangue — cioè contro la materia in se stessa —, ma contro i principati e le potestà, contro i reggitori di questo mondo tenebroso, contro i maligni spiriti *(Ef* 6,12ss.).

Nella storia della spiritualità cristiana si ebbero specialmente due correnti, di pensiero e di prassi, nelle quali questo riconoscimento della bontà ontologica delle creature fu del tutto o molto offuscato: il manicheismo (con gli strascichi del neo-manicheismo medievale) e il giansenismo.[39] Ma crediamo che a molti altri cristiani, del passato e forse del presente, era ed è necessario ricordare quelle parole dello Spirito rivolte a S. Pietro: « Ciò che Dio ha dichiarato puro, non devi chiamarlo profano » (*Atti* 10,15).

*b)* L'attualità dell'« interpellanza del mondo » rivolta ai religiosi può essere un « segno dei tempi », perché può avere dei lati positivi molto luminosi: si pensi al progresso della conoscenza scientifica del mondo, progresso che dai religiosi non solo non può essere ignorato, ma dev'essere utilizzato (per la loro meditazione, per l'apostolato, ecc.); oppure si pensi alla valutazione che i contemporanei fanno del lavoro e della produttività personale, che può essere davvero di stimolo ai religiosi, « assicurati » material-

[38] Qualche principio più « spirituale » è riferito da GALOT, art. *Eschatologie* (1960), *coll.* 1053ss.

[39] SUENENS, *o. c.* 66 scrive: « Si sa che il giansenismo insisté fortemente sul distacco e sull'odio del mondo, sull'aspetto d'intrinseca corruzione della natura in seguito al peccato originale, sul timore di Dio disgiunto dall'amore, sulla contagiosità del male, sulla repressione delle tendenze naturali; ora, basta scorrere una certa letteratura di quell'epoca, per riscontrarvi le tracce di siffatta mentalità, che si è poi venuta attenuando, sebbene a rilento ».

mente da strutture vecchie; si pensi soprattutto a tanti valori morali, naturali ed umani, che il mondo di oggi stima moltissimo, come per esempio l'autenticità, la veracità, l'interiorità. L'opera di rinnovamento non può ignorare queste esigenze e deve, positivamente, andarvi incontro ed utilizzarle. Si sa che alcune di esse sono sentite specialmente dai giovani, che a loro volta ne rinfacciano facilmente la mancanza. Ma per questo non è possibile dire ai giovani: « Non abbiamo bisogno di voi ».

*c)* La ricerca del giusto mezzo — nell'evitare l'unilateralità e nel rispetto permanente della natura specifica dell'Istituto — tra la rinuncia al mondo e l'attività per il mondo, tra la ritiratezza e la presenza, tra la chiusura (« clausura ») e l'apertura al mondo. Questo dilemma è molto sentito oggi, sia presso gli Istituti monastici sia presso quelli apostolici. Spesso succede che dei monaci non si accontentano del solo apostolato « interiore », di preghiera e di sacrificio, e dei religiosi apostoli *(« inter mundi procellas »)* non si accontentano della sola separazione « interiore ». Il P. Jean Leclercq ha potuto scrivere, attingendo alle sue vaste conoscenze storiche, che l'esigenza e la realizzazione di una effettiva, anche materiale ed esteriore separazione dal mondo è una « costante » della vita monastica.[40] Crediamo che l'affermazione possa essere applicata, fatte le dovute distinzioni, a tutta la sfera dei religiosi. Di recente si è avuta una discussione sull'argomento anche nei riguardi dei cristiani viventi nel mondo, dov'è possibile, indubbiamente, anche l'esperienza contemplativa, ma non senza una « certa » separazione dal mondo.[41]

*d)* Col precedente è intimamente connessa la tendenza dei nostri contemporanei di voler favorire ciò che essi considerano essenziale ed interiore, stimando, al contrario, meno ciò che credono sia secondario ed esteriore.[42] Osiamo dire che anche questa

[40] LECLERCQ, *o. c.* 55-71.

[41] La nostra allusione si riferisce alla discussione tra le riviste italiane *Studi cattolici* e *Rivista di ascetica e mistica* (1963-1967). Cfr. inoltre: AA. VV., *Technique et contemplation,* Desclée de Br., Paris 1949; B. FILIPPETTI, *Monachesimo integrale,* in *Vita monastica* 17 (1963) n. 74, 125-139; ANONIMO, *Vita Monastica: anno XX,* in *Ibid.* 20 (1966) n. 84, 3-14.

[42] Diciamo di proposito ciò che essi credono sia « secondario ed este-

tendenza può essere considerata « segno dei tempi ». Dobbiamo ammettere che nell'antichità, ed anche fino a poco tempo fa, si prendeva il mondo e la rispettiva segregazione nel senso troppo materiale, diremmo quasi manicheistico e giansenistico, o almeno, com'è stato di recente detto, nel senso troppo antropologico-moraleggiante.[43] Invece, alla luce di una ragionevole distinzione tra la segregazione esteriore e quella interiore *(cella animae),* non fa difficoltà pensare che si possa essere separati materialmente o esteriormente e non spiritualmente ed interiormente (si dice che oggi si vive spesso in una « tecnopoli » e ci si sente come in un deserto).

*e)* In riferimento a quanto dicevamo dei motivi moraleggianti della *fuga mundi* nel passato, non possiamo sottacere che essi sono, sotto certi aspetti, validi anche per oggi, specie se si tiene conto di alcune tendenze meno buone, serpeggianti nella mentalità odierna, e che vanno sotto il nome di relativismo, di rinnegamento del passato con la mancanza del senso della storia, di facilità al conformismo, di dimenticanza della fragilità umana. È necessario tener conto di queste tendenze per non lasciare cadere ogni discorso sul rapporto « mondo-religiosi » oggi, sebbene — e lo ripetiamo — ciò non significhi che si debbano conservare ad ogni costo le strutture superate in materia.[44]

*f)* Fermo restando quanto è stato fin qui affermato, bisogna, tuttavia, che sia sempre chiara la questione della maggiore o minore « obbligatorietà spirituale » della separazione dal mondo. Si sa che questa obbligatorietà è fino ad un certo grado di natura « morale », — valutata nei giusti limiti la connessione che vi può essere col peccato o col pericolo prossimo di peccato —, ma poi

riore », pur non rinnegando che tendano all'essenziale. Anzi un autore dice che uno dei mali principali dei contemporanei sia proprio il difetto di anteporre il secondario al primario: cfr. J. KUNICIĆ, *Oko redovnicke problematike (De religiosorum problematibus),* in *Bogoslovska Smotra* 39 (Zagreb 1969) 222-29 (col *Summarium* in latino).

[43] Alludiamo all'idea di R. BULTOT ed alle discussioni che ha provocato: cfr. *Riv. di ascet. e mist.* 10 (1965) 276-282; 11 (1966) 85-92.

[44] Papa Paolo VI parla spesso in questo senso, com'è facile vederlo nel volumetto *L'aggiornamento nel pensiero di Paolo VI* (1968).

diventa di natura « spirituale », collegata con l'ideale della perfezione cristiana e religiosa (distinguiamo le due cose — « morale » e « spirituale » — per ragioni di chiarezza didattica, e non perché in realtà debbano essere distinte). Questa istanza della separazione dal mondo corrisponde alla beatitudine del Signore, che diceva: « Beati sarete quando gli uomini (= il mondo) vi odieranno, quando sarete espulsi dalla società civile e religiosa e vi insulteranno e il vostro nome sarà proscritto come infame a causa del Figlio dell'uomo! » (*Lc* 6,22; cfr. *Gv* 15,18-20). Essa fa parte della perfezione delle beatitudini, cui si tende senza domandarsi fin dove bisogna arrivare né, in caso di grado minore, vi si accenna al peccato.[45]

Quando gli eremiti o i monaci si separano il più radicalmente possibile dal mondo, essi lo fanno servendosene volontariamente come di un mezzo per il conseguimento di una maggiore perfezione cristiana e religiosa. Ma l'obbligatorietà dell'uso di questo mezzo è anzitutto per essi di natura « spirituale », escludendo — in linea di massima — nel caso di insufficienza ogni questione di peccato. E tanto meno gli stessi eremiti o monaci potrebbero parlare di rispettiva obbligatorietà per coloro che non sono né eremiti né monaci (un discorso simile potremmo fare a proposito della « povertà comune » dei religiosi mendicanti nati dopo il 1200, come anche a proposito della « secolarità » propria degli Istituti più recenti, viventi nel mondo). Crediamo che nella nostra educazione e nella nostra attività pastorale non si sia tenuto sempre nel conto dovuto questo insegnamento. Come si vede, anche qui tocchiamo il tema della « spiritualità specifica », in quanto ogni categoria di fedeli ed ogni Istituto religioso realizza l'ideale della *fuga mundi* secondo la natura del proprio stato o del proprio Istituto. Sarebbe stato un grave errore se gli eremiti o i

[45] È la questione della « obbligatorietà spirituale » o della « coscienza spirituale », venuta fuori con l'universalizzarsi della dottrina della chiamata di tutti alla perfezione e con la identificazione della perfezione morale e della spirituale. Della relativa bibliografia, ancora agli inizi, notiamo: R. CARPENTIER, art. *Conscience*, in *Dict. de spirit.* II, Paris 1953, coll. 1548-1575; E. RANWEZ, *Trois conseils évangéliques?*, in *Concilium* 1 (1965) n. 9, 63-71; CH.-A. BERNARD, *La conscience spirituelle*, in *Rev. d'ascet. et de myst.* 41 (1965) 441-466; GALOT, *Consécration...* 89ss.

monaci avessero preteso, e se pretendessero ancora, che tutti gli altri religiosi e tutti i cristiani realizzassero — o meglio, concretizzassero — la fuga dal mondo come loro; un errore analogo avrebbero commesso i religiosi mendicanti se avessero preteso che tutti i religiosi e tutti i cristiani imitassero la loro prassi di « povertà comune »; in un non meno grave errore incorrerebbero i religiosi di origine più recente, se pretendessero che i religiosi « nati » nel passato praticassero la separazione dal mondo nella maniera propria ai moderni. È questione di « forme » o di « strutture » varie, sempre in funzione della spiritualità specifica, nel proseguimento della comune spiritualità cristiana.

*g)* Da un sano atteggiamento di principio arriviamo al principio più pratico, quello della formazione, e cioè, nel caso nostro, della formazione o dell'educazione al mondo.[46] A nostro avviso, tutto si riduce a questo, sia per quelli che vorrebbero rinunciare del tutto al mondo (ciò che non è possibile, dati i nostri bisogni sociali, di natura spirituale e materiale, come lo dimostra la storia e la vita dell'eremitismo), sia per quelli che materialmente ed esteriormente restano « nel mondo », ed operano apostolicamente così che tutto il mondo torni ad essere veramente di Dio.

Non ignoriamo che questa « questione di fondo » ne include molte altre, teoriche e pratiche, come per esempio l'accettazione dell'umanesimo cristiano in una nuova « visione del mondo », l'uso dei mezzi per neutralizzare gli influssi negativi che di fatto potrebbero derivare dal contatto indiscriminato col mondo, la

[46] È un tema immenso e la bibliografia è appena agli inizi. Più abbondante è quella riguardante la « formazione all'apostolato », ma, come è ovvio, bisognerebbe trattare tutti gli aspetti pratici del rapporto « mondo-vita religiosa o vita interiore ». Notiamo solo alcune opere (oltre a quelle alla nota 5): AA. VV., *Apostolato e vita interiore,* Vita e Pensiero, Milano 1950; AA. VV., *L'apostolato e la religiosa d'oggi,* ed. Paoline, Alba 1959 (tradotto dal francese, come alla nota 24); M. PERETTI, *Armonia e dissonanze nella educazione cristiana,* La Scuola, Brescia 1963; ID., *Prospettive attuali dell'educazione cristiana,* La Scuola, Brescia 1967; F. WULF, *Geistliches Leben in der heutigen Welt,* Herder, Freiburg im Br. 1960; AA. VV., *Chrétiens dans le monde,* Desclée de Br., Paris 1969; E. ELL, *Educare per il mondo,* ed. Paoline, Bari 1969 (dal tedesco).

modalità nella scelta e nell'uso di tali mezzi, ecc.[47] Sono, indubbiamente, problemi seri e, più che altro, personali. È il caso di dire con S. Paolo che tutto ci tornerà davvero a bene (*Rom* 8,28), se saremo formati a guardare al mondo, ai beni terreni, all'uso del corpo, ai beni della civiltà e anche a tutto ciò che sa di divertimento e di piacere onesto, con senso di responsabilità e chiaroveggenza, secondo le proprie specifiche vocazioni. Come si vede, la condizione « se saremo formati » è essenziale e non dovrebbe essere presupposta. Essa ha anche il suo contenuto, ed è quello indicato pure da S. Paolo: se amiamo Dio *(ib.)*. Non è un luogo comune, ma è, per noi cristiani, lo stesso ideale della perfezione.[48]

Con questo argomento si riconnette ancora tutta la parte moraleggiante del nostro tema, specialmente in riferimento ai nostri sensi ed alla nostra debolezza. Forse anche a proposito di questo ci vorrebbe spesso più chiarezza, diremmo più candore, servendoci della fondamentale distinzione tra il senso ed il consenso, tra l'affettivo e l'effettivo, tra l'istintivo subìto ed il cosciente voluto. Sebbene noi ci riferiamo qui a tutto ciò che rappresenta il mondo, il nostro pensiero si volge in questo momento alla materia *de sexto,* che costituisce tanta parte del mondo e dove il rapporto « mondo-religiosi » — e non solo « mondo-religiosi » — arriva alla massima acutezza. Ebbene, si dice anche a proposito di qualche grande santo che, se era spesso molto severo nella materia *de sexto,* forse non aveva chiarezza sufficiente in materia (« il problema personale »). Senza dilungarci troppo, rimandiamo a questo proposito ad alcune belle pagine che S. Francesco di Sales scrisse per la sua *Filotea.*[49] Crediamo sinceramente che sia difficile

[47] Cfr. sopra, alla nota 45.

[48] Trascriviamo un pensiero di mons. JOSEPH CORDEIRO, arcivescovo di Karachi, espresso in una recente intervista nei riguardi del celibato sacerdotale: « Personalmente, penso che, in passato, il sacerdote accettava il celibato come una condizione normale del suo stato, lo considerava parte del sacerdozio. In avvenire si dovrà senza dubbio curare una più efficace educazione del futuro sacerdote in seminario. Ciò affinché il giovane apprenda che la vita è crescita anche per quanto riguarda il celibato. Non è tanto un problema di protezione, quanto di giusta e positiva integrazione nella vita » (in *Avvenire,* 11 novembre 1969, 1-2).

[49] *La Filotea, ossia introduzione alla vita divota* IV, capitoli 3-4.

trovare in tutta la nostra letteratura spirituale pagine più chiare e più audaci di quelle!

Lo ricordiamo perché crediamo che quei princìpi, che Francesco di Sales applicava alla materia *de sexto,* sono applicabili a tutto il nostro argomento, e non ci resta che conoscerli e metterli in pratica. Crediamo ancora che se ci sono ottimisti e pessimisti in materia — ci riferiamo a tutto il rapporto « religiosi-mondo » — la ragione più segreta è proprio qui, nel possesso o meno della chiarezza più candida.

Siamo partiti dalle nozioni fondamentali: l'interpellanza, il mondo, i religiosi. In fondo, dobbiamo dire ancora che le tre cose si compenetrano: il mondo interpella i religiosi perché esso e loro s'incontrano nell'uomo, nelle sue idee, nelle sue tendenze e nei suoi costumi; il mondo fa parte dei religiosi, ed i religiosi fanno parte del mondo, pur lavorando a liberarsene. Le parole del Signore « voi non siete del mondo » hanno, si sa, la loro ragione piena solo nell'escatologia. Perciò ricordiamo ancora che, quando i religiosi rinunciano al mondo, la loro pratica della rinuncia comincia in loro stessi e da loro stessi, ed in ogni caso essa è anzitutto interiore, diremmo intima.

Il Signore Gesù disse ancora: « È più benedetto il dare che il ricevere » (*Atti* 20,35). Questo « dare », che suppone anche il « darsi », è necessariamente legato alla rinuncia, cui offre la vera ragione di essere: i religiosi rinunciano per darsi apostolicamente al mondo e ridare il mondo e se stessi a Dio. Così comprendiamo meglio perché nella nostra spiritualità contemporanea si parli tanto di disponibilità: per rinunciare, e darsi, e dare. Il che, si sa, costa e ci può essere di peso: ci vogliono sforzo ed impegno non indifferenti. È opportuno ricordare, anche a costo di ripeterci, che il nostro così attuale argomento del rapporto « mondo-religiosi » fa parte di un rapporto più vasto, cioè « mondo-Chiesa », « mondo-Cristo ». Si tratta di un unico impegno, che in questo periodo postconciliare incombe su tutta la cattolicità, anzi sulla cristianità. Così possiamo concludere con queste appropriate parole di Paolo VI:

« Progredite! È la raccomandazione che ogni maestro di scuola fa ai suoi alunni, e che ogni maestro di spirito fa ai suoi discepoli

della perfezione cristiana. Noi la ripeteremo con riferimento al grande sforzo che la Chiesa sta compiendo mediante il Concilio ecumenico; è uno sforzo verso la sempre migliore fedeltà agli insegnamenti del divino Maestro, è uno sforzo verso il rinvigorimento del suo spirito e delle sue forme, è uno sforzo verso l'autenticità e la santità della vita cristiana, è uno sforzo verso una maggiore comprensione della storia della salvezza ed una più fraterna ed apostolica capacità di avvicinare l'uomo moderno, i suoi problemi, le sue debolezze, le sue risorse, le sue aspirazioni. Chi interpretasse il Concilio come un rilassamento degli impegni interiori della Chiesa verso la sua fede, la sua tradizione, la sua ascetica, la sua carità, il suo spirito di sacrificio e la sua adesione alla parola e alla Croce di Cristo, e come un'indulgente acquiescenza alla fragile e volubile mentalità relativista del mondo senza princìpi e senza fini trascendenti, come un cristianesimo più comodo e meno esigente, sbaglierebbe! Il Concilio tende, sì, a più saggia disciplina e a più moderna maniera per la Chiesa di venire a contatto con l'anima umana e con la società odierna, ma non a scapito, sì bene a confronto della sua intima fedeltà a Cristo e della sua generosa testimonianza! Per questo dicevamo che questa ora è grande e decisiva anche per la Chiesa... ».[50]

[50] *In Cristo nella Chiesa. Paolo VI alle Religiose, ai Religiosi* (1969), 117-118; il discorso fu rivolto nel 1965 ai partecipanti al Capitolo Generale dei Salesiani.

PARTE SECONDA

# FONDAMENTI DOTTRINALI DELLA VITA RELIGIOSA

La vita religiosa non è altro che la vita cristiana portata ad un più alto livello di perfezione attraverso la pubblica professione dei consigli evangelici di castità, povertà ed obbedienza, frutto di una risposta d'amore ed un gesto di predilezione da parte di Dio.

Partendo da questa prospettiva risulta evidente che ogni seria riflessione sulla vita religiosa deve prendere le mosse dalla vita cristiana, di cui è l'espressione più forte e conseguente. Si noti, però, che i rapidi mutamenti, costatabili in tutti i settori e a tutti i livelli della società contemporanea, imponendo un ripensamento ed un approfondimento del contenuto del messaggio evangelico, base di ogni vita cristiana, inducono pure a ripensare e ad approfondire il significato della vita religiosa, che si ispira alla pienezza di questo messaggio.

In questa seconda parte si vedrà prima di tutto come situare la vocazione religiosa nell'ambito della vocazione cristiana e come percepirne l'invito. Quindi si illustreranno i fondamenti biblici e teologici della vita religiosa, considerandola nelle sue relazioni con il mistero di Cristo, nella sua realtà carismatica, ecclesiale e di consacrazione, e nel suo valore di segno e di testimonianza.

CAPITOLO IV

# LA VOCAZIONE

M. Delabroye

> « I membri di qualsiasi Istituto ricordino anzitutto di aver risposto alla divina chiamata con la professione dei consigli evangelici, in modo che essi, non solo morti al peccato (cfr. *Rom* 6,11) ma rinunciando anche al mondo, vivono per Dio solo. Tutta la loro vita, infatti, è stata posta al servizio di Dio, e ciò costituisce una speciale consacrazione che ha le sue profonde radici nella consacrazione battesimale, e ne è un'espressione più perfetta » (*PC* n. 5a).

Queste parole del decreto *Perfectae Caritatis* sono basilari per il nostro tema: esse non solamente affermano l'esistenza di una chiamata divina alla vita religiosa, ma ne descrivono l'oggetto e la situano chiaramente nella linea della vocazione al battesimo.

Ecco condensato in breve tutto quello che vogliamo dire in questo capitolo. Analizzando l'insegnamento del Vaticano II sulla vocazione, saremo condotti a sottolineare la priorità ed il primato della chiamata al battesimo, perché le sue caratteristiche si riflettono sulle altre chiamate particolari ai diversi ministeri ed alla vita religiosa, e, contemporaneamente, ne illuminano tutto il processo.

Questo capitolo comprenderà dunque tre parti.

I. Cercheremo anzitutto di presentare una panoramica completa dell'insegnamento conciliare sulla vocazione in generale, collocando le chiamate più particolari all'interno della vocazione comune di tutti i cristiani.

II. Tenteremo quindi di definire che cos'è la vocazione.

III. Nella conclusione applicheremo questa definizione alla vocazione religiosa nel senso stretto del termine.[1]

[1] Indichiamo alcuni studi sulla vocazione: Aa. Vv., *La vocation religieuse et sacerdotale,* Fides, Montréal 1968 e Du Cerf, Paris 1969; Aa. Vv.,

## I. VOCAZIONE COMUNE E VOCAZIONI PARTICOLARI

Tutti i documenti del Vaticano II rivelano la preoccupazione costante di restituire alla vocazione battesimale il suo primato tradizionale.

Era questo il pensiero di S. Paolo. Quando nelle sue *Epistole* — e soprattutto nelle cosiddette Lettere pastorali — parla della « Vocazione » senza ulteriori precisazioni, non immagina che si possa pensare ad altro che alla chiamata alla vita cristiana. In questo senso raccomandava agli Efesini di comportarsi « in maniera degna della vocazione con cui (erano) stati chiamati » (*Ef* 4,1) ed ai Colossesi (3,15): « È la chiamata di Dio che vi ha riuniti in un solo corpo ».

Il carattere assoluto della vocazione al battesimo ci colpisce nella misura in cui ci siamo abituati a riservare il termine « vocazione » alle chiamate alla vita religiosa o al sacro ministero. « Avere la vocazione » — nel contesto cristiano preconciliare — non evocava immediatamente l'idea dell'invito a ricevere la grazia del battesimo ed a metterla in pratica per tutta la vita, ma faceva pensare esclusivamente ad un'inclinazione alla vita sacerdotale o religiosa. La vocazione battesimale sembrava quasi uno « scheletro »: era la vocazione di quelli che non ne avevano un'altra. Nella mentalità cristiana comune non le si accordava nessuna forma di primato.

Il Vaticano II rifiuta una visione così immiserita della vocazione battesimale, per restituirle subito il suo posto normale che è *il*

*Sociología de las vocaciones* (Segunda semana nacional de vocaciones 1968), Confer, Madrid 1969; AA. VV., *Vocations religieuses féminines. Guide d'action pastorale,* Centre National des Vocations, Paris 1966 (trad. it.: *Vocazioni religiose femminili nel mondo d'oggi. Guida d'azione pastorale,* Favero, Vicenza 1968); M. BELLET, *Vocation et liberté,* Desclée de Br., Bruges et Paris 1963; M. DELABROYE, *Vocation, expérience spirituelle du chrétien,* Centre National des Vocations, Paris 1968; ID., *Aspects psychologiques du développement de la vocation,* in *Vie spirit. Supplém.* (1968) n. 86, 446-458; ID., *Pastorale des vocations religieuses féminines,* in *Vie cons.* 39 (1967) 193-203, 272-287; J. SANS VILLA, *La vocación sacerdotal. Pedagogía de sus factores existenciales,* Universidad de Barcelona, Secretariado de publicaciones, 1969.

*primo*. Anzi, non è neppur troppo esatto insistere su considerazioni di priorità; agli occhi dei Padri conciliari la vocazione battesimale ridiventa *la* vocazione per eccellenza; è una vocazione che non si pone accanto alle altre come se fosse una di loro, perché le trascende tutte, come l'anima è presente in tutto il corpo per dar vita e forza ad ogni membro.

### 1. Due testi significativi

Da questo punto di vista è molto significativo il confronto tra due passaggi in cui si tratta del compito della famiglia nella cura e nello sviluppo delle vocazioni.

Il primo si trova nella costituzione sulla Chiesa e si inserisce in un contesto che riguarda l'esercizio del sacerdozio comune dei fedeli, radicato nel battesimo: « In questa (famiglia) che si potrebbe chiamare Chiesa domestica, i genitori devono essere per i loro figli i primi maestri della fede, e secondare la vocazione propria di ognuno, e quella sacra in modo speciale » (*LG* n. 11).

L'altro è ricavato dalla costituzione *Gaudium et Spes* e riguarda l'educazione alla responsabilità personale: « I figli poi, mediante l'educazione, devono essere formati in modo che, giunti alla loro maturità, possano seguire con pieno senso di responsabilità la vocazione loro, compresa quella sacra » (*GS* n. 52a).

Tutte e due le volte la vocazione speciale al sacerdozio ed alla vita religiosa è ricordata come per inciso, dopo un richiamo esplicito ad una vocazione più generale che interessa tutti gli uomini e l'insieme dei cristiani. Il Concilio sottolinea insomma chiaramente l'anteriorità della vocazione battesimale su tutte le altre vocazioni particolari.

### 2. Significato della vocazione battesimale

Certamente si tratta di un invito a considerare più da vicino questa vocazione comune a tutti per capirne meglio le caratteristiche. Il Concilio non ne tratta mai espressamente, ma il suo insegnamento è diffuso nell'insieme dei documenti da esso emanati,

specialmente nelle costituzioni *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes* e nei decreti sul ministero e la vita sacerdotale, sulla vita religiosa, sulle missioni e sull'apostolato dei laici.

Il testo più carico di dottrina si trova nel paragrafo 2 del n. 6 del decreto sul ministero e vita sacerdotale. In esso si ricorda che uno dei compiti del sacerdote nell'educare alla fede, consiste nell'educare alla « vocazione propria di ciascuno, secondo il Vangelo »:

« Spetta ai sacerdoti nella loro qualità di educatori nella fede, di curare per proprio conto o per mezzo di altri, che ciascuno dei fedeli sia condotto nello Spirito Santo a sviluppare la propria vocazione specifica secondo il Vangelo, a praticare una carità sincera ed operativa, ad esercitare quella libertà con cui Cristo ci ha liberati (cfr. *Gal* 4,3; 5,1 e 13). Di ben poca utilità saranno le cerimonie più belle o le associazioni più fiorenti, se non sono volte ad educare gli uomini alla maturità cristiana. E per promuovere tale maturità i presbiteri potranno contribuire efficacemente a far sì che ciascuno sappia scorgere negli avvenimenti stessi — siano essi di grande o di minore portata — quali siano le esigenze naturali e la volontà di Dio. I cristiani inoltre devono essere educati a non vivere egoisticamente, ma secondo le esigenze della nuova legge della carità, la quale vuole che ciascuno amministri in favore del prossimo la misura di grazia che ha ricevuto (cfr. *1 Pt* 4, 10ss.), e che in tal modo tutti assolvano cristianamente i propri compiti nella comunità umana » (*PO* n. 6b).

Analizziamo dettagliatamente questo testo per scoprirne tutta la ricchezza.

E prima di tutto l'oggetto della chiamata è precisato in alcune realtà: la carità interiore ed esteriore, la libertà cristiana ed il servizio per gli altri. Inoltre lo sbocciare progressivo della grazia battesimale si rivela nella persona come l'apice di un'educazione dell'uomo che gli fa raggiungere la maturità cristiana, ma si manifesta anche attraverso lo sforzo di svolgere da cristiano la missione che gli spetta nella comunità degli uomini. Si tratta dunque di due realtà contemporanee: crescita umana e cristiana e capacità di assumere da cristiano una funzione sociale integrandosi nella società umana. C'è però anche un aspetto che è caratteristico dei nostri tempi: questa maturità rappresenta l'apice nell'educazione

della fede ed è caratterizzata dalla capacità di « leggere » gli avvenimenti per scoprirvi « le esigenze naturali (cioè insite nella natura delle cose) e la volontà di Dio ». L'accostamento di questi due aspetti preannuncia le idee che staranno alla base della *Gaudium et Spes* nel trattare dei rapporti tra la Chiesa ed il mondo.

Parte essenziale della vocazione battesimale è dunque l'inclinazione ad interrogare i segni dei tempi per capire qual è la volontà di Dio. Attraverso l'esercizio abituale della virtù della fede e la lettura quotidiana dei « segni » di Dio, il cristiano giunge a vivere « secondo Dio ». Tutto questo esige un'attenzione abituale a Dio ed ai « segni di Dio » oltre ad una disponibilità fondamentale a far concordare la propria vita con i piani di Dio. Si tratta insomma di quello che S. Benedetto chiamava « conversione », S. Ignazio « indifferenza », il P. de Foucauld « abbandono »; od anche di quello che Salomone chiamava Sapienza e invocava da Dio per guidare con sicurezza il suo popolo:

> « Inviala dai santi cieli
> e mandala dal tuo trono glorioso
> affinché, presente, lavori con me
> e io sappia ciò che ti fa piacere » (*Sap* 9,10).

Il Vaticano II riecheggia un po' questi concetti quando — nel decreto sull'apostolato dei laici — ricorda che questa « lettura dei segni di Dio » è un atto fondamentalmente soprannaturale perché « solo alla luce della fede e nella meditazione della parola di Dio è possibile, sempre e dovunque, riconoscere Dio nel quale « noi viviamo, ci muoviamo e siamo » (*Atti* 17,28), cercare in ogni avvenimento la sua volontà, vedere il Cristo in ogni uomo, vicino o estraneo, giudicare rettamente del vero senso e valore che le cose temporali hanno in se stesse e in ordine al fine dell'uomo » (*AA* n. 4e).

La vocazione non si riduce dunque alla preparazione provvidenziale ad un impegno solenne, sanzionato o no da un sacramento. Si tratta piuttosto di un dialogo che, una volta cominciato, continua per tutta la vita e si identifica con la storia dell'uomo e del cristiano. E questa storia merita il nome di vocazione, quando ha

eliminato ogni componente di casualità per diventare una *conunione* dell'uomo con la volontà « quotidiana » di Dio. La vocazione perde così il suo aspetto di « cosa posseduta » per restare sempre e soltanto un « progetto ». Nessuno infatti può lecitamente ammettere di conoscere la volontà di Dio tanto a fondo, da non aver più bisogno d'interrogarlo sul modo con cui organizzare la propria vita. Ma la vocazione acquista così un dinamismo di fondo che la trasforma in una forza propulsiva che dirige tutta una vita, in un principio motore di tutti gli sforzi dell'uomo verso il completamento della sua personalità e del cristiano verso la santità.

### 3. Le vocazioni particolari

In questa continuità che caratterizza tutta la storia della vita di un uomo e di un cristiano, come si possono situare le chiamate più specifiche al sacro ministero e alla vita religiosa?

Il Vaticano II non si proponeva certo di rispondere esplicitamente a questa domanda. La risposta va cercata dove parla delle cure pastorali che si devono avere per le diverse vocazioni. Si veda soprattutto il n. 11 del decreto *Presbyterorum Ordinis,* in cui il Concilio descrive la parte che i sacerdoti devono svolgere nella pastorale delle vocazioni sacerdotali.

Siccome non si tratta dello scopo di queste nostre pagine, non faremo un'analisi dettagliata di questo paragrafo, ma salteremo subito a quelle frasi che ci interessano più direttamente. Dopo di aver ricordato ai sacerdoti l'importanza di un'educazione spirituale che favorisca nei giovani la generosità nel rispondere a Dio, il testo citato continua così: « Ma si badi che questa voce del Signore che chiama non va affatto attesa come se dovesse giungere all'orecchio del futuro presbitero in qualche modo straordinario... ».

Questa osservazione sarebbe banale, se fosse soltanto un'introduzione alla descrizione dei segni tradizionali di vocazione: attitudine e rettitudine d'intenzione soprannaturale. Ed invece in questo paragrafo non si trova nulla dell'insegnamento solito dei

testi pontifici a questo proposito. Si trova l'invito a fare attenzione ai segni quotidiani della volontà di Dio di cui è seminata la vita di ogni cristiano: « Essa va piuttosto riconosciuta ed esaminata attraverso quei segni di cui si serve ogni giorno il Signore per far capire la sua volontà ai cristiani prudenti; ed ai presbiteri spetta di studiare attentamente questi segni ».

Qual è il significato esatto di queste parole? La risposta si può ricavare dallo studio attento degli schemi che precedettero la stesura definitiva. Questa frase si trovava già nello schema IV distribuito ai Padri del Concilio il 20 novembre 1964. Vi era unito questo commento: « ... ed ai presbiteri spetta di studiare attentamente questi segni; si tratta di segni esteriori (per esempio i bisogni della Chiesa, le circostanze diverse, il parere degli educatori, il giudizio della gerarchia) ed anche di segni interiori (cioè le grazie ricevute, le doti, la retta intenzione, la volontà sincera di servire Dio nel modo più perfetto possibile e altri segni di questo genere) come già diceva S. Giovanni Crisostomo: " Bisogna che chi ordina faccia prima un esame molto approfondito, ma molto più approfondito lo deve fare chi deve essere ordinato " » (*De ministerio et vita presbyterorum* n. 4b).

Se questo commento fosse stato mantenuto nel testo definitivo avrebbe certamente dato un senso restrittivo al testo del n. 11. Difatti in esso si ripeteva soltanto l'insegnamento precedente dei Papi, ed anzi in un modo anche meno elaborato di quanto non fosse per esempio l'enciclica di Pio XI sul sacerdozio. Il fatto che venisse invece soppresso fin dallo schema V proposto nell'ottobre 1965 rivela invece l'originalità della dottrina del n. 11. Si tratta ancora certo dei segni quotidiani della volontà di Dio nella vita dei cristiani, si parla ancora di attitudini e di rettitudine d'intenzione, ma si nominano anche tanti altri segni meno esplicitamente ordinati alla vita sacerdotale e religiosa ed accordati invece a tutti i fedeli perché possano organizzare tutta la loro vita cristiana « secondo Dio ». Eliminato così ogni commento restrittivo, il n. 11 diventa un richiamo esplicito di quanto viene insegnato nello stesso decreto al n. 6 in cui si dice che la capacità del cristiano a « leggere » gli avvenimenti è una manifestazione della sua maturità battesimale.

#### 4. Analogia tra tutte le vocazioni

Si deve dire dunque che c'è una certa continuità tra la vocazione battesimale e le chiamate più specifiche al ministero sacerdotale, alla vita religiosa od alla condizione di laico ordinario. Questo è evidente per il laicato, ma deve essere anche detto per quanto riguarda le vocazioni « sacre ». Esse non si addizionano alla vocazione battesimale, ma piuttosto le offrono un modo nuovo di esprimersi in una forma più personalizzata. È questo che vuol dire il *Perfectae Caritatis* quando dice che la consacrazione religiosa « ha le sue profonde radici nella consacrazione battesimale, e ne è un'espressione più perfetta » (*PC* n. 5a).

Se ne deduce perciò che in via ordinaria il pensiero di farsi religioso — che molti identificano con la vocazione — non nasce spontaneamente in una vita cristiana senza slancio e senza dinamismo. Talvolta nasce insieme ad una « conversione », ad un cambiamento profondo nel modo di vivere il battesimo, ed in questi casi acquista un carattere carismatico più evidente. Ma il più delle volte il nascere del desiderio della vita religiosa si rivela come il prendere coscienza di un processo avvenuto nel subcosciente: l'uomo che si lascia guidare abitualmente da un'attenzione costante ai segni quotidiani di Dio, attraverso una « ri-lettura » del suo passato scopre all'improvviso un piano di Dio nella sua vita. Comunque sarebbe cosa avventata da parte di un sacerdote prendere sul serio un desiderio di vita sacerdotale o religiosa, che non si appoggiasse su di una disponibilità abituale alla volontà di Dio. L'assenza di questa disponibilità dovrebbe destare la sua attenzione di educatore. Comunque, prima di cominciare a tradurre in pratica questo desiderio, anzi per poterlo prendere in seria considerazione, il sacerdote esigerà un periodo di prova caratterizzato da una maggior fedeltà alla vocazione battesimale. Cioè esigerà una vita cristiana nelle sue dimensioni normali: preghiera, fedeltà nell'ascoltare la parola di Dio, esercizio delle virtù e servizio del prossimo attraverso un impegno di ordine sociale, caritativo e apostolico.

#### 5. Riferimenti alla Sacra Scrittura

È proprio questo del resto l'esempio che ci dà Gesù nell'episodio del giovane ricco, che gli viene a chiedere una luce dall'alto

per orientare la propria vita. Prima di dargli una risposta precisa, Gesù cerca di capire quale sia la sua abitudine di attenzione a Dio ed al primo suo segno, che è l'osservanza dei comandamenti. « Perché mi chiami buono? Soltanto Dio è buono » (*Mc* 10,17). Difatti non c'è vocazione seria che non derivi da un approfondimento di quello che Dio è. E poi subito Gesù aggiunge: « Conosci i comandamenti... ». Non ci sono segni straordinari che dispensino dal prestare attenzione a questa manifestazione quotidiana della volontà di Dio.

Le parole del n. 11 del *Presbyterorum Ordinis* riecheggiano così la Sacra Scrittura: non si tratta di innovazione, ma di invito a ritornare alle sorgenti del cristianesimo.

Anche l'apparizione di Dio ad Abramo presso la quercia di Mambre (*Gen* 18,1-10) è caratteristico da questo punto di vista e dimostra come la rivelazione divina della missione di Abramo si inserisca nella trama della vita d'ogni giorno; difatti ci viene presentata una scena della vita ordinaria dei semiti. Mentre il patriarca fa la siesta, ecco arrivare improvvisamente tre viaggiatori. Abituato com'è a « camminare alla presenza di Dio » (*Gen* 17,2), Abramo guarda con l'occhio della fede questo avvenimento banale, che risveglia però il suo sentimento tutto orientale dell'ospitalità. Vi scopre una chiamata da parte di Dio e gli risponde con grande generosità. E proprio all'interno di questa risposta viene ad inserirsi il messaggio di Dio: Abramo avrà un erede delle sue promesse, un figlio che nascerà da Sara e non da una serva. C'è qui una specie di processo psicologico: Dio « provoca » l'uomo attraverso un « segno » che si iscrive nella sua vita ordinaria, nella situazione sociale in cui vive, nella sua tradizione ancestrale. L'uomo risponde sullo stesso piano quotidiano, senza nulla di insolito o di soprannaturale. Allora la luce di Dio sprizza dentro la risposta dell'uomo. E si può veramente dire che Dio l'ha provocata ancor prima di lanciare il suo appello all'uomo.

Si potrebbero portare ancora tanti altri esempi. La vocazione di S. Pietro come viene raccontata nei Vangeli dimostra che la « tecnica » di Dio non è cambiata nel Nuovo Testamento. Leggendo il racconto della prima e seconda pesca miracolosa o quello della confessione di Cesarea, si riscopre la stessa tendenza divina

ad integrare la vocazione apostolica nella vita quotidiana. Per sostenere che l'iniziativa della vocazione spetta a Dio, non è necessario che essa venga prima della risposta dell'uomo, almeno di una risposta che si inserisca nel corso ordinario degli avvenimenti. Difatti l'iniziativa viene sempre da Dio. Egli per es. chiede un servizio (*Lc* 5,3; *Gv* 21,4; cfr. anche *Gv* 6,5), e fa una domanda (*Mt* 16,14). Sono vari i modi di cominciare un dialogo: l'uomo non si sente per nulla vincolato, anzi è invitato ad impegnarsi personalmente in tutta libertà. Anche la risposta si inserisce nella stessa vita quotidiana: si tratta di quei servizi ordinari che Gesù è solito chiedere ai discepoli più vicini a lui, che organizzano di solito la sua vita itinerante. Ma la risposta dell'uomo è però soprannaturale nei suoi motivi: per amicizia verso Gesù, Pietro cambia la sua decisione di riposarsi dopo una notte di lavoro inutile (*Lc* 5,5). Anzi una volta Gesù dice chiaro che la risposta dell'apostolo è frutto della grazia (*Mt* 16,17): Dio agisce sia nella risposta dell'uomo sia attraverso la sua iniziativa. L'azione di Dio si inscrive nella prima risposta dell'uomo e ne risulta la rivelazione della missione dell'apostolo: « Diventerai pescatore di uomini » (*Lc* 5,10); « Su questa pietra io fonderò la mia Chiesa » (*Mt* 16,18); « Pasci i miei agnelli, pasci le mie pecorelle » (*Gv* 21,15-17).

Se questo è l'insegnamento della Sacra Scrittura e particolarmente del Vangelo, si avrebbe una visione immiserita dello sviluppo di una vocazione e non si capirebbe la sua realtà esistenziale, se la si volesse ridurre ad una « luce straordinaria », totalmente indipendente dal corso solito della vita, praticamente estranea al modo con cui il cristiano ha imparato a capire i segni quotidiani della volontà di Dio. La vocazione, secondo il Vangelo, è intrecciata con la vita familiare, professionale e sociale, in cui è ben difficile capire in anticipo tra le innumerevoli voci che giungono all'uomo attraverso la preghiera, la coscienza, i superiori, gli uguali, i doveri professionali e sociali e gli avvenimenti stessi, quali siano le « chiamate » che possono avere quell'eco profonda da cui dipende l'orientamento di tutta una vita. Spesso soltanto più tardi l'uomo è capace di scoprire nella sua vita una continuità voluta da Dio e che gli rivela la sua vocazione.

Tocca a ciascuno scoprire, attraverso una « ri-lettura » della

sua vita personale, come questa visione esistenziale della vocazione gli possa spiegare la sua esperienza personale. Allora non potrà che sottoscrivere con conoscenza di causa quello che insegna il Vaticano II: « La voce di Dio che chiama... va riconosciuta ed esaminata attraverso quei segni di cui si serve ogni giorno il Signore per far capire la sua volontà ai cristiani prudenti » (*PO* n. 11a).

Tra la vocazione sacerdotale o religiosa e la vocazione battesimale c'è dunque una vera continuità: le vocazioni particolari si inseriscono veramente nel tessuto della vita che nasce col battesimo.

E questa continuità non è frutto del caso. Essa ha delle conseguenze importanti anche per la teologia della vocazione sacerdotale e religiosa, perché lascia capire che esiste una certa analogia in tutto l'insieme delle vocazioni. Per comprendere che cos'è una vocazione sacerdotale o religiosa bisogna riflettere su che cos'è la vocazione battesimale, anche a rischio di togliere ad alcune vocazioni particolari quell'alone di straordinarietà che spesso hanno ricevuto. Forse le cose sono molto più semplici di quanto abbia lasciato capire una visione troppo esclusivamente predestinazionista della vocazione.

## II. CHE COS'È LA VOCAZIONE?

Che cos'è dunque la vocazione?

Si sarebbe tentati di cercare una risposta precisa a questa domanda nella Sacra Scrittura. Ma la Scrittura ha veramente una risposta in proposito? La Scrittura racconta una « storia » e non è un trattato di teologia; anzi anche quando da questa storia si può ricavare una teologia, essa ne resta sempre una specie di corollario. Perciò nella Scrittura non troveremo che degli indizi, dei princìpi che ci aiutano a risolvere i problemi del nostro tempo. Per esempio la Scrittura accenna appena alle difficoltà sollevate dall'esistenza della libertà umana nel contesto dei rapporti tra l'uomo e Dio. Non bisogna dimenticare inoltre che la Scrittura non conosce la vita religiosa e neppure il ministero sacerdotale, vis-

suto nel modo in cui lo intendiamo noi nel contesto ecclesiale attuale.

Entro questi limiti, però, e senza voler domandare alla Scrittura quello che essa non si propone di darci, l'analisi di come la Bibbia racconti le varie vocazioni ci può fornire un aiuto preziosissimo per comprendere il mistero che viviamo noi, oggi. Nella Scrittura si trovano dei racconti non concatenati di esperienze vocazionali personali; non fa meraviglia quindi scoprire in essa delle linee di pensiero diverse di cui non si può fare direttamente una sintesi, almeno senza ulteriori studi o senza richiamarsi a rivelazioni di un altro ordine, per esempio sul mistero di Dio e sui modi vari del suo intervento nella storia umana.

La nostra ricerca comprenderà dunque tre parti: dopo una rapida presentazione dei dati scritturistici, vedremo come se ne possano ricavare due visioni apparentemente divergenti della vocazione. Ma al di là delle prime apparenze, cercheremo di dimostrare come queste due visioni invece si completino vicendevolmente: invito per noi a non limitare il mistero della vocazione ad un concetto parziale, che non riuscirebbe ad abbracciarlo nella sua totalità.

### 1. Alcuni dati scritturistici

Non è nostra intenzione esprimere un giudizio di valore sulle molte ricerche già fatte per costruire una teologia biblica della vocazione. Ci accontenteremo di riunire dei materiali che formeranno come i tasselli giustapposti di un mosaico, che resterà sempre incompleto finché ci saranno degli uomini sulla terra e finché Dio continuerà a chiamarli, in un modo tutto personale, al servizio del suo Popolo e della sua missione.

a. *Le componenti della vocazione secondo la Bibbia*

I primi versetti del capitolo 17 del Genesi ci permettono di scoprire subito quali sono le componenti delle vocazioni bibliche. Molto tempo dopo il misterioso intervento divino che l'aveva strappato alla sua terra di Haran per spingerlo verso la Terra Promessa (*Gen* 12,1), Abramo ebbe il primo annunzio della prossima nascita di Isacco. La narrazione che ne vien fatta in *Gen*

17,1-8 presenta tutti i caratteri del racconto di una vocazione e ce ne descrive l'esperienza spirituale.

Prima di tutto la vocazione si rivela come una nuova iniziazione dell'uomo al mistero di Dio attraverso una teofania personale. E questo si incontra molto spesso all'inizio dei racconti biblici di qualche vocazione. Dio non chiama mai un uomo a qualche compito speciale all'interno del suo popolo se non attraverso una nuova iniziazione al suo mistero. La vocazione è un invito all'uomo a penetrare più profondamente nella conoscenza di Dio. Questo ci eleva immediatamente molto al di sopra del significato profano di « vocazione ». Quando si parla della vocazione di marinaio o d'artista non si va molto oltre il campo della psicologia naturale, che tende a scoprire nel temperamento dell'uomo delle attitudini e delle aspirazioni ad uno stato di vita o ad una professione determinata. In questo caso la vocazione non è che una specie di connaturalità tra una persona ed il suo stato di vita o la sua opera. In questo tipo di vocazione si può certo vedere un intervento di Dio, ma in senso molto vago. Nel caso di una vocazione particolare vi è molto di più. La vocazione si iscrive in tutto un intrecciarsi di rapporti interpersonali tra l'uomo e Dio. La maggior conoscenza di sé che l'uomo acquista in questo incontro non è semplicemente il frutto di un'esperienza « pratica » — di un operaio abile si dice che si è fatto con la pratica — ma gli viene da una miglior conoscenza ed esperienza di Dio. La Scrittura esprime tutto ciò con l'invito fatto ad Abramo di « camminare alla presenza di Dio ». Non si tratta quindi di uno stato passeggero; si tratta piuttosto di un atteggiamento spirituale permanente: è l'esercizio della virtù della fede, è un'educazione spirituale fatta di attenzione abituale a Dio ed ai suoi interventi quotidiani nella vita dell'uomo. Attraverso tale atteggiamento spirituale, Abramo diventerà progressivamente capace di scoprire l'azione di Dio e la sua presenza negli avvenimenti della storia umana; e così egli si lascerà guidare giorno per giorno dai segni di Dio.

Ma questa iniziazione non si limita al puro campo della conoscenza. Essa realizza il suo pieno significato, portando l'uomo a partecipare al mistero di Dio. In altre parole diventa anche una consacrazione, una « manomissione » di Dio sull'uomo per riser-

varlo al proprio servizio; o meglio ancora si tratta di una ri-creazione che tocca l'uomo nel più profondo del suo essere. In questo senso appunto Dio impone ad Abramo un nome nuovo: Abraham, « padre di una moltitudine di popoli ». Nel mondo orientale imporre un nome a una cosa significa prenderne possesso: il padre per esempio riconosceva un figlio dandogli il proprio nome. Imporre un nome al momento di una chiamata, nella teologia della vocazione significa più che una manifestazione carismatica di una missione futura. L'imposizione ha un significato attuale: rivela che ormai quest'uomo è diventato in modo speciale « proprietà di Dio », solo. La sua persona in qualche modo ha ricevuto il sigillo di Dio e nessuno lo potrà più toccare senza offendere Dio stesso, ed egli non potrà sottrarre nulla di sé dal servizio di Dio senza rendersi colpevole di profanazione. Ecco una seconda caratteristica della vocazione biblica: realizzare una consacrazione che deriva la sua efficacia soltanto dall'intervento creatore di Dio stesso.

Ma tutto questo crea una certa comunità di destini e di missione con tutto il Popolo di Dio. La Scrittura parla qui di una alleanza di Dio con Abramo come annunzio e prima realizzazione dell'Alleanza di Jahvè col Popolo d'Israele. D'ora in poi gli aspetti più caratteristici della storia d'Israele saranno addirittura pre-figurati nella storia personale del Patriarca: tutta la sua vita sarà una profezia in atto, una Parola efficace di Jahvè. La realizzazione di questa Parola sarà la storia d'Israele, e non solo dell'Israele secondo la carne, ma anche della Chiesa che si sentirà anch'essa erede di Abramo secondo le promesse. Perciò la nascita di Isacco ed il suo sacrificio (cfr. *Ebr* 11,17-19), la cacciata di Agar e di suo figlio Ismaele (cfr. *Gal* 4,21-31) non saranno esattamente compresi se non nella « pienezza dei tempi ». Tutto questo ci invita a fuggire la tentazione di ridurre la vocazione a proporzioni individualistiche: non c'è vocazione nel senso vero della parola, se non nel contesto universale della elezione del Popolo di Dio, nella partecipazione alla sua storia ed alla sua missione. Ogni vocazione ha un significato universale e non la si capirà completamente se non al momento della rivelazione finale del Regno di Dio. Per questo la vocazione non si può neppure ridurre ad una rivelazione dell'avvenire specifico di una persona; la voca-

zione trascina il chiamato nel movimento grandioso che dalla creazione alla parusia realizza il piano divino di « ricapitolare tutto in Cristo » (*Ef* 1,10). Perciò la vocazione ha anche necessariamente una dimensione missionaria, « finché Dio sia tutto in tutti ». Insomma ogni vocazione non ha in se stessa tutta la sua spiegazione, ma si iscrive in tutto l'insieme delle vocazioni: verticalmente di generazione in generazione, orizzontalmente da una vocazione all'altra, perché si realizzi l'unica missione universale del Cristo e della Chiesa.

b. *Itinerario spirituale della vocazione*

Non ci si deve dunque meravigliare se il Popolo di Dio è interessato profondamente allo sbocciare di ogni vocazione. Questo è visibile nel brano scritturistico in cui si racconta la vocazione di Mosè presso il roveto ardente (*Es* 2,23 - 3,15).

Il racconto comincia con una dichiarazione dell'agiografo: « I figli d'Israele invocavano aiuto, gemendo per la propria schiavitù e il loro grido di aiuto dal fondo della loro schiavitù salì fino a Dio. Dio ascoltò il loro gemito, Dio si ricordò della sua Alleanza con Abramo, con Isacco e con Giacobbe. Dio guardò benevolmente i figli di Israele... » (*Es* 2,23-25).

L'itinerario spirituale di Mosè contiene tre incontri che si potrebbero dire essenziali alla vocazione.

Il primo è quello con Dio trascendente. In questo senso è importante la teofania del roveto ardente. Quel Dio di cui si è affermata la presenza nella storia d'Israele, vi si manifesta come il padrone di tutta la terra che egli rende santa attraverso la creazione e la sua presenza; vi si rivela come il « Diverso », che l'uomo è indegno ed incapace di guardare, come l'Eterno che trascende tutte le generazioni.

L'incontro con Dio porta Mosè a prendere coscienza della miseria del suo popolo, che è oppresso, e questa è la seconda tappa verso la conoscenza chiara della sua missione. Veramente Mosè ne aveva già un'esperienza personale: la sua sopravvivenza dopo il drammatico salvataggio dalle acque del Nilo gli doveva ricordare ad ogni istante tra quali persecuzioni il suo popolo viveva. Ma la novità non consiste nel prendere coscienza dei bisogni del

popolo, ma nel vederli attraverso lo sguardo di Dio. Il racconto continua ad essere meravigliosamente teocentrico. Difatti Dio non dice a Mosè: « Pensa alla miseria di questo popolo », ma « *Io* ho visto la miseria del *mio* popolo » (*Es* 3,7): ecco l'aspetto specifico della vocazione soprannaturale. Oggi noi tendiamo a presentare la vocazione come una risposta ai bisogni del mondo. Anche la Scrittura lo fa, ma prima dice chiaramente che l'incontro con un mondo povero ed infelice, che ha bisogno di essere salvato e non può salvarsi da solo, sarebbe di per sé insufficiente per far capire ad un uomo che ha una vocazione da Dio, se questa visione dei bisogni del mondo non fosse già una visione soprannaturale, perché illuminata dalla fede e dal contatto abituale dell'uomo con un Dio che dirige lo svolgersi della storia.

Non si può neppure sostenere che la percezione della chiamata di Dio derivi puramente e semplicemente dalla coscienza (anche soprannaturale) dei bisogni del mondo. Bisogna che il Signore intervenga ancora una volta con una grazia soprannaturale che è il vero costitutivo della vocazione. Altrimenti come si potrebbe comprendere il brano di *Lc* 10,2 in cui Gesù, dopo di aver sottolineato i bisogni della messe, raccomanda ai suoi discepoli di pregare? Anche quando si è dato conto dei bisogni della redenzione, la Chiesa è impotente a rispondervi senza un'iniziativa divina, la cui gratuità è tale da non restare altro mezzo per influenzarla che la preghiera. Perciò non c'è vocazione senza che venga da parte del Signore un ordine: « Ed ora va'; sono io che ti mando » (*Es* 3,10). E quest'ordine ha come unica spiegazione la volontà salvifica di Dio: « Sono disceso a liberarlo dal potere degli Egiziani e a farlo uscire da quella terra... » (*Es* 3,8). Così l'incontro di un uomo con un mondo, che deve essere salvato, viene completato dalla conoscenza del piano di salvezza divino che abbraccia tutto il Popolo di Dio. Ed ecco nuovamente apparire la Chiesa, segno e strumento della salvezza di Dio. Non c'è vocazione senza un senso più acuto della missione della Chiesa e della necessità di entrare a far parte del Popolo di Dio per essere salvati. Per questo tutta la vita della Chiesa (ed in particolare la sua attività missionaria) ha valore di segno per le vocazioni di oggi. Ed è questo il valore del principio su cui il Vaticano II basa tutta la pastorale delle vocazioni:

« Il dovere di dare incremento alle vocazioni sacerdotali spetta a tutta la comunità cristiana che è tenuta ad assolvere questo compito anzitutto con una perfetta vita cristiana... » (*OT* n. 2).

Per sentirsi chiamati a collaborare al piano redentore di Dio, bisogna averlo scoperto e questa scoperta oggi avviene in un modo speciale nella partecipazione attiva e cosciente del cristiano alla vita ed alla missione della Chiesa.

Il racconto della vocazione di Mosè termina con la rivelazione del nome di Dio (*Es* 3,14). E questo ci rimette nel mistero della trascendenza. Per piegare le esitazioni dell'uomo, Dio usa come unico mezzo la rivelazione di se stesso. Ed eccoci da capo: la vocazione soprannaturale non può essere ridotta ad un processo umano alla maniera di uno studio psicologico o di una ricerca di orientamento professionale; è un'esperienza spirituale che ha come primo oggetto Dio stesso. Per questo tutto il racconto della Bibbia in definitiva si riduce ad una rivelazione di Dio come attore principale, per non dire unico, di tutta la storia dell'uomo.

E si giunge così alla definizione postesilica di vocazione: una decisione eterna di Dio, anteriore a qualunque collaborazione cosciente e libera da parte dell'uomo. Esempi tipici ne sono: la vocazione di Geremia:

> « Prima che ti formassi nell'utero io ti ho conosciuto;
> prima che tu uscissi dal seno, ti ho santificato;
> ti ho stabilito profeta delle nazioni » (*Ger* 1,5)

e quella del Servitore di Jahvè nel Deuteroisaia:

> « Ma ora Jahvè ha parlato,
> Colui che mi ha formato fin dal seno materno
> per essergli Servo,
> per far tornare a Lui Giacobbe e raccogliere
> intorno a Lui Israele » (*Is* 49,5).

La vocazione qui viene contemplata nell'eternità e nella trascendenza di Dio. Questa visione è certamente esatta, ma non si riduce solo ad essa tutta la ricchezza dell'insegnamento biblico sulla vocazione.

c. *Nella continuità del tempo e della storia*

Difatti ridurre la vocazione biblica al solo aspetto trascendente porterebbe a misconoscere tutta una parte non meno essenziale della rivelazione. Essa difatti si radica nel mistero divino, ma dipende anche fondamentalmente dalla storia degli uomini. La sua dimensione eterna non esclude il suo radicarsi nella storia ed uno sviluppo nella continuità del tempo.

Bisognerebbe ripetere qui quello che è già stato detto a proposito della relazione tra vocazione personale e piano di salvezza divino che si attua attraverso tutta la storia del Popolo di Dio. Ed è quanto afferma S. Paolo quando descrive agli Efesini il piano divino di salvezza: Dio « ci ha manifestato il mistero della volontà sua, quel piano stabilito e predisposto in lui, per l'economia della pienezza dei tempi... » (*Ef* 1,9). Insomma: la vocazione acquista il suo vero significato se la si considera non come una realtà individuale, ma come l'inserimento personale nel dinamismo della redenzione.

Forse questo spiega anche il fatto che spesso nella Bibbia la vocazione si iscrive nell'origine familiare o segue le leggi dell'eredità. Si pensi alla *promessa,* che i Patriarchi si trasmettono di generazione in generazione, ed alla vocazione dei leviti che resta legata esclusivamente ad una tribù. Spesso inoltre la vocazione di molti « servitori del Popolo di Dio » si è manifestata prima della loro nascita attraverso una rivelazione fatta ai loro genitori: basterà rileggere il racconto commovente del libro dei Giudici sulla nascita di Samuele (*Giud* 13,1-25) e, nella stessa linea tradizionale, l'annuncio a Zaccaria della nascita del precursore (*Lc* 1,5-25).

Altre volte la Scrittura (in modo più semplice ma non meno chiaro) ci fa assistere alla nascita di una vocazione nel corso di tutta la storia di un uomo. Basterà pensare a come il Vangelo descrive la progressiva iniziazione dei dodici Apostoli al contenuto della loro vocazione. Oppure studiare passo per passo l'itinerario di Pietro, dal primo incontro lungo le rive del Giordano fino alla seconda pesca miracolosa, che precede la sua investitura a pastore universale, e l'annuncio velato del suo martirio.

Non c'è nessuna opposizione tra questi due tipi di vocazione. Il fatto che gli apostoli abbiano preso coscienza della loro voca-

zione solo in età adulta non significa che non esistesse un decreto eterno di Dio, che li predestinava a diventare i fondatori della Chiesa; e la rivelazione della vocazione ancor prima della nascita non significa che non ci sia stato un itinerario psicologico e spirituale dei chiamati, che può anche essere durato per tutta la vita. Si pensi alla storia di Geremia come la si può ricostruire coi frammenti delle sue « confessioni », i quali sono disseminati nel libro che porta il suo nome. La sopravvivenza di Mosè è certo già una rivelazione della sua missione (« Jahvè salva »), eppure questo non impedisce la sua lunga discussione con Dio che occupa i capitoli III e IV dell'Esodo. Difatti la vocazione del liberatore di Israele ci viene presentata come un dialogo difficile tra Dio e l'uomo, nel quale il carattere di Mosè rischia di far naufragare il piano di Jahvè.

La miglior sintesi dei vari aspetti della vocazione è visibile in quella di S. Paolo. Tutta la Chiesa conosceva la teofania iniziale sulla via di Damasco, e la comunità di Antiochia poteva testimoniare del suo invio in missione tra i pagani. Eppure l'Apostolo si mette nella linea di Geremia e del Servitore di Jahvè, cioè tra quelli che sono stati predestinati fin dal seno materno. La visione sulla strada di Damasco e tutto il ministero che ne è seguito, ai suoi occhi, non sono che la realizzazione nel tempo del decreto eterno di Dio (cfr. *Gal* 1,15).

E non possiamo concludere senza accennare almeno alla più misteriosa di tutte le vocazioni, perché la più trascendente, quella che costituisce il compimento del Vecchio Testamento e l'archetipo di tutte le vocazioni del Nuovo: la vocazione di Gesù. L'autore della *Lettera agli Ebrei* per affermare l'autenticità e la trascendenza del sacerdozio del Cristo, non esita a fondarlo prima di tutto sulla sua vocazione. Pur essendo analoga a quella di Aronne perché anch'essa procede da Dio, la vocazione del Cristo trascende quella del primo Sommo Sacerdote perché si radica nella paternità divina ed abbraccia tutta la storia della redenzione perché, dopo la Pasqua, sfocia nel Regno eterno (cfr. *Ebr* 5,49). Ma questa visione teologica deve essere messa in rapporto coi dati del Vangelo. Siccome S. Luca parla di progressi del giovane Gesù a Nazareth (*Lc* 2,40-52), gli esegeti si chiedono se il ritrovamento al Tempio (*Lc* 2,46-50), la teofania del Giordano (*Mt*

3,16-17) o la trasfigurazione prima dell'ultimo viaggio a Gerusalemme (*Mt* 17,1-8) mirino soltanto all'educazione dei discepoli o non rivelino anche un itinerario psicologico di Gesù nel prendere coscienza sempre più esplicitamente della sua vocazione di Redentore. Anche in questo egli « doveva essere assimilato in tutto ai fratelli per diventare pontefice misericordioso e fedele » (*Ebr* 2,17) nei loro rapporti con Dio.

### 2. Presentazioni moderne della vocazione

Come già si è detto, la nostra ricerca non mirava a presentare tutta una teologia biblica della vocazione. Abbiamo cercato soltanto di presentare alcuni dati scritturistici, da cui si potevano tirare delle conclusioni, che servono ad illuminare meglio la nostra concezione attuale della vocazione, dopo venti secoli di storia della Chiesa.

Ma si può veramente fare una teologia della vocazione? La Bibbia parla di vocazioni tutte diverse tra loro e così fortemente personali che non pare possibile ricavare da questi racconti biblici un tipo universale che permetta di dare una definizione esauriente di vocazione. Si potrà giungere ad una generalizzazione attraverso una somma di casi particolari, in cui si riveli la totale libertà ed indipendenza dello Spirito?

Effettivamente sembra che la Bibbia non ci presenti le vocazioni in sé e per sé, ma soltanto in riferimento ad un insegnamento più generale collegato con le intenzioni degli agiografi. Quando vogliono sottolineare la trascendenza del Dio unico essi presentano la vocazione come qualcosa di extratemporale, molto vicina alla predestinazione, e la assimilano alla Parola che porta in sé la sua efficacia (cfr. *Is* 55,10-11). Quelli che invece centrano tutto sulla storia del Popolo di Dio, dànno alla vocazione un aspetto più umano, la presentano come una specie di dialogo che avviene tra Dio e l'uomo lungo un periodo di tempo strettamente collegato allo svolgersi degli avvenimenti ed ai movimenti misteriosi della psicologia umana.

Questo ci porta ad essere molto cauti nella definizione che ognuno di noi vuol dare della vocazione. E non ci « scandalizze-

remo » nel costatare come le « teologie » successive della vocazione siano molto legate alle circostanze storiche in cui si sono sviluppate.

a. *La vocazione nella Scuola francese*

Dopo il Concilio di Trento (e soprattutto a partire dal XVII secolo) si è imposta una nozione di vocazione, che fu largamente diffusa dalla Compagnia di S. Sulpizio. Largamente insegnata dovunque fino a questi ultimi anni, essa veniva considerata incontestabile e di fatto nessuno la contestava. Essa definiva la vocazione: una decisione eterna di Dio che predestina in qualche modo una persona al ministero sacerdotale (e poi, per analogia, alla vita religiosa).

Questa definizione deriva da una reazione sana e seria della Scuola francese contro gli abusi del « reclutamento » delle vocazioni sacerdotali, come si era venuto attuando dopo il Rinascimento. Molti accedevano al sacerdozio ed all'episcopato per motivi che non avevano nulla di soprannaturale: per il grande prestigio di cui godeva il « secondo ordine » dello Stato, oppure per assicurare ai cadetti delle famiglie nobili una posizione degna del loro rango o, ancor più prosasticamente, per mantenere nel patrimonio familiare degli importanti benefici ecclesiastici. Lo zelo dei discepoli di Condren e Berulle mirava dunque ad eliminare gli « intrusi », insistendo sulla necessità di una chiamata di Dio, basandosi su *Ebr* 5,4. La loro pastorale si incentrava sul « discernimento » di questa volontà preesistente in Dio. E l'ordinando, nel periodo molto corto che precedeva l'ordinazione, ne doveva fornire le prove. Sono significative le parole che un sulpiziano (il P. Constant, superiore del seminario di Autun) rivolgeva agli ordinandi: « Come è evidente che una chiamata divina è necessaria a quelli che vogliono abbracciare lo stato ecclesiastico, è non meno evidente che è difficile capire chiaramente se Dio chiama effettivamente qualcuno. Difatti la vocazione è un decreto della volontà di Dio che è un abisso impenetrabile: ed allora chi oserà dirsi certo di averlo sondato e di comprendere chiaramente le decisioni ed i piani che Dio ha sui figli degli uomini? » (citato da un manoscritto inedito, in *Spiritus* 3 [1962] 48-49).

Siccome il pericolo veniva soprattutto da elementi esteriori, si insisteva sulla necessità di una chiamata interiore, di cui il segno più evidente — si diceva — era un'attrattiva soprannaturale del cristiano per il ministero sacerdotale. La catechesi della vocazione insisteva contemporaneamente su due punti considerati essenziali: la preesistenza del decreto divino, brandito talvolta come uno spauracchio; e l'attrattiva per la vita sacerdotale nel candidato, la quale veniva presentata come la rivelazione psicologica della chiamata di Dio.

A questo segno, considerato più significativo, se ne aggiungevano però anche altri. Per esempio, l'insistenza sulla rettitudine d'intenzione era normale in quel contesto storico e di fatto se ne parla molto nei testi spirituali dell'epoca, accanto all'attenzione per la vita morale e spirituale del candidato oltre all'esistenza di attitudini autentiche per la vita sacerdotale e per il sacro ministero. L'insieme costituiva un tutto coerente animato dalla preoccupazione di promuovere la perfezione sacerdotale che veniva definita una partecipazione allo « stato » di Cristo « sacerdote e religioso del Padre ». Inoltre quei grandi educatori, che furono i Preti di S. Sulpizio, avevano costruito tutta una pedagogia della vocazione che teneva largo conto delle esigenze della psicologia. Nessuno di loro avrebbe considerato autentica una vocazione senza un esame (discernimento), basato sull'analisi di un lungo periodo di preparazione alla vita sacerdotale. Chi mai potrà valutare equamente i servizi resi in questo modo alla formazione dei futuri sacerdoti?

Alcuni ritocchi a questa concezione furono fatti nel 1913 da una Commissione Pontificia incaricata di risolvere la disputa tra il Branchereau (sulpiziano) ed il Lahitton, sacerdote della diocesi di Dax. Essa rifiutò di considerare l'attrattiva per la vita sacerdotale come un criterio valido per discernere la vocazione, e sostenne che era necessario l'intervento della gerarchia, perché la chiamata si potesse considerare « canonica ». Questa decisione, richiamata e precisata nei documenti posteriori della gerarchia, ha largamente contribuito ad una presentazione più completa della vocazione. Per la prima volta, in un documento ufficiale, si lasciava capire che la teologia tradizionale ispirata alla Scuola francese non descriveva tutti gli aspetti della vocazione e, soprattutto,

lasciava nell'ombra la mediazione necessaria della Chiesa nella trasmissione delle chiamate da parte di Dio.

Ma non fu né il primo, né il peggiore degli attacchi che questa concezione dovette subire. Difatti tra il XVII secolo ed il XIX la situazione sociale era profondamente cambiata, tanto che il modo stesso con cui veniva presentata questa teologia rivelava di per sé tutto ciò che di relativo e di contingente c'era in essa. Mentre i maestri di spirito del XVII secolo si dovevano soprattutto preoccupare di allontanare dalla vita sacerdotale gli « intrusi » che la cercavano senza esservi chiamati da Dio, i loro successori del XIX si vedevano costretti ad una politica di « reclutamento »! In una società in cui il clero aveva perduto i suoi privilegi e la sua situazione sociale, bisognava invitare a « farsi prete ». Tutti sanno che a poco a poco si è passati dall'esortazione alla propaganda. Ma — paradossalmente — questa propaganda si serviva di argomenti forniti da una teologia, che era più portata a condannarla che a favorirla.

Si giunse così ad indurimenti che hanno prodotto delle deformazioni.

La vocazione ricevuta da Dio diventa qualcosa di così « consistente » che si trasforma in un monolito, in una cosa, in un tesoro che si ha o non si ha, che anzi si potrebbe avere anche senza saperlo, e ciò perché, per una grave carenza teologica, si concepisce l'eternità come un passato senza inizio. Di qui derivò in alcuni la preoccupazione delle « vocazioni che si perdono », la tendenza — talora l'insistenza — a denunciare in chi non « corrisponde alla vocazione » un sottosviluppo umano che pregiudica la felicità in questa vita e nell'altra, una perdita per la Chiesa e per la società umana che vengono private degli « operai », che Dio aveva preparato per loro. Riducendo così la vocazione ad una *cosa,* la persona ne viene ad essere sminuita, anzi quasi spersonalizzata. Si fanno delle generalizzazioni — soprattutto nelle prediche — che tendono a fissare una volta per sempre il posto che ognuno deve occupare nell'ordine umano e cristiano. Il piano di Dio per la salvezza dell'uomo diventa qualcosa di intangibile, quasi il progetto di un architetto o il lavoro di un orologiaio che hanno previsto il posto di ogni pezzo, cosicché all'uomo non resta che tra-

sformarsi in un semplice esecutore, senza alcuna responsabilità nella progettazione e senza possibilità di iniziative.

Così una propaganda, basata purtroppo su una larga ignoranza teologica, ha deformato una dottrina della vocazione che pure aveva delle solide basi scritturistiche. Forse la colpa dei suoi promotori, influenzati dal contesto storico in cui vivevano, è stata quella di conservare solo una parte dell'insegnamento scritturistico sulla vocazione, mentre invece avrebbero dovuto completarlo, insistendo molto di più anche sull'aspetto di dialogo tra Dio e l'uomo.

b. *Verso una visione più esistenziale della vocazione*

Come reazione a queste deformazioni e sotto l'influsso dei teologi esistenzialisti, si assiste da qualche anno all'elaborazione di un concetto molto diverso di vocazione, che tende a rispettare molto di più l'iniziativa libera dell'uomo.

Non si nega l'iniziativa eterna di Dio, ma volentieri non se ne parla sia perché in sé è inconoscibile sia perché il conoscerla prima di decidersi rischierebbe di « legare » la libertà umana. Rinunciando così a considerare la vocazione soprattutto come una visione anticipata dell'avvenire di un uomo, la si definisce più volentieri *a posteriori* come la linea fondamentale che si rivela nella storia di tutta una vita. La vocazione deriverebbe così da una ri-lettura in chiave cristiana della vita di un uomo, considerata nelle sue linee fondamentali. In altre parole, abbandonando un punto di vista esclusivamente « teologico », si studia la vocazione da un punto di vista più « antropologico ».

La Scrittura non condanna questo modo di studiare la vocazione, anzi forse si potrebbero trovare degli argomenti a favore di questa concezione nuova. Analizziamo per esempio la vocazione di Abramo come è raccontata nel capitolo XII del *Genesi* e come è poi ri-presentata nella lettera agli *Ebrei* 11,8. Lo stesso avvenimento è interpretato in due modi molto diversi. L'Epistola agli *Ebrei,* che insiste sulla fede del Patriarca, cerca di farci rivivere il suo problema personale, dicendoci come egli dovette vedere la sua partenza da Haran: si trattò di una scelta cosciente del capo di un *clan* che opta da uomo tra la vita sedentaria e la continua-

zione della vita nomade praticata dai suoi antenati. Ma questa scelta è fatta nella fede, per dei motivi soprannaturali, forse in funzione di una concezione religiosa della vita nomade, considerata più propizia all'intimità col Dio che « cammina col suo popolo ». Il *Genesi* invece — scritto anch'esso molto più tardi dell'avvenimento raccontato — interpreta la stessa decisione in funzione di una teologia della storia: Dio ha ispirato la scelta del Patriarca perché essa si situava chiaramente nel piano che Egli aveva sul suo Popolo, Israele. Perciò per il Genesi questa decisione fondamentale è vista come la risposta di Abramo ad una chiamata di Dio: « E Dio disse ad Abramo... » (*Gen* 12,1).

Anche l'Esodo delinea questa medesima prospettiva a riguardo della decisione di Mosè di lasciare la terra di Madian per unirsi ai suoi compatrioti in Egitto (*Es* 4,18-19). Difatti il testo sacro ha conservato di questo avvenimento due descrizioni diverse che ne attribuiscono l'iniziativa l'una a Mosè e l'altra a Jahvè. Forse una ri-lettura *post-factum,* alla luce di una teologia della storia, permette al compilatore di conservare tutte e due le versioni, apparentemente soltanto contraddittorie: ai suoi occhi l'iniziativa di Mosè appare come obbedienza a Dio, non perché la volontà di Dio gli si sia manifestata *prima* in modo straordinario, ma semplicemente perché agli occhi dell'agiografo questa volontà traspare come in filigrana nella storia stessa del Popolo di Dio. Anche a noi talvolta succede di sottolineare il nostro entusiasmo per una bella realizzazione umana o cristiana con l'espressione: è stata una vera ispirazione di Dio!

La caratteristica di questa teologia della vocazione consiste nell'associare effettivamente l'iniziativa dell'uomo a quella di Dio. L'uomo lascia agire liberamente la sua intelligenza e il suo giudizio ma prende le sue decisioni, lasciandosi guidare da quel senso soprannaturale che la lettera agli *Ebrei* chiama « la fede ». Assumendosi le sue responsabilità, l'uomo si immette nel piano di Dio non basandosi su di una evidenza o su di una rivelazione, ma sulla oscurità « della fede ». Poi si conforma ad esso giorno per giorno attraverso l'attenzione ai segni quotidiani dell'azione di Dio nella sua vita, senza aver bisogno di possedere una conoscenza anticipata del suo contributo globale al piano di Dio.

Anche la nozione di « discernimento » scompare, per lasciar

posto alla « conformità ». Più che di una risposta dell'uomo, si parla di collaborazione, di cooperazione in cui l'azione sovrana ed efficace del Signore si integra nell'iniziativa dell'uomo « libero ». L'uomo « cammina » veramente « alla presenza di Dio », ma senza sapere dove va, cioè senza avere una conoscenza chiara della mèta del suo cammino, anzi neppure del suo itinerario. Esercitando la virtù della fede, egli si lascia guidare da Dio nella costruzione di un avvenire di cui si assume la responsabilità, ma di cui conoscerà le linee esatte solo quando avrà terminato di costruirlo. Anche i segni di Dio in questo contesto non sono più considerati come delle rivelazioni del futuro, ma come delle indicazioni per l'azione nel presente. E l'uomo è sicuro di costruire secondo la volontà di Dio quello che sta costruendo con lui, nella misura in cui resta soprannaturalmente attento a questi segni ed è fedele nel seguirli.

### 3. Tentativo di sintesi

Questa nuova concezione della vocazione cerca — almeno inconsciamente — di demitizzare la vocazione senza però renderla « profana » eliminando l'iniziativa necessaria di Dio. E riesce effettivamente a togliere alla vocazione tutto ciò che aveva di insolito o di straordinario, situandola invece di più nella vita cristiana di ogni giorno, seguendo in questo l'insegnamento del Vaticano II, che vuol restituire alla vocazione battesimale il suo incontestabile primato.

La vocazione diventa così un caso particolare del problema più vasto, posto al teologo dalle relazioni *ordinarie* fra Dio e l'uomo. In ogni campo in cui l'iniziativa di Dio si incontra con la libertà dell'uomo, nascono delle questioni analoghe a questa; esse stimolano le ricerche degli specialisti. Si pensi a quanto è successo per gli scolastici a proposito della grazia sufficiente ed efficace. Non è stato ancora risolto il problema di spiegare praticamente come l'efficacia della preghiera si possa accordare con la prescienza divina o come la causa prima — libera per definizione — si esprima attraverso l'attività delle cause seconde.

Queste analogie ci permettono di capire che enorme rischio si correrebbe a contrapporre puramente e semplicemente queste

due teologie della vocazione, facendole condannare una dall'altra, mentre in realtà non fanno che esprimere degli aspetti complementari di una sola realtà, anche se ci è impossibile stabilire una sintesi che risolva (e perciò svuoti) il mistero di Dio.

Il problema essenziale difatti è questo: la nuova teoria sulla vocazione, proprio perché dà un'importanza così considerevole alla continuità tra vocazione e vita, non giunge in realtà a sopprimere la vocazione, dando risalto solo più alla Provvidenza (ordinaria) di Dio? La vocazione non diventa così soltanto una mistificazione, un'illusione o una realtà puramente soggettiva? Usando termini venuti di moda: non si giungerebbe così a sopprimere praticamente la « verticalità » della vocazione per lasciarle solo più l'« orizzontalità », imponendo a Dio di rivelarsi agli uomini soltanto attraverso gli avvenimenti e l'attività degli uomini? Ci troveremmo così dinanzi ad un nuovo esempio di « religione secolarizzata », in cui non c'è più posto per una manifestazione diretta del Dio trascendente. Espressioni come queste: l'uomo è l'artefice della sua vocazione, l'uomo realizza se stesso costruendo la sua vita, proprio perché sottolineano troppo accentuatamente l'iniziativa dell'uomo nella sua vocazione, non giungono forse a trasformarla in un nome « vano, senza soggetto », senza un contenuto spirituale insomma, che era quello a cui prestavano tanta attenzione i maestri della Scuola francese?

Il pericolo è reale e quindi bisogna *sostenere* decisamente la *complementarietà* delle due « teologie ».

Senza la pretesa di risolvere questo problema, ci sia permesso di fare qualche osservazione che, allo stato attuale della ricerca, potrebbe servire a stabilire alcuni punti fissi.

### a. *Provvidenza di Dio e lavoro dell'uomo*

E prima di tutto: ci vuol molta prudenza nell'interpretare i silenzi della Bibbia sulla collaborazione dell'uomo nella « scoperta » della propria vocazione.

Si pensi, per esempio, al modo con cui la Scrittura — quando vuol sottolineare la Provvidenza divina — sembra ignorare la necessaria collaborazione dell'uomo.

Nel salmo 127(126) — dove si tratta della costruzione di

una casa o della difesa di una città — il salmista, dopo aver costatato la necessità di contare su Dio, fa dell'umorismo invitando ognuno a dormire:

« Vano è per voi che vi leviate di buon mattino,
che tardiate a riposarvi,
che mangiate pane di afflizioni.
Tanto (Dio) ne dona ai suoi diletti nel sonno! » (*Sal* 127,2).

Nessuno vede in questo un invito all'ozio, perché si tratta di un paradosso per portare l'attenzione sull'azione di Dio nel lavoro degli uomini.

La stessa cosa si ritrova nella parabola del grano che germoglia da solo (*Mc* 4,26-28). Per sottolineare la gratuità totale del Regno di Dio, il Signore parla dell'inefficacia radicale delle preoccupazioni dell'agricoltore nel periodo che va dalla semina alla messe. Basterebbe contrapporre a questo « paradosso » le considerazioni molto più terra a terra del *Libro dei Proverbi* sul campo dell'ozioso (*Prov* 24,30-34).

E si pensi soprattutto al discorso della montagna: Gesù porta l'esempio della bellezza dei fiori e del nutrimento degli uccelli (*Mt* 6,25-34) non per condannare il lavoro umano, ma per educare il cristiano alla fiducia nella provvidenza paterna di Dio.

Scorrendo tutti questi (ed altri) testi si capisce lo scopo per cui sono stati scritti. Inseriti in una catechesi relativa alla speranza teologale, essi obbediscono alle leggi del genere letterario e quindi si possono comprendere solo mantenendoli nel loro contesto parenetico.

b. *Creazione e vocazione*

E non si pensi che il nostro riferimento a quanto la Bibbia dice del lavoro dell'uomo, sia estraneo al soggetto di cui stiamo parlando. Il lavoro nella Scrittura viene presentato come una collaborazione dell'uomo al mistero della creazione. E, nella poesia biblica, la creazione viene correntemente assimilata ad una vocazione. Si pensi al poema dei sette giorni con cui si apre il *Genesi:* la Parola è creatrice quando impone un nome, quando « chiama » ad esistere. Lo stesso si può dire del mirabile brano poetico di Isaia sulla creazione delle stelle:

« ... chi ha creato tali cose?
Colui che fa uscire e conta il loro esercito
che le chiama tutte per nome! » (*Is* 40,26).

Nulla dunque ci impedisce che per tentare di comprendere il mistero della vocazione, possiamo riflettere su quello della creazione. Notiamo subito che la creazione non provoca soltanto l'apparizione delle stelle e la loro disseminazione nello spazio: la potenza del Creatore si rivela anche nel fatto che esse continuano in modo meraviglioso ad obbedire alle sue leggi di gravitazione universale. Difatti subito dopo Isaia continua:

« davanti all'Onnipotente ed al Fortissimo
nessuno può mancare all'appello » (*Is* 40,26).

Insomma: nel mistero della creazione la potenza del Creatore non si manifesta solamente all'origine delle cose, ma anche nella continuità e addirittura nel progresso. E in questi due aspetti la grandezza di Dio si esprime proprio nel lavoro dell'uomo. Diceva S. Paolo: « Io piantai, Apollo irrigò, ma era Dio che faceva crescere. Di conseguenza né colui che pianta è qualcosa, né colui che irriga, ma colui che fa crescere: Dio » (*1 Cor* 3,6-7). E si noti che prima di essere esteso al lavoro apostolico, il paragone di S. Paolo si applica a quello agricolo. Insomma si avrebbe una visione incompleta della creazione, se non si badasse al modo con cui la potenza creatrice si inserisce *nell'*iniziativa del contadino e del seminatore.

c. *Nella totalità del mistero di Dio*

Per la Scrittura ogni azione è rivelatrice di una presenza. Ed è su questo fatto che si fonda la teologia biblica della missione: « Chi riceve voi, riceve me » (*Mt* 10,40). E l'azione universale di Dio nel mondo manifesta l'universalità della sua presenza. Essa rivela così la sua trascendenza e contemporaneamente anche la sua immanenza al mondo ed alla storia degli uomini. E perciò è impossibile un'analisi adeguata del mistero della vocazione, se non la si situa nella totalità del mistero di Dio.

Quello stesso Signore « che abita una luce inaccessibile, che nessuno degli uomini vide né può vedere » (*1 Tim* 6,16), è an-

che il « vicinissimo », il Dio che sta dentro di noi, che lascia che si tenti di afferrarlo e di sentirlo mentre « davvero non è lontano da ciascuno di noi. Per opera sua infatti abbiamo vita, moto ed esistenza ». Ed in questo modo egli guida misteriosamente la storia degli uomini « fissando nello spazio e nel tempo i limiti della loro vita » (*Atti* 17,26-28).

Ed eccoci molto vicini al problema della vocazione: Dio non disdegna di dirigere la storia, suscitando a tale scopo gli uomini provvidenziali che saranno gli strumenti della sua volontà. Si pensi per esempio a Sennacherib ai tempi del re Giosia:

> « Non lo hai sentito? Da tempo
> io l'ho preparato,
> dai giorni antichi l'ho progettato
> ora lo adempio! » (*2 Re* 19,25);

oppure a Ciro al momento della restaurazione di Gerusalemme:

> « Per amore di Giacobbe, mio servitore,
> e di Israele, mio eletto,
> io ti ho chiamato per nome,
> e ti ho scelto senza che tu mi conoscessi.
> Io sono Jahvè, e non ce n'è altri...
> Io formo la luce e creo le tenebre,
> concedo il benessere e provoco la sciagura;
> io sono Jahvè che compio tutto questo » (*Is* 45,4-7).

Si poteva esprimere più chiaramente il concetto che la vocazione è obbedienza al Dio trascendente e contemporaneamente collaborazione all'azione di Dio immanente, anche se non riusciamo ad operare una sintesi perfetta dei due aspetti?

### d. *Il dinamismo della vocazione*

Anche se si radica nell'eternità immutabile di Dio, la vocazione resta però qualcosa di dinamico. C'è in essa un movimento di fondo, perché è collegata col dinamismo insito nel piano divino sul mondo, come lo si può capire dalla creazione e dalla redenzione. Se ne può avere una visione totale solo abbracciando con un unico sguardo tutta la storia umana, dall'origine alla fine, dalla

creazione al « compimento » del Regno di Dio. In questo senso la vocazione è collegata a tutta l'attuazione del piano di Dio.

L'aspetto più originale di questo studio della vocazione, che tende ad abbracciare tutte e due le « teologie » parziali che abbiamo descritte, consiste appunto nel far considerare la *vocazione* contemporaneamente come un *dono* ed una *conquista*. Bisogna contemplarla nell'eternità di Dio, ma essa però si attua nella storia ed è completamente orientata verso la « fine dei tempi ». Certamente è un tesoro che merita di essere acquistato a gran prezzo o che si deve accettare con riconoscenza in regalo; ma non resta mai completamente nelle nostre mani: ha sempre qualcosa di un « progetto da realizzare »; è una tensione verso l'avvenire, perché bisogna lasciarsi coinvolgere nel grande dinamismo che il piano creatore e redentore di Dio imprime alla storia degli uomini e delle cose.

In definitiva, la spiegazione più profonda della vocazione non è soltanto la creazione, come in fondo pensava la Scuola francese, è anche l'escatologia. La vocazione rivela tutto il suo significato nella misura in cui la si situa nella missione del Cristo e della Chiesa.

Ecco in sintesi i caratteri fondamentali di una vocazione soprannaturale: essa è fondamentalmente libera nel soggetto, ma universale nell'oggetto; acquista un dinamismo profondo — che è il segno della sua autenticità — diventando missionaria perché si inserisce nel cuore stesso della missione della Chiesa.

## III. LA VOCAZIONE RELIGIOSA

Non ci si obietti che finora abbiamo parlato pochissimo della vocazione religiosa: non si tratta che di un'apparenza, perché una analisi non superficiale permette di capire invece che ne abbiamo parlato *sempre*.

Si confronti l'insegnamento del Vaticano II sulla vita religiosa con quello che abbiamo detto fin qui della vocazione e vi si troverà una consonanza meravigliosa. Ed è proprio questo che giustifica il nostro tentativo audace di porre la vocazione tra le basi della vita religiosa.

a. *Vita religiosa e vocazione battesimale*

Se, come lascia capire il decreto *Perfectae Caritatis,* la vita religiosa si radica nella vocazione cristiana, è perché la vita religiosa assume un significato in quanto la si collega con la vita nata col battesimo. Una delle novità più significative del Vaticano II consiste proprio nell'averlo sottolineato chiaramente: « 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 » (*LG* n. 44c). Ciò significa che all'interno della missione della Chiesa, la vita religiosa deve essere una catechesi in atto della vita battesimale. Proprio per manifestare meglio le linee essenziali della vita cristiana, si presentano nel loro insieme, energicamente sottolineati di modo che nessuno possa sbagliarsi.

E questo avviene prima di tutto per la consacrazione a Dio. Proprio perché è qualcosa d'insolito, la vita religiosa vuol ricordare a tutti che il battesimo è la consacrazione fondamentale della vita ed implica un servizio incondizionato al Signore, fondato su di una appartenenza esclusiva a lui. Anche il richiamo alla perfezione della carità ha questo scopo: i religiosi praticano « una scuola di perfezionamento » della carità non per distinguersi dagli altri, ma per ricordare a tutti, attraverso una « lezione pratica », le esigenze di santità che sono incluse nel battesimo che tutti hanno ricevuto. La vita comune dei religiosi va certo molto oltre la condizione ordinaria della vita cristiana, ma il suo scopo profondo consiste nel richiamare il fatto che la vita cristiana non è concepibile senza un'unità vitale di tutti in un solo corpo. I religiosi inoltre si presentano come specialisti della preghiera e dell'apostolato per ricordare in concreto a tutti i cristiani che essi devono riscoprire continuamente l'esercizio del loro sacerdozio battesimale, esercitando l'adorazione e il ministero dell'evangelizzazione. Perfino i consigli evangelici, studiati alla luce dell'insegnamento del Concilio e della contestazione della vita religiosa o del suo aggiornamento, sembrano sempre più rivolti a tutto il Popolo di Dio piuttosto che ad alcuni privilegiati, anche se i religiosi hanno ricevuto la missione di « consacrarsi » in modo speciale alla loro pratica.

Tutto questo naturalmente pone ai religiosi dei problemi che possono diventare angosciosi. Forse il più importante è questo: il Concilio, richiamando fortemente alla vocazione battesimale, non ha messo le premesse per la scomparsa della vita religiosa, dato che è stata tolta da quel piedestallo su cui l'aveva posta una specie di deprezzamento della vita cristiana ordinaria?

Per rispondere dobbiamo definire più da vicino che cosa sia la vocazione religiosa dimostrando come essa, pur radicandosi nella vocazione battesimale, se ne distingua specificatamente.

b. *Una vocazione di tipo « sacramentale »*

Anche per precisare quest'idea ci serviremo dell'insegnamento del Concilio, perché — pur senza dirlo chiaramente — esso lascia capire che di vocazioni « cristiane » ne esistono due tipi nettamente differenziati.

Alcune vocazioni fanno parte della struttura stessa della Chiesa e se sparissero il popolo di Dio si disgregherebbe. Appartengono a questo tipo la vocazione al ministero apostolico ed al laicato. Difatti la distinzione tra apostoli e discepoli è di diritto divino, cioè proprio creando queste due « categorie » il Cristo ha creato la Chiesa. Il Vaticano II dice chiaramente che la vita religiosa non appartiene a questo tipo di vocazione:

« Lo stato che è costituito dalla professione dei consigli evangelici, pur non concernendo la struttura gerarchica della Chiesa, appartiene tuttavia fermamente alla sua vita ed alla sua santità » (*LG* n. 44d).

Questo ci invita a definire la vita religiosa, partendo da un altro punto di vista. Essa difatti va situata nel campo delle vocazioni-testimonianza di cui si parla molto spesso nei testi conciliari, soprattutto a proposito della vita religiosa.

Pare che questi testi si possano raggruppare intorno a tre idee complementari, che si agganciano alla missione del Cristo e della Chiesa. Eccole formulate quasi come degli *slogans:* « Uno solo è missionario » e questo concetto rimanda alla missione *ad extra* del Cristo, inviato dal Padre per salvare tutti gli uomini; « Tutti sono missionari » ed è un invito a convincerci che la comunità cristiana tutta intera è responsabile dell'evangelizzazione

del mondo; però di fatto « alcuni sono missionari » ed allora la loro vocazione acquista valore di strumento e di segno in rapporto alla missione del Cristo e della Chiesa.

Lo stesso trinomio si può applicare alla santità per definire la vocazione religiosa da questo punto di vista. Perciò è necessario precisare le relazioni che intercorrono tra la vita religiosa e la santità del Cristo e della Chiesa.

c. *Rapporto tra la vita religiosa e la santità del Cristo*

Da questo punto di vista la vita religiosa può essere considerata come uno sforzo della Chiesa per prolungare quello stile di vita che Gesù visse in compagnia degli Apostoli negli anni della sua vita pubblica: « 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 » (*LG* n. 44c).

Per capire meglio la vita religiosa oggi, bisogna ritrovare — nella preghiera — il significato della « vita apostolica », come si manifestò nella *sequela Christi.* Si noti però che il Vangelo rivela la co-esistenza di due modi diversi di « seguire il Cristo ». Tutti quelli che hanno accettato l'insegnamento del Vangelo devono fare una « conversione », che si traduce in una trasformazione intima di tutto il loro comportamento: pensieri, modo di giudicare ed azioni devono tendere a conformarsi all'esempio ed all'insegnamento di Gesù. Tuttavia, ad alcuni dei suoi discepoli, il Signore chiedeva di più: li invitava cioè a seguirlo nei suoi viaggi attraverso la Palestina, a condividere la sua vita, accettando così implicitamente di comunicare più intimamente al mistero della sua Morte. Questi ultimi non sono necessariamente più santi dei primi, la loro « conversione » (più spettacolare) ha valore di segno per tutti gli altri, perché ricorda a tutti le esigenze interiori del Vangelo. E questa forma della *sequela Christi* nella Chiesa è rimasta come una specie di nostalgia, comunque come un bisogno organico della vita cristiana di manifestare la sua fedeltà al Vangelo. È questo il motivo fondamentale e specifico che spinge la Chiesa a mantenere viva la vita religiosa.

d. *Rapporto tra la vita religiosa e la santità della Chiesa*

In rapporto alla santità della Chiesa, la vocazione religiosa è « segno e stimolo » per l'insieme dei fedeli (*LG* n. 42c). In quanto segno « manifesta l'elevazione del Regno di Dio sopra tutte le cose terrestri 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. 44c).

La santità della Chiesa non è la risultante della somma delle santità individuali dei suoi membri. Essa è data gratuitamente da Dio ed è trascendente, perché ha le sue sorgenti nel dono del Padre, nell'amore redentore del Cristo e nella presenza santificatrice dello Spirito. Una delle funzioni essenziali della vita religiosa consiste appunto nel far risaltare agli occhi di tutti che la santità della comunità viene prima: è la Chiesa che santifica i fedeli, prima che i fedeli contribuiscano a completare la sua santità.

La testimonianza della vita religiosa è anche uno « strumento » da situare sulla linea dei sacramenti. Il decreto *Perfectae Caritatis,* infatti, sostiene che esiste una mirabile inter-comunione tra la comunità religiosa e la comunità cristiana:

« Quanto più fervorosamente, adunque, si uniscono a Cristo con questa donazione di sé che abbraccia tutta la vita, tanto più si arricchisce la vitalità della Chiesa ed il suo apostolato diviene vigorosamente fecondo » (*PC* n. 1c).

È come se nella Chiesa la vita religiosa fosse un segno di buona salute cristiana, che rende più facile la sua adesione al Cristo e l'esercizio della sua missione. Si è portati perciò ad applicare alla vita religiosa quello che il decreto *Ad Gentes* dice di tutti i cristiani:

> « Sarà appunto il loro fervore nel servizio di Dio, sarà il loro amore verso il prossimo ad immettere come un soffio nuovo di spiritualità in tutta quanta la Chiesa, che apparirà allora come " la bandiera levata sulle nazioni, la luce del mondo ed il sale della terra " » (*AG* n. 36b).

La comunità religiosa quasi istituzionalmente attraverso la sua stessa esistenza, realizza ciò che ogni cristiano deve tradurre

in pratica personalmente attraverso la sua generosità. Perciò anche se la vita religiosa non è necessaria alla costituzione gerarchica della Chiesa, « appartiene tuttavia fermamente alla sua vita ed alla sua santità » (*LG* n. 44d).

Ed ecco ridetto a proposito della vita religiosa quanto abbiamo scritto sopra a proposito della vocazione: essa si integra nella missione della Chiesa ed acquista il suo significato completo solo in una prospettiva escatologica. Ed è appunto ciò che dice il Vaticano II:

> « Poiché infatti il popolo di Dio non ha qui città permanente, ma va in cerca della futura, lo stato religioso... 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 resurrezione e la gloria del Regno celeste » (*LG* n. 44c).

e. *Una vocazione in continuo perfezionamento*

Per il Vaticano II si falserebbe il significato della vocazione religiosa e di quella battesimale, se vi si vedesse solo una preparazione provvidenziale ad una consacrazione al servizio della Chiesa. Bisogna invece che la consacrazione sia soltanto l'inizio di un perfezionamento destinato a durare tutta la vita. Come avviene per ogni altra vocazione, la vocazione religiosa non trova la sua perfezione in un impegno anche per tutta la vita ma resta sempre un piano d'azione che si svilupperà lungo tutta la durata dell'esistenza personale.

Ciò non significa che l'impegno definitivo non debba essere di fatto tale. Non c'è vocazione senza consacrazione (sacramentale o no) e una consacrazione a Dio non si può concepire come « temporanea ». Se la consacrazione esprime ed implica il servizio esclusivo di Dio, è chiaro che, per avere un senso, questa esclusività deve essere definitiva. Ma ciò non comporta che l'uomo consacrato a Dio non debba più fare attenzione continuamente ai « segni di Dio ». Impegnarsi a servire Dio (cosa di cui la consacrazione non è stato che il principio) vuol dire lasciare a Dio il compito di determinare liberamente il modo con cui desidera essere servito.

Perciò la vocazione religiosa — come ogni altra vocazione — implica la disponibilità continua dell'uomo in rapporto a Dio, implica una disponibilità continua dell'uomo a Dio, un'attenzione (mai distratta) al Signore ed ai segni attraverso i quali Dio esprime la sua volontà.

Perciò un impegno — anche definitivo — non rappresenta mai soltanto un punto d'arrivo: è anche (e forse più) un punto di partenza, perché la grazia del battesimo trova in esso un nuovo slancio. L'esigenza della santità trova in esso non la sua « soddisfazione », ma invece una nuova esigenza, perché gustare Dio non produce mai sazietà, ma ne aumenta la sete. Si verifica ancora una volta l'esperienza di S. Agostino: « Tu non mi cercheresti, se non mi avessi già trovato ». Perché — come dice l'Ecclesiastico —

> « Chi mangia di me avrà ancora fame
> chi mi beve avrà ancora sete » (*Eccli* 24,29).

Ma questo atteggiamento produce almeno una certezza: la fedeltà del religioso alla sua vocazione è un'esperienza spirituale simile alla sua stessa chiamata, e non si riduce a conformarsi ad un insieme di regole canoniche o ad uno stile di vita: è invece un'adesione a Dio la cui essenza è appunto la Fedeltà.

Bisogna richiamarlo soprattutto oggi come un'esigenza per partecipare lealmente e generosamente al rinnovamento postconciliare della vita religiosa.

Il dinamismo della vita religiosa trova qui un campo privilegiato per manifestarsi. È possibile rifiutare *questo* rinnovamento e sostenere di essere ancora fedeli ai segni di Dio nel momento presente?

CAPITOLO V

# PREFIGURAZIONI BIBLICHE E FONDAMENTI EVANGELICI DELLA VITA RELIGIOSA

G. Turbessi, o.s.b.*

Gli antichi monaci hanno considerato sempre la S. Scrittura come loro « regola » fondamentale; « norma rettissima della vita umana », dice S. Benedetto.[1] L'iniziatore della vita cenobitica in

* In merito al nostro argomento mi limito a citare alcuni studi recenti: G. TURBESSI, *Il deserto nella Bibbia,* in *Vita cristiana* 25 (1955) 359-375; ID., *Ascetismo e Monachesimo prebenedettino,* Roma 1961; ID., *Ascetismo e Monachesimo in S. Benedetto,* Roma 1965; ID., *La sequela e l'imitazione di Cristo nella vita religiosa,* in *Vita religiosa e Concilio Vaticano II* (Quaderni della Riv. di Vita Spirit.), Roma 1966, 47-59; R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments,* München 1962 (utilizziamo l'edizione francese, Le Puy-Lyon 1963); ST. RICHTER, *Das Wagnis der Nachfolge,* Paderborn 1964; H. ZIMMERMANN, *Christus Nachfolgen. Eine Studie über der Verhältnis der Neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik,* München 1962; ID., *Jünger der Herrn. Nachfolge Christi nach N. T.,* München 1964; D. M. STANLEY, *« Become Imitators of Me ». Apostolic Tradition in Paul,* in *Apostolic Church in The New Testament,* Westminster 1965, 371-379, 458-462; E. BARGELLINI, *L'imitazione di Cristo nella tradizione monastica,* in *Vita monastica* 19 (1965) 179-185; C. SPICQ, *Théologie morale du N. T.,* Paris 1965, 688-744; TH. AERTS, *Suivre Jésus,* in *Ephem. theol. lovan.* 42 (1966) 476-512; H. D. BETZ, *Nachfolge und Nachahmung Jesus Christi im Neuen Testament,* Tübingen 1967; J. DUPONT, *La communauté des biens aux premiers jours de l'Eglise,* in *Etudes sur les Actes des Apôtres,* Paris 1967, 503-519; C. AUGRAIN, *Testimoni dello Spirito,* Milano 1968; O. KNOCH, *Uno il vostro Maestro. Discepoli e seguaci del Nuovo Testamento,* Roma 1968; M. MASINI, *Discepoli del Signore,* in *Servitium* 11 (1969) 501-514; J. M. R. TILLARD, *Le fondement évangélique de la vie religieuse,* in *Nouv. rev. théol.* 91 (1969) 916-955; A. SACCHI, *« Se vuoi essere perfetto » (Mt* 19,21): *Perfezione e vita cristiana,* in *Riv. bibl.* 17 (1969) 313-325; R. VOILLAUME, *Con Gesù nel deserto,* Brescia $^{3}$1970.

[1] *Regula S. Benedicti* (= RSB), c. 73,3.

seno alla comunità ecclesiale, S. Pacomio, è dello stesso avviso. Si sa che le Regole di S. Basilio il Grande sono come un centone di testi biblici: esse son valide per tutti i cristiani desiderosi di perfezione. Del resto tutte le antiche regole monastiche cercano nella S. Scrittura l'ispirazione o le direttive delle istituzioni e delle stesse norme particolari.

Sia nei tempi antichi che nei più recenti i fondatori di nuovi Istituti sottolineano l'importanza della Bibbia — soprattutto del Nuovo Testamento — per regolare la vita consacrata. Così S. Stefano di Muret, fondatore di Grandmont, vede nel Vangelo se non proprio l'unica regola monastica, almeno la principale *« Caput omnium regularum »*.[2] Tra gli antichi e i recenti fondatori di Istituti religiosi non mancarono coloro che si opposero, almeno per un certo tempo, all'idea di scrivere una regola, affermando che era sufficiente quella contenuta nella rivelazione biblica. Taluni videro perfino il pericolo che una regola scritta potesse far dimenticare al monaco la dinamica spirituale contenuta nella S. Scrittura. Celebre è l'interpellanza di S. Francesco d'Assisi ai frati che gli chiedevano una regola: « Forse che il frate, il quale vive nella regola, può vivere l'Evangelo vero »? [3]

Si sa che, alla fine, il Poverello, si decise a scrivere una sua regola, che fu non altro che una sintesi del Vangelo, come bellamente disse Bossuet a proposito della Regola di S. Benedetto. Ciò si deve affermare della regola di ogni Istituto religioso. Qualche legislatore ha avuto la cura di ricordarlo esplicitamente agli inizi del proprio scritto. Così il Santo di Norcia, fin dal prologo, avverte il figlio spirituale che si va verso Dio avendo per guida il Vangelo e calcando le orme di Cristo.[4]

Da una tale convinzione deriva il culto del monachesimo verso la Bibbia. S. Pacomio la sapeva quasi tutta a memoria ed essa era l'oggetto delle conferenze che si tenevano più volte alla settimana

[2] Cfr. ILARINO DA MILANO, *Un prefrancescanesimo nell'evangelismo di Stefano di Muret, istitutore di Grandmont,* in *Miscellanea M. De Pobladura,* Roma 1964, I, 75-97.

[3] T. GOFFI, *L'obbedienza dei religiosi,* in *Riv. di ascet. e mist.* 13 (1968) 217, 223.

[4] Cfr. *RSB, Prol.* 21.

ai suoi religiosi. Egli raccomandava di « ruminare » durante il giorno e nel tempo stesso del lavoro qualche verso o qualche episodio, letti nei libri santi.[5] S. Girolamo, S. Basilio, S. Agostino e tutti i successivi legislatori raccomandano indistintamente d'attendere alla lettura della S. Scrittura. L'ignoranza di essa è l'ignoranza di Cristo stesso.

Per il grande teorico occidentale della vita monastica, Cassiano, la Bibbia è un mezzo essenziale della formazione spirituale. Egli insiste perché il monaco non sia solo un superficiale *degustator* o *palpator,* ma un vero *possessor* delle Scritture. Cassiodoro organizzò la sua *ratio studiorum* nel suo cenobio di Vivarium come una propedeutica alla retta comprensione della S. Scrittura. Per non dilungarci eccessivamente nel moltiplicare le testimonianze, vediamo solo ciò che afferma a questo proposito la regola di S. Benedetto, che è giudicata, e con verità, come l'espressione più perfetta dell'antico monachesimo ed una sua sintesi essenziale completa.

Il santo Patriarca la conosceva assai bene, come risulta chiaramente dal testo stesso della regola, le cui precisazioni sono tanto spesso formulate con le parole della Scrittura oppure corroborate con massime bibliche. Le letture liturgiche e le preghiere dell'Ufficio divino erano tributarie quasi esclusivamente dei Libri Santi; questi soli, con molta probabilità, erano i libri che l'abate distribuiva a ciascun monaco all'inizio della Quaresima; bibliche erano prevalentemente le letture private e quelle fatte in comune. E si noti che la « lectio divina » era, con il lavoro e l'*Opus Dei,* una componente essenziale della giornata monastica. La Bibbia è il libro che l'abate deve studiare sempre per nutrire i suoi figli ed istruirli con il Vecchio ed il Nuovo Testamento; essa è letta agli ospiti al loro primo ingresso in monastero; essa è per gli illetterati una sorte di libro di testo per imparare a leggere ed a cantare. Un uso questo che si perpetuerà a lungo nei monasteri medievali dell'Oriente e dell'Occidente.

La dottrina spirituale di S. Benedetto è dichiaratamente bi-

[5] C. GIUDELE, *La lecture de l'Ecriture dans le monastère de St. Pacôme,* in *Bi Vichr* 67 (1966) 43-52.

blica, specie neotestamentaria.[6] Il Santo afferma — come si è già accennato — che l'ascesi monastica si modellerà sul Vangelo per far ritornare la creatura a Dio con la fatica dell'obbedienza, ripercorrendo a ritroso la via verso il Paradiso, da cui s'era allontanata con la disobbedienza.[7] Dio è pronto con la sua grazia, ma il monaco deve ascoltare con attenzione « che cosa ogni giorno gli ripete la voce ammonitrice di Dio ».[8] Alla parenetica esortazione del Prologo, succede l'invito pressante di « ascoltare volentieri le sante letture »,[9] e il castigo comminato a chi impiega le ore della lettura divina nell'ozio o in vano cicaleccio.[10]

La Bibbia, secondo l'antico pensiero teologico, non è soltanto istruzione, ma anche consolazione del credente. Essa non solo parla di Cristo, ma in un certo senso — come ha ricordato il Concilio Vaticano II — lo rende presente in mezzo a noi; essa non solo mostra alle anime la via della salvezza, ma le arma pure per la lotta contro satana; essa ha anche una misteriosa azione santificatrice. Ecco perché talora veniva paragonata ai sacramenti e più specialmente alla Eucaristia.

Le divine Scritture sono in realtà un nutrimento spirituale di immenso valore e ogni fedele può trovarvi l'alimento adatto ai propri bisogni.[11]

Da questi presupposti si capisce perché gli antichi teologi affermassero che bisogna avvicinarsi alla Bibbia con buone disposizioni come ai sacramenti. Ed ecco la necessità della preghiera per ottenere da Dio la grazia di trarre profitto dal contatto con la « Parola ». Da ciò si intravede la maggiore efficacia della parola di Dio, quand'essa è fusa con i riti della Chiesa. Un cuore indocile e superbo, non essendo in sintonia con il mondo soprannaturale, è poco o nulla permeabile dalla parola di Dio. S. Benedetto

[6] C. AUGRAIN, *Les sources bibliques du Prologue de la Règle,* in Coll. *OCR* 22 (1960) 3-10; S. PAWLOWSKI, *Die biblischen Grundlagen der Regula Benedicti,* Wien 1965.

[7] *RSB, Prol.* 2.

[8] *RSB, Prol.* 9-10.

[9] *RSB, c.* 4,55.

[10] *RSB, c.* 48,17-20.

[11] A. STOLZ, *L'ascesi cristiana,* Brescia 1943, 160-174.

stesso, che pure ordina all'abate di adoperarla nella cura del fratello spiritualmente infermo, deve confessare che talora non riesce allo scopo neanche la medicina delle Scritture divine.[12]

È innegabile che i padri della vita monastica furono tutti immensamente devoti della Bibbia e sovranamente disposti alle illuminazioni dello Spirito Santo. Ebbene, essi concordemente videro nelle Sacre Scritture le fonti spirituali del monachesimo e perfino la prefigurazione delle sue essenziali e caratteristiche istituzioni.

Una tale convinzione non è frutto d'una mentalità infantile e acritica, splendido sogno di una teologia e di una esegesi prelogiche — che l'adulta cultura del secolo XX dovrebbe demitizzare —, ma è una realtà fondamentalmente esatta, se non sempre in tutti i suoi particolari, certamente nelle linee generali e nei suoi capisaldi ideali. Il monachesimo infatti ha creduto sempre di rappresentare in seno alla Chiesa di Dio non un movimento periferico, e tanto meno esoterico, ma la più pura forma di vita cristiana, che appunto perché tale non può essere non fondata sul Nuovo Testamento e prefigurata già in qualche modo nell'Antica Alleanza. È stata perciò legittima ed encomiabile, anzi doverosa, la ricerca dei motivi essenziali della vita monastica nei detti e nei fatti della Bibbia da parte dei padri e poi dei teorici della vita religiosa. Alla stessa stregua va giudicato il desiderio di trovare nella Scrittura i « tipi », che in qualche modo ne hanno anticipato l'esistenza, la quale, mentre appare singolare e separata dalla massa dei credenti, in realtà ne rappresenta il modello più perfetto e più evangelicamente dinamico.

Ammessa tale sostanziale « verità » teologica e spirituale, si può perdonare facilmente qualche errore di dettaglio e qualche « forzatura » esegetica all'uno o all'altro scrittore dell'antico monachesimo, trasportato da un eccessivo entusiasmo del proprio ideale.

Ricercando oggi con mente distaccata e serena i fondamenti biblici della vita religiosa, dobbiamo da una parte ascoltare con

[12] G. Turbessi, *Ascetismo e Monachesimo in S. Benedetto,* Roma 1965, 161 (la citazione della *RSB* è del c. 28,3).

simpatia le indicazioni che ci vengono dalla tradizione dei padri e dei teorici del monachesimo, e dall'altra criticamente vagliare queste stesse indicazioni, ritenendo soltanto quelle che risultano valide alla luce dell'esegesi e della teologia dei nostri giorni.

Tenendo presente questo presupposto, possiamo legittimamente avvicinarci alla Bibbia, seguendo le piste della tradizione monastica, per vedere fino a che punto sono presenti nelle Scritture i capisaldi dell'ascesi religiosa, se vi appaiono indicazioni o prefigurazioni della sua forma istituzionale e finalmente — ed è la cosa più importante di tutte — se esistono princìpi di teologia biblica sui quali si possa « fondare » la vita religiosa. Sono le tre parti di questo sintetico studio ed abbracciano naturalmente il Vecchio e il Nuovo Testamento.

## I. LA BIBBIA E I CAPISALDI DELLA VITA MONASTICA

Nella Bibbia troviamo le basi della vita cristiana e conseguentemente anche della vita religiosa che ne è la forma e la realizzazione più perfetta e completa.

I capisaldi pertanto della vita cristiana restano tali per ogni forma di vita consacrata. Tuttavia la Bibbia ha degli insegnamenti caratteristici che trovano la loro realizzazione più adeguata nella vita monastica.

In questa prima parte della nostra esposizione si sottolinea il significato biblico del deserto, il senso profondo della vocazione profetica e l'aspetto ascetico dell'insegnamento biblico. Sono delle realtà di portata universale, ma che trovano nella vita religiosa il terreno più adatto per essere rivissute e attualizzate nel contesto storico dell'esistenza ecclesiale.

### 1. IL DESERTO NELLA BIBBIA

Il deserto ha condizionato in varia guisa l'esistenza del popolo del Vecchio Testamento. La voce ricorre spesso anche nel Nuovo Testamento. Lo stesso Verbo Incarnato, prima di iniziare la vita

pubblica, vuole fare un'esperienza drammatica dell'esistenza nella solitudine più impervia.

Nell'ultimo libro ispirato, nell'Apocalisse, la Chiesa lotta nel deserto col dragone per tutto il tempo della sua esistenza terrena.

Per non dilungarci eccessivamente su questo argomento, ci sia permesso di riproporre qui le conclusioni d'un precedente studio sui motivi spirituali che la Bibbia mette in relazione al deserto. Volendo però raccogliere tali temi di Teologia e di ascesi ci vediamo costretti a scomporre in cicli quasi indipendenti tra loro i vari motivi biblici riferentisi al nostro soggetto.[13]

La Bibbia ce li presenta non in una forma ordinata e logicamente perfetta, ma in modo che si potrebbe definire esistenziale. Talvolta infatti questi sono presenti nella loro esistenzialità storica, tal'altra nella lirica di un poema ispirato, talvolta nella parenesi appassionata di un profeta. Il cultore della Bibbia dovrà volta per volta giudicare, con il genere letterario, il valore spirituale e teologico del sacro testo.

#### a. Nel Vecchio Testamento

Per quanto si riferisce al Vecchio Testamento ci sembra che si possano ridurre a quattro gli aspetti principali o cicli, sotto i quali si possono disporre i temi relativi alla spiritualità del deserto.

1) *Ciclo dell'amore di Dio*

Il Creatore preparò per l'uomo non un deserto, ma un paradiso di delizie.

Dopo il peccato egli non abbandona nel deserto il peccatore o il non eletto come Caino ed Esaù: ha cura di loro!

Nel deserto sinaitico poi profonde le ricchezze del suo cuore verso il popolo dei redenti e dei salvati. Ed ecco nella teologia dei profeti sbocciare il tema del fidanzamento e delle mistiche nozze

[13] G. Turbessi, *Il deserto nella Bibbia,* in *Vita crist.* 25 (1955) 359-361 e 372-375.

tra il Signore e il suo popolo nel deserto, che tornerà un giorno a fiorire come un giardino.

Un tema associato alla dimora del popolo nel deserto è quello del Patto dell'Alleanza, che presuppone i motivi della divina presenza e della rivelazione della volontà del Signore.

2) *Ciclo della potenza di Dio*

Nel deserto rifulge la divina onnipotenza che rende possibile la vita del popolo prediletto con prodigio continuo, iniziatosi con la liberazione dalla schiavitù e continuato attraverso la quarantennale dimora nella Penisola sinaitica e nel viaggio verso la Terra delle promesse.

In particolare si noti il tema del monte Oreb (o Sinai) dal quale accorre Iddio con l'uragano in soccorso del suo popolo.

Coordinati con precedenti motivi sono quelli della sicurezza e della salvezza, realizzati da Dio nel deserto attraverso strepitosi portenti.

3) *Ciclo di transizione*

Nonostante quanto si è detto, il deserto rimane sempre un periodo d'intermezzo tra un doloroso passato e un lieto miraggio finale.

Ecco quindi il motivo di transizione: il deserto non è la mèta definitiva! Connesso con il precedente, ma formalmente diverso, è il tema del nomadismo: il deserto non è un luogo di stabilità o di sosta perenne.

Incluso nei motivi precedenti è quello del peregrinare verso la patria definitiva: il tema dell'esule in cammino verso la sua terra.

4) *Ciclo dell'insufficienza o di preparazione verso un migliore avvenire*

È affine al precedente ciclo di transizione, tuttavia se ne differenzia perché sottolinea l'aspetto di incompiutezza e l'aprirsi verso nuovi orizzonti. Da un lato appaiono i temi di precarietà, di penuria, di sofferenza nel deserto e in questa linea ecco i motivi

della tentazione e della prova. Dall'altro lato il tema della precarietà si apre verso un radioso avvenire: gli eroi si temprano nel deserto, gli sfiduciati vi periscono insieme ai gaudenti. Il deserto esige fede e speranza incrollabili in Dio Salvatore.

In relazione ai tempi escatologici compare il tema del deserto fiorito e irrigato da acque abbondanti. Il tema si innesta su quello di un patto nuovo ed eterno e in generale su quello della salvezza messianica finale. Si sa che la tradizione biblica ha visto nei miracoli dell'esodo e del deserto il tipo e l'anticipazione d'ogni salvezza del popolo di Dio.

#### b. Nel Nuovo Testamento

È difficile sintetizzare la teologia spirituale, messa in rapporto con il deserto nel Nuovo Testamento.

In generale si può dire che continua lo sviluppo delle idee già note all'antico Israele. Si può affermare per molti testi del Nuovo Testamento che il viaggio dei figli di Abramo nel deserto verso la Terra delle promesse è l'espressione tipica di quanto avviene al popolo della Nuova Alleanza in cammino verso il Regno di Dio. Con questa nostra affermazione non vogliamo dire che l'insegnamento del Vecchio Testamento, relativo al nostro oggetto, abbia perduto il suo valore peculiare e la sua attualità: vogliamo semplicemente sottolineare che nella maggior parte dei casi ha acquistato una nuova colorazione per un allargamento di prospettiva e di orizzonte. Ha acquistato, in altre parole, un significato spirituale più esplicito e più elevato, del tutto conveniente all'èra nuova, iniziatasi con l'Incarnazione e che si chiuderà con il ritorno glorioso di Gesù.

Volendo scomporre in cicli la spiritualità del deserto secondo i fugaci accenni del Nuovo Testamento, ci sembra di potere ridurre sotto tre paragrafi i vari motivi o temi relativi al nostro argomento.

1) *Ciclo della manifestazione della divina Bontà*

La divina « filantropia » rifulge primieramente nel fatto mirabile che il Figlio di Dio con l'Incarnazione ha posto la sua tenda

tra i figli dell'uomo, consacrando il tempio simbolico dell'èra messianica. Il fedele può a sua volta divenire tempio di Dio come lo è la Chiesa in virtù di questa divina presenza, che accompagnerà sempre il popolo di Dio nel suo peregrinare verso la casa del Padre.

La divina Bontà si manifesta inoltre nel collocare la sua Chiesa nel deserto, dove, secondo l'Apocalisse di Giovanni, essa sta al sicuro dalle persecuzioni del dragone e dalle seduzioni dei suoi satelliti per tutto il periodo escatologico di 1.260 giorni.

Come Iddio nel Vecchio Testamento era venuto in soccorso del popolo eletto nel deserto, dopo averlo liberato dal faraone, e come aveva pure nella solitudine dell'Oreb preso cura di Elia, l'invitto profeta perseguitato dagli empi, così nell'èra messianica Dio viene continuamente in soccorso alla sua Chiesa perseguitata da satana e bandita dal mondo incredulo e corrotto.

L'amore di Dio appare in modo stupendo nel nutrimento preparato per la Chiesa: questo cibo divino è rappresentato dalla Parola di Dio e soprattutto dalla SS. Eucaristia, il Pane dei forti del tempo escatologico.

Il Padre non si dimentica di coloro che nel deserto lottano contro satana: Egli invia i suoi angeli affinché servano il suo Figlio e vengano in soccorso di quanti combattono per la sua gloria.

2) *Ciclo della necessità della creatura di restare fedele nella tentazione*

Se è vero che il popolo di Dio nel deserto è sotto il segno di una provvidenza speciale, è anche altrettanto vero che esso viene tentato fino alla fine dei tempi. Se la Chiesa è sicura della vittoria finale e della indefettibilità della sua fede, il singolo cristiano non è personalmente altrettanto certo e per ciò deve nell'umiltà e nel timore operare la propria salvezza, fidandosi di Dio e appoggiandosi a lui.

Secondo le indicazioni bibliche il deserto è considerato anche come speciale dimora di satana, che potrà essere vinto anche nella sua casa con i mezzi classici insegnatici da Gesù con l'esempio e le parole: il digiuno e la preghiera.

Il deserto per conseguenza sottolinea l'aspetto penitenziale,

inerente ad ogni esistenza cristiana e più specialmente alla vita religiosa. L'esempio del Battista e di Gesù Cristo stesso come le loro parole è esplicito a questo proposito.

3) *Ciclo dell'escatologia cristiana*

Il deserto descrive bene l'aspetto escatologico della Chiesa: tempo e luogo di transizione, di vigilanza, d'attesa, di speranza.

E quindi, come si è detto, di fede incrollabile. Non imitare l'esempio della maggior parte dell'antico Israele, uscito dall'Egitto: non tentare Dio per non perire sul cammino verso la terra delle Promesse.

La fuga della Chiesa nel deserto sottolinea un suo carattere inconfondibile: il suo isolazionismo nei confronti della città terrena. È un fatto connesso con la vocazione d'essere popolo di Dio. Dall'inizio della storia biblica all'Apocalisse risuona nella scrittura la fatidica parola: *egredere.*

La Chiesa è totalmente consacrata a Dio ed alle anime da portare a lui; non può venire a compromessi con il mondo, che è nelle mani del maligno e per il quale Gesù non ha pregato.

Il deserto in tale contesto esprime da un lato la follia della Croce e dall'altro l'aspetto più intimo della sua vita interiore: quello di essere tutta per la gloria del Padre.

Da quanto si è detto deriva la necessità del culto divino e della preghiera continua nella Chiesa. E questo non solo per vincere le tentazioni di satana, come si è visto, ma per compiere una funzione essenziale della Chiesa e del singolo battezzato: *adorare Dio.* Gesù ha preceduto con il suo esempio il suo insegnamento.

La teologia del deserto, dunque, mentre da un lato ricorda ai fedeli che « tutto è grazia », d'altro lato essa esprime l'atteggiamento del cristiano nei confronti del secolo presente: essere nel mondo senza essere del mondo.

Oggi c'è la tendenza ad esasperare l'aspetto incarnazionistico della Chiesa. La spiritualità del deserto ricorda ai credenti che esso non va considerato isolatamente, ma sempre in relazione al predominante aspetto escatologico del popolo di Dio in cammino verso la terra delle Promesse.

L'essenza del precetto biblico d'uscire da questo secolo, in

quanto è dominio di satana, è stato giustamente interpretato da S. Agostino come una uscita con la fede e il progresso in Dio. In una maniera più conforme al linguaggio della Sacra Scrittura espose lo stesso concetto Origene, allorché affermò che bisogna ritirarsi dal mondo se si vuole servire Iddio. La vita religiosa, anche se in modo diverso, cerca non solo « spiritualmente », come tutti i battezzati, ma anche « fisicamente » di realizzare i postulati essenziali della teologia spirituale del deserto.

## 2. VOCAZIONE PROFETICA E VOCAZIONE MONASTICA

L'odierna cultura esegetica ha tolto al concetto di profeta quell'aureola di meravigliosa sacralità e di statuaria grandezza morale di cui l'avevano circonfuso le ingenue raffigurazioni letterarie dei mistici medievali o l'arte possente dei nostri artisti della Rinascenza. Il fenomeno profetico — come del resto quello monastico — oggi è meglio compreso ed è incastonato nella più vasta cornice della storia delle religioni. Non è stata unica la esperienza profetica di Israele! Profeti se ne ebbero altrove, prima, durante e dopo la loro comparsa in mezzo al popolo di Dio.

In seno a questo stesso popolo, il profetismo è oggi meglio conosciuto nella sua intima essenza e nelle sue esteriori manifestazioni. Si deve tuttavia onestamente riconoscere che esso conserva ancora celato parte del suo mistero.

« Profeta » nella Bibbia non è tanto chi predica l'avvenire, quanto colui che parla a nome di Dio. Il profeta, come è sottolineato dalla stessa etimologia greca, è il portavoce di Dio, suo ambasciatore, suo araldo, sua « bocca »!

Ed ecco una prima discriminazione. Nella Bibbia si parla, a più riprese, di falsi profeti: di persone che pretendono di essere gli inviati di Jahvè, mentre non lo sono affatto. Sono degli illusi e dei visionari oppure degli intriganti affaristi o matricolati imbroglioni. Furono essi che più compromisero, in certe circostanze, la benefica azione dei veri profeti. Tra questi ultimi tuttavia non tutti seppero o vollero corrispondere sempre alla loro difficile ed ardua missione. Furono tentati di ribellarsi a Dio, come Geremia;

o gli si ribellarono di fatto, come il profeta Giona, che, inviato a predicare in Oriente, a Ninive, s'imbarca per dirigersi verso l'estremo Occidente, a Tarsis!

Ma casi di questo genere, tra i veri profeti di Jahvè, sono una eccezione nella Bibbia. Essa ce li presenta talora con il fardello della loro umanità dolorante e ancora sotto il terribile peso della parola di Jahvè; ma più spesso il profeta, investito dallo spirito di Dio, è una figura imponente; fa tremare re e sacerdoti e magari tutta una moltitudine di popolo, che non può fissarne il volto, tanto splendidi sono i raggi della Divinità.

Ma non sono uomini anch'essi? Certo! E ne hanno profonda coscienza; sanno però d'essere stati eletti dal Signore; e per il Signore è l'intera loro esistenza. Combattono le battaglie di Jahvè contro l'idolatria, l'immoralità, la decadenza dei costumi e le ingiustizie sociali. Secondo le circostanze la loro parola è come una tempesta che si abbatte sul capo degli empi o come un'aura carezzevole, che conforta i cuori depressi, ma aperti alla voce di Dio. Con il richiamo alla fedeltà verso l'Antica Alleanza, c'è l'annunzio gioioso d'un Patto Nuovo e di giorni felici in un avvenire messianico pieno di beni e di pace.

I profeti, con l'esempio della vita tutta consacrata agli interessi di Jahvè e con le loro parole di fuoco, che provenivano dall'invisibile ed onnipotente Signore, hanno cercato, per lunghi secoli, di educare un popolo dalla dura cervice alla sua missione spirituale. L'esistenza profetica è già per se stessa una testimonianza. Per loro mezzo le concezioni morali del popolo eletto si evolvono — sia pur lentamente — verso concezioni sempre più spirituali e così preparano il terreno per la semina del messaggio evangelico.

Diamo ora uno sguardo panoramico a questa meravigliosa storia del profetismo biblico, che appare, in un certo senso, già fin dalle origini d'Israele e che si fa sempre più numeroso ed influente al tempo della monarchia. Sono proprio i grandi profeti di questo antico periodo storico — insieme con i loro discepoli — che hanno assolto tanto spesso una funzione esemplare sul monachesimo cristiano. Si pensi alle imponenti figure di Elia e di Eliseo: « La loro vita trascorreva nelle solitudini, nella preghiera e nella lotta per il Regno di Dio; il loro sguardo verso il futuro

liberatore di Israele; la loro austerità e il senso continuo della presenza di Dio, hanno impressionato gli asceti cristiani di tutti i tempi, che si sono specchiati in loro come nel tipo ideale di perfezione. Quello che però colpì forse maggiormente i monaci fu la loro solitudine morale, e spesso anche materiale, per essere sempre al servizio di Dio. Infatti sono detti « uomini di Dio ».[14]

Si è accennato più sopra che i profeti e i loro « figli », se non abitavano sempre nel deserto, tuttavia con la loro vita, così diversa da quella della massa del popolo, ne realizzarono lo scopo ascetico in una solitudine morale che spesso soltanto la presenza di Dio riempiva e sublimava. Vi erano solitari fin sulle piazze della città, tra il tumultuare delle armi e il vocìo scomposto della plebaglia. Geremia era un isolato e umanamente uno « stroncato », non soltanto quando i suoi avversari lo cacciavano, ma anche quando rivolgeva la sua parola dai cortili del Tempio ad un popolo non credente e sussannante.

Questi « testimoni di Dio », che tante volte avevano parlato invano, che talora erano stati insultati, perseguitati e uccisi, ad un certo punto della storia biblica si rarefanno. In momenti di estremo bisogno di conoscere il valore di Jahvè, essi non compaiono più o non hanno più visioni o parole di Dio. L'elegiaco cantare delle *Lamentazioni* e il salmista, contemplando le rovine fumanti della Città distrutta e del Tempio incenerito, costatavano smarriti: Non c'è più un profeta e non sappiamo quanto stia per durare una desolazione sì grande!

All'alba del Nuovo Testamento Giovanni il Battezzatore farà sentire la sua voce possente nel deserto di Giuda. Una grande speranza rinasce nei cuori preparati a ricevere la parola di Dio, che invita alla penitenza, alla conversione del cuore, all'incontro con i tempi nuovi e con l'Artefice della nuova èra.

E finalmente ecco il Profeta per eccellenza, Cristo, che non solo annunzia la parola di Dio, ma che è egli stesso la Parola di Dio fatta carne!

Benché i teorici dell'antico monachesimo non abbiano prestato

[14] G. Turbessi, *Ascetismo e Monachesimo prebenedettino,* Roma 1961, 48.

attenzione particolare al profetismo del Nuovo Testamento, tuttavia se ne deve fare un rapido accenno per completare l'argomento.

L'importanza del carisma profetico è infatti grande anche nella Nuova Alleanza, tanto che S. Paolo osa affermare che la Chiesa Santa di Dio è fondata sul fondamento degli Apostoli e dei profeti.[15] Lo stesso Apostolo scongiurava i fedeli delle sue Chiese affinché non disprezzassero la profezia [16] e non estinguessero lo « spirito »! [17] I profeti sono i più immediati cooperatori degli Apostoli — che fruiscono anche del carisma profetico — e preziosi ministri della parola. Essi pregano, esortano, consolano il peregrinante popolo di Dio e gli mostrano la mèta finale del lungo e spesso tribolato cammino dell'esistenza terrena. Questo è sommamente chiaro nell'unico libro interamente profetico — anche se di genere apocalittico — del Nuovo Testamento: l'Apocalisse o Rivelazione di S. Giovanni.

Anche nel Nuovo Testamento il « profeta » è perciò il portavoce di Dio e la scolta del secolo che viene. È un battezzato che vive in questo mondo, ma ha la mente e il cuore nel secolo futuro. Egli ricorda ciò ai fratelli e compagni di viaggio, affinché le tribolazioni presenti non soffochino la speranza dei beni eterni, promessi a coloro che avranno legittimamente combattuto e la cui fede non verrà meno, nonostante la persecuzione e l'irrisione del mondo. Nei primissimi secoli della storia della Chiesa si vedono ancora all'opera questi messi di Dio e la *Didachè* indicherà il modo di riconoscere i veri dai falsi profeti. Il Vangelo aveva già sentenziato che colui il quale accoglie il profeta nel nome del profeta riceverà la mercede del profeta.[18]

Il Concilio Vaticano II ha ricordato al popolo di Dio il carisma profetico di cui è il depositario lungo i secoli. Il monachesimo aveva visto nei profeti gli esemplari della propria vocazione singolare di esseri votati unicamente alla gloria di Dio, con lo sguardo rivolto al secolo che viene. L'esistenza monastica diviene

[15] *Ef* 2,20.
[16] *1 Ts* 5,20 (cfr. 4,8).
[17] *1 Ts* 5,17.
[18] Cfr. *Mt* 10,41.

così una testimonianza permanente dell'assoluto e dell'eterno, in un mondo soggetto a cambiamento continuo — o se si vuole ad un incessante perfezionamento — fino al giorno in cui esso cederà il posto a « terre nuove e cieli nuovi ».[19]

## 3. ASCESI E ASCETI NELLA BIBBIA

Non sono mancati storici della spiritualità che hanno negato l'esistenza d'una vera ascesi nella Bibbia. Questa valutazione negativa dipende probabilmente dal modo d'impostare il nostro problema. Se si parte dalle categorie della mistica dell'ellenismo, è difficile comprendere il mondo spirituale del giudaismo veterotestamentario.

Ad uno sguardo spassionato appare tuttavia che le esigenze morali, imposte dalla Legge ad Israele, sono tali da formarne il popolo più ascetico dell'antichità fino all'avvento del cristianesimo. I gentili di Grecia e di Roma lo hanno chiaramente avvertito. Se molte anime — e tra le più fini — del mondo ellenistico, specie tra le donne, si orientarono verso il giudaismo, lo fecero perché erano convinte della purezza della sua morale, che agli occhi dei pagani appariva come una vera scuola di ascesi.

Ecco alcune pratiche ascetiche, ricordate dal Vecchio Testamento: « Nell'autunno, ai dieci del settimo mese, ricorreva il giorno dell'espiazione. Era un giorno di penitenza per ogni israelita, che compariva dinanzi a Dio come peccatore. Era il giorno più sacro dell'anno: era vietato ogni lavoro (come nei dì festivi), si osservava uno stretto digiuno, si faceva un solenne sacrificio espiatorio, e si confessavano i peccati e le infedeltà. Il digiuno veniva praticato anche in circostanze speciali di carattere nazionale o private. Celebri i digiuni di Mosè e di Elia, durante quaranta giorni nella successiva storia della mistica. Giuditta digiunava per tutta la vita, ad eccezione delle feste. Inutile sottolineare l'insegnamento profetico sulle disposizioni interiori perché il digiuno fosse fatto in spirito di penitenza e fosse efficace. Un'altra pratica

[19] *Apoc* 21,1

ascetica abbastanza frequente era il voto, che aveva per oggetto un'offerta delle proprie cose o la privazione di qualche godimento legittimo (vita coniugale, vino), o addirittura l'offerta della propria persona, ovvero di quella dei propri dipendenti, come i figli. Il voto è una forma di preghiera tra le più grate a Dio e le più perfette: con esso si riconoscono i sovrani diritti del Signore, al quale tutto si deve ».[20]

La vita spirituale d'Israele — come del resto quella di tutti i popoli — trovava nella preghiera il suo alimento normale. Preghiera individuale, familiare, pubblica nelle Sinagoghe o nel Tempio di Gerusalemme. Nessuna religione dell'antichità ha lasciato un numero così imponente e così commovente di preghiere come quella ebraica. L'israelita pregava molto. Accenniamo di sfuggita anche ai vari tipi di sacrifici, ufficiali o su ordinazione di devoti, con i quali il pio giudeo dimostrava la sua vita spirituale e il suo amore a Dio.

L'osservanza del sabato, della festa e del complesso rituale cultico doveva favorire non poco il contatto col mondo divino. Non è qui il caso di sottolineare l'intima unione tra preghiera, culto e ascesi. Sono cose abbastanza ovvie. Sarà bene avvertire invece come con la spiritualizzazione del concetto di ricompensa per il bene operato, si osserva una evoluzione parallela nella concezione della preghiera. Con l'avvicinarsi ai tempi del Nuovo Testamento, essa acquista una tonalità sempre più pura. Le prospettive terrestri passano in secondo piano: si chiede a Dio la sua luce, il suo gaudio, la sua conoscenza, la sua intimità. Si direbbe che i bagliori della rivelazione messianica rischiarino interiormente alcune anime elette, le quali preannunciano già la spiritualità evangelica.

Questo afflato si riscontra in non poche pagine dei profeti e in alcuni passi dei libri sapienziali, ma specialmente nel Salterio. « Qui si avverte un contrasto. Da una parte ci sono i servi di Jahvè pii, fervorosi, umili e miti, pacifici e perseguitati, affamati e assetati di giustizia; dall'altra parte vi è una massa apatica nei riguardi di Dio, la quale appare attaccata ad una osservanza legale,

[20] G. TURBESSI, *Ascetismo e Monachesimo prebenedettino*, 56-57.

più materiale che spirituale. Ci sono pure alcuni apertamente ostili e refrattari alle più elementari esigenze della Rivelazione e della stessa morale naturale. In questo clima spicca, per un'intensa vita religiosa e spirituale, la categoria " dei poveri di Jahvè ", che perpetuano l'insegnamento e l'esigenza degli antichi profeti e sono precursori delle future associazioni ascetiche dalla volontaria povertà e dalla vita strettamente comunitaria. Questi " poveri di Jahvè " si considerano come i clienti di Dio, come il fermento buono della vera figliolanza d'Abramo, come il " vero " popolo di Dio, che in una aspettazione umile e confidente, attende la realizzazione delle promesse del Signore ».[21]

Anime fini si dovevano trovare anche tra i « Nazirei ». Col voto famoso di nazireato, il pio giudeo si impegnava ad una seria vita ascetica per amore di Dio. Il voto poteva essere perpetuo, come quello riguardante Samuele, Sansone e Giovanni Battista, oppure temporaneo, che nei tempi vicini al Nuovo Testamento non poteva essere inferiore ai trenta giorni. Il nazireo doveva condurre un'esistenza di rinuncia e di mortificazione, simile a quella degli israeliti nel deserto: astensione da cosa inebriante, dal taglio dei capelli, ecc... Gli accorgimenti di purezza esteriore dovevano ricordare al nazireo la preponderante cura di quella interiore, la sua vocazione di eletto e di separato per la gloria di Dio e il bene del popolo.

L'ideale ascetico del Vecchio Testamento appare anche in altre forme e in altri individui, su cui non crediamo opportuno dilungarci. Si vedrà a parte tuttavia questo ideale vissuto in un tipo di comunità religiosa, che prefigura l'istituzione monastica cristiana.

All'alba del Nuovo Testamento ci si imbatte nell'austera figura di Giovanni il Battista, che il monachesimo cristiano di tutti i tempi ha considerato come un suo antesignano. Egli appartiene alla stirpe dei giganti della santità e dell'eroismo: è tanto simile al profeta Elia nell'aspetto esteriore e nell'atteggiamento spirituale. Come Elia predilige la solitudine, il deserto, il Giordano. A somiglianza dell'antico profeta, anch'egli conduce una vita umana-

[21] *Ibid.* 54-55.

mente impossibile e senza il minimo conforto. Gesù stesso ne è il testimone: « È venuto Giovanni che non mangia e non beve! ».[22] Il suo vestito e il suo vitto mostrano anche ai più distratti la sua fede e il suo abbandono totale nelle mani di Dio. È un atteggiamento così diverso da quello dimostrato dai redenti dalla schiavitù egiziana nel loro peregrinare nella steppa del Sinai e così simile a quello di Elia. La sua sopravvivenza è quasi un miracolo continuato — vive di locuste e di miele selvatico — come fu un miracolo perenne l'esistenza del popolo nel deserto e quella di Elia nel lungo itinerario attraverso la solitudine, da Bersabea all'Oreb. E come Elia discendeva dal monte Carmelo per soccorrere i miseri e per condannare i re prepotenti ed empi, così il Battista annunzia l'imminente giudizio di Dio e invita tutti ad una conversione radicale e plenaria. Ha parole di fuoco contro i peccatori anche se appartengono ai grandi della terra, ma ha parole piene di speranza verso i « poveri in spirito » e quanti hanno il cuore contrito ed umiliato. La sua rude ascesi, le sue parole e il suo martirio sono un'aperta contestazione del benessere, che la maggioranza degli uomini considera un segno grande di maturità civile e sul piano religioso rappresenta invece un'involuzione, quando non è accompagnato dalla giustizia sociale e dall'amore. E fa allora dimenticare il fine ultimo dell'esistenza: Dio!

Il Battista col suo radicale ascetismo è un invito all'umanità, perché accolga il Dio che sta per venire e si lasci inserire da lui nel « secolo » non più soggetto all'impero del male.

Il distacco dal mondo che passa e lo sguardo orientato verso quello che sta facendo irruzione nella storia degli uomini sono gli insegnamenti fondamentali dell'asceta del deserto di Giuda ai monaci cristiani di tutti i tempi.

Dopo il Battista, seguendo le indicazioni dei Vangeli, bisognerebbe parlare di Gesù e del suo insegnamento « ascetico »; ma per non ripeterci, si rimanda alle pagine seguenti. Lo stesso discorso vale per i discepoli di Cristo e per la primitiva comunità gerosolimitana.

[22] *Mt* 11,18.

Per concludere questo paragrafo s'accennerà alla continenza nella Bibbia, che taluni identificano semplicisticamente senz'altro con « ascesi », la quale rappresenta in ogni caso un aspetto caratteristico e fondamentale della spiritualità posteriore.

Si deve avvertire subito che le prospettive bibliche intorno alla « verginità » sono alquanto diverse da quelle del sentimento preponderante fino quasi ai nostri giorni. Si può dire che la verginità è ignota al Vecchio Testamento. Questo ha certamente in grande stima l'integrità fisica e morale prematrimoniale; esalta uomini e donne che restano fedeli (magari anche dopo la morte) al proprio consorte; loda la stessa sterilità, accompagnata dal santo timore di Dio e dalla fuga di atti iniqui; tuttavia il Vecchio Testamento ha dinanzi a sé l'ideale del matrimonio, perciò si compiangono, in generale, quegli uomini e — più ancora — quelle donne, che muoiono senza aver lasciato dei discendenti, i quali ne perpetuino nei secoli il nome e fruiscano della finale benedizione escatologica e messianica.

Eppure già nella Chiesa del Vecchio Testamento, appaiono delle anime elette, le quali preannunziano la stima per la castità che sarà poi una prerogativa inalienabile della spiritualità cristiana. Il primo esempio — l'unico tramandatoci con certezza dal testo biblico — è fornito dalla storia del profeta Geremia: « La parola del Signore mi venne rivolta in questi termini: Non devi prendere moglie, né devi avere figli o figlie in questo luogo » (*Ger* 16,1-2). È un appello al celibato più che alla castità e questo atteggiamento è in rapporto diretto con la sua caratteristica missione profetica. Nel momento in cui le armate di Nabuzzardan, generalissimo di Nabuchodonosor, stanno per mettere a ferro e a fuoco la Città santa e tutto il regno di Giuda, sarebbe una cosa da pazzi pensare di mettere al mondo delle creature, destinate ad una imminente sicura tragica morte. Ma sarebbe una interpretazione troppo restrittiva catalogare il celibato di Geremia come un aspetto accidentale della sua missione profetica. Prescindendo dalla concreta situazione storica, il comportamento celibatario del profeta acquista — alla luce di tutta la Rivelazione biblica — il significato di segno per i credenti; il segno del loro non insediamento in questo mondo che passa e su cui incombe ad ogni istante

il giudizio di Dio.[23] Il gesto del profeta — come più tardi quello del monaco — sottolinea in modo inequivocabile il radicale distacco da questo secolo, anche da ciò che appare naturalmente logico e necessario nella sfera umana. Il profeta è una testimonianza vivente dei valori del mondo che viene.

Nella stessa linea si muove chiaramente la teologia di S. Paolo: « Il tempo della vita è divenuto breve, non resta pertanto altro che coloro i quali hanno moglie siano come se non l'avessero... e quelli che usano del mondo come se non ne godessero: passa infatti l'apparenza di questo mondo ».[24]

La pratica della verginità nel pensiero paolino è fondata tuttavia più sulla mistica che sull'ascetica. La rinunzia al matrimonio infatti non produce da se stessa una vita più perfetta, più santa. Il significato più profondo della verginità cristiana va ricercato, secondo S. Paolo, nell'attesa della venuta del Signore (parusia), al cui incontro bisogna essere sempre pronti e spogli da ogni preoccupazione terrena, ossia essere con un cuore indiviso e distaccato. La verginità favorisce infatti l'unione intima col Signore, polarizzando tutti gli affetti su di lui in modo che uno sia santo di corpo e di spirito.[25]

Il Vangelo mette in intima relazione la pratica della verginità con l'impegno apostolico e missionario, « per il Regno di Dio ».[26] Allorché venivano scritte sul Vangelo queste parole, l'esempio di S. Paolo doveva aver trovato molti imitatori sia in ambiente ellenistico che in quello giudeo-cristiano. Il fatto che il Veggente di Patmos presenti la Chiesa perseguitata, eppur fedele, sotto l'immagine di centoquarantamila giovani vergini che non si sono macchiati con donne e che son pronti a celebrare le nozze con l'Agnello, è un segno evidente non solo della stima della verginità nelle prime comunità cristiane, ma anche del grande numero di battezzati che si esercitavano in questa virtù. Essa sarà ben presto assai di frequente associata al martirio, finché non ne sarà una splendida sostituzione.

[23] Cfr. C. AUGRAIN, *Testimoni dello Spirito,* Milano 1968, 42-43.
[24] *1 Cor* 7,29.31.
[25] *1 Cor* 7,34; cfr. R. SCHNACKENBURG, *o. c.* 192-193.
[26] Cfr. *1 Cor* 19,12.

La storia del tempo subapostolico ci mostra anche missionari erranti, accompagnati da una donna, ma questa non era una moglie, bensì una vergine sorella. Nonostante ripetuti tentativi di togliere quest'usanza, che nello smaliziato ambiente ellenistico era — e per questo S. Paolo ne fece sempre a meno — motivo di meraviglia, essa durò in certi paesi fin verso il V-VI secolo. Ormai la verginità aveva trionfato in modo portentoso nelle Chiese cristiane dell'Oriente e dell'Occidente e i monasteri erano sparsi su tutto il mondo conosciuto.

Ma la pratica dell'ascesi nelle comunità apostoliche non si restringeva alla custodia della verginità da parte di qualche anima eletta.

Se la pratica del digiuno nel primo secolo non fu molto incoraggiata — come lo sarà a partire dal II secolo — dalle autorità della Chiesa, ciò è dovuto, almeno in parte, ad una reazione al fariseismo ed allo gnosticismo, ed anche alla gioiosa fede nella presenza di Cristo Signore in mezzo alla comunità dei credenti, i quali, come afferma il libro degli Atti, « prendevano il cibo con giubilo e semplicità di cuore » nell'attesa del ritorno di Cristo.[27] Infatti si legge nella I a Timoteo che tutto quello che Dio ha creato è buono; santificato dalla benedizione, sia preso con azioni di grazia.[28]

Se il digiuno penitenziale non fu molto praticato agli inizi del cristianesimo, tuttavia anche allora fu praticato il digiuno, che si potrebbe chiamare d'impetrazione, quello cioè che accompagnava la preghiera in certe importanti circostanze della vita ecclesiale. Così sappiamo che si pregò e digiunò ad Antiochia di Siria, prima di mandare Barnaba e Paolo alla missione tra i pagani.[29] Poco dopo, questi due missionari si vedono pregare e digiunare prima d'imporre le mani sui nuovi presbiteri.[30] Quando è presente lo « Sposo », i fedeli non possono digiunare, ma devono tripudiare;

[27] *Atti* 2,46; Cfr. R. SCHNACKENBURG, *o. c.* 194-195.
[28] *1 Tim* 43ss.
[29] *Atti* 13,2-3.
[30] *Atti* 14,23.

verranno i giorni della solitudine e della tribolazione, allora sarà il tempo dell'astinenza e del digiuno.[31]

Dalle confidenze fatteci da S. Paolo veniamo a conoscere il suo severo regime personale, degno di ammirazione da parte degli asceti di tutti i tempi. Se non si può parlare di un disprezzo del mondo da parte sua, è innegabile tuttavia la sua incondizionata azione per i beni eterni. Personalmente si paragona all'atleta, che « si priva di tutto » per conquistare la corona che non perisce, al corridore che vola come una freccia verso il traguardo, al pugile, che non picchia nessun avversario, ma il proprio corpo e se lo fa schiavo.[32] « Fino a questo momento noi soffriamo la fame, la sete, la nudità; siamo schiaffeggiati e andiamo raminghi, ci affanniamo a lavorare con le nostre mani ».[33] « Sotto ogni aspetto ci sforziamo di renderci raccomandabili come ministri di Dio con molta pazienza nelle tribolazioni, nelle necessità, nelle angustie, nelle battiture, nelle prigionie, nelle sommosse, nei travagli, nelle veglie, nei digiuni ».[34] Aveva ragione d'esclamare: « Ogni giorno muoio! ».[35]

Paolo tuttavia non cerca la libertà, l'autarchia e l'*apatheia* degli stoici, bensì la pace e il gaudio di Cristo e la salvezza che egli ha promesso a chi avrà combattuto secondo le regole.[36] La coscienza d'essere un soldato di Cristo l'accompagna fino alla vigilia del suo martirio: « Ho combattuto la buona battaglia, ho compiuto la corsa, ho conservato la fede. Ora è preparata per me la corona... ». Con ragione perciò poteva spronare il diletto Timoteo alla « bella milizia »,[37] a combattere « la buona battaglia della fede »,[38] a partecipare ai travagli « da bravo soldato »,[39]

[31] *Mc* 2,19-20; cfr. *Mt* 9,15; *Lc* 5,34-35.
[32] *1 Cor* 9,25-27.
[33] *1 Cor* 4,11-12.
[34] *2 Cor* 6,4-5.
[35] *1 Cor* 15,31.
[36] *2 Tim* 2,5.
[37] *2 Tim* 4,7-8; *1 Tim* 1,18.
[38] *1 Tim* 6,12.
[39] *2 Tim* 2,3.

a consacrarsi insomma completamente al Signore e al ministero affidatogli: « Nessuno sotto le armi si impaccia negli affari dell'esistenza, se vuol essere gradito a chi l'assolda; e anche l'atleta non riceve la corona, se non abbia lottato secondo le norme... Studia di presentare te stesso a Dio come degno di approvazione, come un operaio che non ha da arrossire ».[40]

Un doppio motivo sostiene l'ascesi di Paolo: la coscienza che il patire lo fa sempre più rassomigliare a Cristo e la sicurezza che le sue sofferenze sono a pro dei fedeli.[41]

Anche nella primitiva teologia cristiana a sfondo giudaico si avverte ancor di più il « distacco » dal secolo presente. Da ciò la raccomandazione di Giovanni Apostolo: « Non amate il mondo né quello che è nel mondo, perché passa il mondo con le sue concupiscenze ».[42] Giacomo è dello stesso avviso perché l'amicizia del mondo è inimicizia a Dio e quindi il battezzato deve guardarsi dalle impurità del secolo.[43]

Si deve notare che oltre l'atteggiamento pessimistico nei confronti del mondo — comune del resto al tardo giudaismo e a molte correnti religioso-filosofiche ellenistiche — il Nuovo Testamento ha pure conosciuto e sottolineato la divina « carità » verso il mondo, che il Padre ha amato a tal punto da inviarvi il Figlio Unigenito per apportarvi la salvezza.[44] In un ambiente come quello del I secolo, dominato dall'angoscia, il Vangelo ha portato un messaggio di speranza e di amore, di gaudio e di salvezza. Ed anche « là dove lo zelo missionario, l'attesa escatologica e le situazioni di lotta in questo mondo ancora dominato dal male suscitano delle tendenze ascetiche, i motivi sono positivi e attinti al tesoro della fede cristiana ».[45]

[40] *2 Tim* 2,5.
[41] *Col* 1,24.
[42] *1 Gv* 2,15.17.
[43] *Gc* 1,27; 4,4; *2 Pt* 1,4.
[44] Cfr. *Gv* 3,16; *1 Gv* 4,9.
[45] R. SCHNACKENBURG, *o. c.* 196.

# II. LA BIBBIA E LE PREFIGURAZIONI DELLE ISTITUZIONI MONASTICHE

L'amore, che gli antichi monaci avevano per la Bibbia da un lato e per il genere della loro vita dall'altro, li spingeva a ricercare nelle sacre pagine non soltanto la giustificazione della loro ascesi — e magari delle loro osservanze — ma anche la prefigurazione delle stesse istituzioni monastiche. In una tale ricerca c'è stata, in molti casi, una evidente esagerazione, l'effabulazione mitica ha avuto talora il sopravvento sull'esegesi teologica; tuttavia quasi sempre è stata scoperta una profonda verità spirituale, che l'indagine scientifica dei nostri giorni è costretta a dichiarare sostanzialmente fondata nel sacro testo.

Dopo ciò che è stato già detto nelle pagine precedenti, sarà più facile ora stabilire il contatto con la Bibbia del Vecchio e del Nuovo Testamento sul nostro argomento.

## 1. IL VECCHIO TESTAMENTO E LE ISTITUZIONI MONASTICHE

Se *il profeta Elia e Giovanni Battista,* a causa del loro contatto col deserto e la solitudine, espressero *il « tipo » della vita eremitica, le associazioni profetiche* prefigurarono in qualche modo *la vita cenobitica.*

I *« figli* (ossia i discepoli o seguaci) *dei profeti »* compaiono agli orizzonti della storia biblica un poco prima dell'anno mille avanti Cristo e precisamente nel pittoresco racconto della vocazione regale di Saul. E appaiono già come una corporazione religiosa, entusiastica per carismatico e contagioso fervore religioso, che sfocia in una specie di estatica eccitazione collettiva. Ecco le parole che il sacro testo pone in bocca a Samuele: « Dopo di questo giungerai a Gabaa di Dio, ove si trova un presidio di Filistei, e, non appena sarai arrivato sul posto, incontrerai uno stuolo di profeti, che discendono dall'altura, preceduti da arpe, tamburini, flauti e cetre, in atto di profetare. Allora lo

spirito del Signore s'impadronirà di te, profeterai con loro e diverrai un altro uomo...

Giunto al Colle, ecco venirgli incontro uno stuolo di profeti, ed egli fu investito dallo spirito di Dio e si mise, a profetare in mezzo a loro. E tutti coloro che l'avevano conosciuto prima, nel vederlo ora profetare in mezzo ai profeti, andavano dicendo: " Che cos'è accaduto al figlio di Kis? Anche Saul è fra i profeti? "... E non appena l'esaltazione profetica venne meno, Saul se ne andò a casa ».[46]

Quello che ci preme qui di sottolineare non è tanto il carisma profetico — di esso si è già parlato — quanto il fatto delle *corporazioni profetiche,* che la Bibbia ci presenta diffuse, fin da quei tempi remoti, in più luoghi della Palestina. Esse assolvevano collettivamente presso i cultori del vero Dio la stessa missione che vi compiva il profeta isolato secondo il prescritto della Legge. Questi gruppi di profeti facevano toccare con mano a quel popolo dalla dura cervice, proclive all'idolatria ed al culto orgiastico, che Jahvè non era affatto da meno di Baal e degli altri dèi di Canaan e delle nazioni vicine! Anche Jahvè ha uno stuolo numeroso di uomini, che vivono solo per lui e che testimoniano la potenza e la ricchezza del suo spirito, con i loro canti, suoni, danze e preghiere infuocate; con le loro estasi, con i prodigi e le profezie, che erano un richiamo alla fede ed alla fedeltà al proprio Dio.

Una caratteristica infatti di queste corporazioni profetiche fu quella di essere state sempre un acceso focolaio di sincero ed autentico jahvismo. E proprio per questo, lungo il corso della storia, andarono incontro a persecuzioni, a stragi e al vituperio di elementi sovversivi del popolo. Ma per l'ideale religioso, di cui erano i paladini intransigenti e battaglieri, più spesso godevano la stima dei piccoli, di cui condividevano la grama esistenza materiale, e dei grandi, che avevano bisogno del loro appoggio morale o che avevano a cuore l'onore del vero Dio. Forti di questa influenza alle volte facevano tremare soldati e regnanti e furono capaci perfino di decidere le sorti di una dinastia regale.[47]

Questa « potenza » politica e terrestre, naturalmente, raggiun-

[46] *1 Sam* 10,5-6.10-11.13.
[47] Cfr. *2 Re* 3,13 - 9,13.

geva il suo acme quando a capo della corporazione c'era uno di quei giganti, che, come Eliseo, s'imponevano, per la virtù e il potere taumaturgico di cui Jahvè li aveva dotati, all'ammirazione di amici e nemici, di compatrioti e stranieri.

Veramente attraverso le frammentarie notizie bibliche non è possibile capire la natura precisa di questi « figli » dei profeti. Se è vero che quest'ultimi riconoscono e venerano il proprio capo spirituale, questi deve aver avuto un'investitura, che per Eliseo si vede compiuta direttamente da Dio stesso. Ma un capo come Eliseo non è condizionato dal gruppo (o dai gruppi) dei figli dei profeti. Egli si muove anche da solo o con qualche isolato compagno nel compimento della sua missione.

Del resto si muovono anche i vari gruppi profetici, spostandosi dalle solitudini del Carmelo alle steppose periferie di Gerico, dai santuari famosi dei Patriarchi alle sponde del fiume sacro del Giordano. Le *gesta* mirabili compiute da Jahvè verso i Padri continuano ad avere una perenne risonanza propria nelle parole e nella vita di questi umili figli del popolo, che Dio si è scelto completamente per sé.

Da quanto si è detto risulta anche un altro aspetto della caratteristica esistenza di queste corporazioni profetiche: quello d'una vita comunitaria. I pochi testi biblici a disposizione ce la mostrano molto semplice, povera e precaria. Vivono — si direbbe — alla giornata, aspettando il pane quotidiano dalla provvidenza di Colui che li ha chiamati e dalle elemosine di quanti apprezzano la loro singolare vocazione.[48]

Ma questa vocazione com'era scoperta, custodita e valorizzata? Sono domande che non si possono eludere, alle quali tuttavia il sacro testo non dà che delle vaghe indicazioni. Mentre i profeti (scrittori) parlano talora dell'inizio della loro singolare avventura, i « figli dei profeti » sono completamente muti a questo riguardo. E non ci sembra onesto colmare questo silenzio con ricostruzioni fantastiche. Solo si può dire che come negli odierni ordini di vita contemplativa non tutti i membri sono in realtà dei contemplativi (forse pochi sono gli eletti), così deve essersi

[48] Cfr. *2 Re* 4,38-44.

verificato qualcosa di simile anche in seno alle corporazioni profetiche. Niente di certo si può dire neppure della persistenza in questo genere di vita. Non sempre il distacco dalla famiglia era totale, dato che si parla talora anche delle mogli di questi profeti. Costoro quindi non devono avere intravisto (conforme del resto allo spirito del giudaismo antico) la bellezza e l'opportunità della continenza perpetua per una dedizione completa agli « interessi » di Jahvè. Hanno praticato, almeno fino ad un certo punto, quelle due virtù, che saranno — insieme alla castità — le caratteristiche della vita religiosa: la povertà e l'obbedienza. Quale il livello spirituale di questi figli dei profeti? Tra costoro non devono essere mancati — come è accennato nel testo biblico — degli spiriti ottusi, mediocri, interessati o superbi; tuttavia devono essere stati una minoranza se al tempo di Achab si fecero quasi totalmente sterminare piuttosto che tradire Jahvè, che li aveva scelti.[49]

Una considerazione a parte dovrebbe essere fatta a proposito dei numerosi « falsi profeti », di quella gente cioè che pretendeva parlare in nome di Dio, mentre Dio non li aveva affatto incaricati di tale missione. Non è il caso di indugiare in questa sede su costoro, perché forse non tutti erano profeti di Jahvè e tra gli stessi falsi profeti di Jahvè non ci risulta che tutti fossero membri delle corporazioni profetiche, di cui si sta trattando. Naturalmente se non tutti i falsi profeti, buona parte poteva essere composta da illusi o da visionari, più che da volgari impostori o da ipocriti ciurmatori. Se i falsi veggenti compromisero talvolta la fama dei « figli dei profeti », questi restano sempre il tipo ideale di una corporazione religiosa, votata per la vita e per la morte alla sola gloria di Dio. E come tale è certamente un magnifico prototipo della futura esistenza monastica.

In questa linea si possono considerare quei gruppi di « pii » e « devoti » cultori di Jahvè ed i « poveri del Signore », dei quali si fece menzione più sopra. Se la loro consacrazione a Dio originariamente fu un atto individuale, coll'andare del tempo dovette assumere anche un certo carattere collettivo, come quello di un

[49] Cfr. *1 Re* 18,4.13.

gruppo, la cui esistenza è condizionata unicamente da preminenti interessi spirituali e come tale venne anche percepita non solo dagli adepti, ma anche dall'insieme della nazione.

Una lontana anticipazione del monachesimo si può anche intravedere nella missione affidata alla tribù di Levi, prescelta per una totale consacrazione al servizio di Dio ed esclusa dall'avere parte al possesso della terra di Canaan. Se poi tutti i componenti dei figli d'Israele avevano nel sangue il senso della fraternità, questa era ancor più fortemente sentita dai leviti a cagione del più frequente contatto nel ministero sacro. Non a caso i monaci hanno fatto proprio l'inno della fratellanza che i figli di Levi cantavano durante la loro dimora nei sacri recinti del Tempio:

> « Oh quant'è bello e quanto è soave
> l'abitare dei fratelli insieme »! [50]

L'appartenenza esclusiva a Jahvè è sottolineata ancor più fortemente — almeno dal punto di vista ascetico — dai Recabiti. Essi appaiono all'orizzonte della storia biblica un po' prima dei profeti scrittori; più precisamente nel IX secolo al tempo di Elia e di Eliseo, alla cui storia, del resto, sono in parte associati. A differenza dei « figli dei profeti », reclutati da tutte le tribù di Israele, sembra che i Recabiti appartenessero ad una stessa famiglia, che voleva perpetuare nella terra di Canaan la precarietà della vita nomade. Ciò per un motivo eminentemente religioso, come risulta dall'insieme delle frammentarie notizie tramandateci dalla Bibbia sul loro conto. Nel libro di Geremia troviamo il testo più significativo, databile al 603 o 602 a. C. Il profeta invita i Recabiti in una stanza del tempio e li prega di bere vino. « Ma essi risposero: Noi non beviamo vino perché Jonadab, figlio di Recab, nostro padre, ci diede questo comando: Né voi né i vostri figli dovrete mai bere vino, non edificherete case, non farete alcuna seminagione, non pianterete vigne e non ne possederete alcuna, ma abiterete in tende per tutti i vostri giorni, affinché voi possiate vivere lungamente nella terra dove andate peregrinando. Noi abbiamo obbedito all'ordine di Jonadab, figlio di Recab, nostro padre, in tutto quello che egli ci ha comandato, non be-

[50] *Salmo* 132, 1.

vendo mai vino noi, le nostre mogli, i nostri figli e le nostre figlie, non costruendoci case per abitazione, né possedendo vigne o campi o seminagioni: noi abitiamo in tende e obbediamo facendo quanto ci comandò Jonadab, nostro padre ».[51]

Ad uno sguardo superficiale l'atteggiamento dei Recabiti appare come una semplice contestazione della coeva vita sedentaria ed agricola qual era vissuta da Israele, insediatosi ormai in sicurezza nella terra di Canaan.

In realtà si tratta di più e di meglio! L'ideale del deserto con la sua mistica esaltazione religiosa è soggiacente in questo singolare contegno. Non per nulla i Recabiti sono presentati dalla Bibbia come fervidi cultori di Jahvè, e Jonadab loro padre è associato alla brutale e sanguinosa riforma messa in atto dal re Yehu contro il sincretismo religioso instaurato nel nord della Palestina dalla precedente dinastia degli Omriti.[52]

Questo essere tutti per il Signore non è forse una prefigurazione dell'ideale monastico, specialmente se si tiene conto del distacco da fisse dimore e da ogni possesso terriero? I Recabiti inoltre vivendo l'ideale religioso e profetico del deserto, innestato su quello del nazireato, sono — naturalmente sul piano della Rivelazione del Vecchio Testamento — un'anticipazione del monachesimo cristiano in quanto segno nella Chiesa della precarietà e della transitorietà dell'esistenza terrestre.

I vari motivi « monastici » disseminati in molteplici contesti storici, profetici e sapienziali della Bibbia, verso la fine dell'èra veterotestamentaria trovano una spettacolare e concreta realizzazione nella spiritualità dei *terapeuti*, degli *esseni* e dei *qumranici*. Tutti costoro se non appartengono con assoluta certezza all'identico gruppo religioso, sono per lo meno una contemporanea ed affine testimonianza del mistico fervore, sbocciato in seno al giudaismo nel momento in cui esso si stava scontrando frontalmente con la civiltà ellenistica.

Non è il caso di parlare qui lungamente del movimento essenico, anche perché esso non è menzionato — almeno esplicita-

[51] *Ger* 35,6-10 (trad. Bibbia Concordata).
[52] Cfr. *2 Re* 10,15-17.

mente — in nessun libro del Vecchio e del Nuovo Testamento; ma, d'altro canto, non si può trascurarlo del tutto, dato che presso alcuni scrittori ecclesiastici e monastici è stato considerato addirittura come d'origine cristiana ed identificato perfino con la *Koinonia* degli Atti degli Apostoli.

Dei terapeuti egiziani si hanno parziali informazioni dal solo contemporaneo Filone d'Alessandria, soprattutto nel *De vita contemplativa*. Leggendo un tale scritto si ha l'impressione di trovarci in una comunità di eremiti, composta di uomini e di vergini, consacrata « a sola latria ». Degli esseni parlano, oltre Filone, Giuseppe Flavio e Plinio il Vecchio. L'impressione che si ha leggendo i loro scritti è quella di trovarsi di fronte a una specie di cenobiti, ben inquadrati in una organizzazione comunitaria e unitaria. Dovevano avere tuttavia degli adepti — o dei simpatizzanti — anche al di fuori delle associazioni monastiche, situate queste lontano dai centri abitati.

I qumranici sono da identificarsi con gli esseni? Non credo che ci siano delle ragioni sufficienti che impediscano una tale identificazione; solo si deve tener presente che il movimento essenico — come ogni vitale corrente religiosa — ha avuto nei tre o quattro secoli della sua esistenza (III a. C. - I d. C.) una certa evoluzione, che trapela dall'esplorazione archeologica e dalla stessa frammentaria documentazione letteraria.

Questo è certo, che a Qumrân (nonostante il legalismo e la meticolosità della regola) c'era spazio sufficiente per un certo pluralismo d'osservanza. Gli adepti infatti non dimoravano tutti nell'edificio centrale, dove però si riunivano per delle pratiche in comune. Non pochi dovevano abitare nei dintorni in tende, capanne, casupole e grotte. Naturalmente solo quest'ultime sono rimaste fino ai nostri giorni e ci hanno conservato le tracce della loro permanenza. Come si vede il « monachesimo » di Qumrân è, istituzionalmente, simile a quello cristiano palestinese della Laura: un compromesso tra la vita eremitica e quella cenobitica, come quella degli odierni certosini eremiti camaldolesi di Montecorona. La conoscenza del mondo religioso dei qumranici è oggi agevolata da documenti di prima mano, quali la stessa *Regola della Comunità* (o *Manuale di disciplina*) e dal cosiddetto *Documento di Damasco*. « Il manoscritto della prima grotta di Qumrân, che

contiene praticamente tutta la regola (anche se in una forma non tanto accurata), incomincia con la descrizione della festa della rinnovazione dell'Alleanza (I,7-III,12); segue la parte dottrinale, che tratta dei due spiriti (III,13-IV,26); la terza parte contiene una serie di prescrizioni (V,1-IX,11) e soprattutto il codice penale della comunità (VI,24-VII,25); nella parte finale si trovano delle considerazioni interessanti il calendario, a cui seguono la confessione (negativa) dell'autore ed un inno ispirato ad un'intensa spiritualità (IX,12-XI,22). Il rotolo della regola aveva due allegati: la *Regola della congregazione,* ossia un regolamento per una grande e solenne (adunata), e le *Benedizioni* ».[53]

Sul piano istituzionale la comunità di Qumrân ci appare ben regolata sotto l'autorità dei superiori, eletti democraticamente tra i sacerdoti che figurano come gli esponenti e i responsabili di tutto il movimento religioso. Non era né facile né breve il tirocinio per essere aggregati al corpo della comunità. Chi, dopo circa un triennio di prova, era ammesso ad una specie di professione solenne — e diveniva così un perfetto qumranico — s'impegnava con terribili giuramenti all'osservanza della regola e al mantenimento dei segreti della comunità.

Vigeva un ordine gerarchico ben definito secondo l'anzianità religiosa, e un regolamento ben preciso definiva sia i contatti fraterni che quelli con gli aspiranti e gli estranei. Una sorte di scomunica, che poteva giungere fino all'espulsione, era uno dei castighi più temuti e da infliggere solo per gravi mancanze. Per le colpe più lievi erano contemplate proporzionate sanzioni.

La S. Scrittura alimentava la spiritualità di questi « convertiti », che cercavano Dio con cuore sincero seguendo le indicazioni della Legge di Mosè e dell'insegnamento profetico. I qumranici tentano di ripetere con maggiore successo l'esperienza del deserto degli antichi padri. Si isolano da un mondo corrotto per essere un « resto » puro ed incontaminato nell'attesa della rivoluzione escatologica. Passano i loro giorni nella preghiera, nello studio della Bibbia e nel lavoro, allenandosi quotidianamente alla lotta per il bene. Il dualismo etico è molto acuto e l'angelologia è

[53] G. TURBESSI, *Ascetismo e Monachesimo prebenedettino,* 59.

assai sviluppata. È pure molto sentita l'idea di formare una « comunità » santa. Per favorire e fomentare questa « Koinonia » i qumranici rinunciano ad ogni proprietà privata come pure alla propria indipendenza ed anche — checché ne pensino in contrario alcuni eruditi — a formare una propria famiglia. Anticipano pertanto l'osservanza di quei « consigli evangelici », che costituiranno più tardi un elemento sostanziale della vita religiosa: povertà, obbedienza e castità.

E tuttavia i qumranici sono rimasti giudei e in linea con il Vecchio Testamento e l'economia della Legge. Essi « si considerano i continuatori della giustizia d'Israele: sono i pii, i fedeli, i puri. Isolarsi per essi è necessario per conservare il « resto » d'Israele immune dalla corruzione universale e capace di attirare la benedizione di Dio, e così preparare l'atteso avvento escatologico ».[54] L'apertura evangelica verso i peccatori e gli erranti è esplicitamente negata a Qumrân, la cui comunità rigetta perfino i sordi, i ciechi e altri soggetti fisicamente minorati.

L'« isolazionismo » neotestamentario è di tutt'altra lega e la *Koinonia* cristiana è fondata sull'*agape:* entrambi suppongono basi teologiche e prospettive ascetiche ben differenti. Il monachesimo cristiano, pur avendo conosciuto — in modo parziale e indiretto — l'esistenza essenica, non si è ispirato molto ad essa, ma al profetismo, soprattutto alla vita di Cristo e dei suoi discepoli e all'esperienza della primitiva comunità della Chiesa nascente.

## 2. IL NUOVO TESTAMENTO E LE ISTITUZIONI MONASTICHE

In questa sezione ci si limita ad alcune osservazioni sulla prima esperienza della Chiesa nascente quale apparve agli occhi stupiti del mondo subito dopo la Pentecoste. Rimandiamo all'ultima parte del nostro lavoro il discorso sulla vita apostolica, vissuta dai discepoli in compagnia di Gesù nel periodo precedente la Pasqua. In quel contesto si ritornerà brevemente sui primi capitoli degli

[54] *Ibid.* 66.

Atti che molti scrittori e legislatori monastici considerano come il tipico modello di ogni vita religiosa ed alla quale hanno fatto spesso esplicito riferimento.

Come più tardi la vita monastica, così la comunità primitiva degli Atti si regge interiormente sull'amore incondizionato a Cristo e sulla più completa docilità allo Spirito Santo, che la feconda, la dirige e la consola, servendosi esteriormente dell'opera degli Apostoli e dei loro collaboratori; profeti, evangelisti ed altre membra privilegiate, le quali, mentre attendono alla propria personale santificazione, lavorano nello stesso tempo allo sviluppo ed al benessere del popolo di Dio.

Ora « quali sono i tratti di una comunità nello Spirito? Ce li rivela il libro degli Atti. Non è escluso, ovviamente, che l'agiografo abbia un po' idealizzato questi tratti e che il quadro, qual è disegnato da lui, possa essere tanto il ritratto della Chiesa quale dovrebbe essere, quanto il ritratto della Chiesa quale era realmente in quella prima generazione cristiana. Luca rappresenta, d'altronde, come nel suo Vangelo, una tendenza o un mezzo spirituale sensibilmente contrassegnato dall'ideale monastico, o per lo meno da certi suoi valori: povertà, fraternità, obbedienza, preghiera, umiltà, separazione dal mondo. Che questo orientamento spirituale di Luca abbia colorato il quadro che egli ci fa della prima Chiesa è pertanto assai probabile ».[55]

Ecco uno dei testi più interessanti per il nostro argomento: « Erano perseveranti nell'insegnamento degli Apostoli, nella comunione fraterna, nello spezzare il pane e nelle preghiere. Il timore aveva preso ogni anima, poiché molti prodigi e segni venivano compiuti per mano degli Apostoli. E tutti quelli che avevano creduto stavano insieme e avevano tutto in comune. Vendevano poi le proprietà e i beni e ne distribuivano il ricavato a tutti, secondo che ognuno ne aveva bisogno. Ed erano assidui nel frequentare ogni giorno tutti insieme il tempio e, spezzando il pane nelle case, prendevano il cibo insieme con gioia e semplicità di cuore, lodando Dio e godendo il favore di tutto il popolo ».[56]

[55] C. AUGRAIN, *Testimoni,* 164-165 (abbiamo presente quest'opera anche per le osservazioni che seguono).

[56] *Atti* 2,42-46 (trad. Bibbia Concordata).

Dal contesto della prima parte degli Atti si capisce che in seno alla Chiesa nascente c'è stata una evoluzione in senso, materialmente, non monastico. Se nel Cenacolo e nei primissimi giorni dopo la Pentecoste fu ancora possibile una vita comunitaria, simile a quella che conduceva il Maestro con i Dodici, ciò divenne presto impossibile per l'accresciuto numero dei fedeli. Restò tuttavia l'essenziale della Koinonia, come è esplicitamente sottolineato dal sacro testo: « Essi non avevano che un cuore solo ed un'anima sola ».[57] La fraternità, nata dalla fede e dai sacramenti dell'iniziazione cristiana, veniva alimentata dalla frazione del pane, dalla preghiera in comune, dalle istruzioni e dagli esempi degli Apostoli, dai carismi posti a servizio della comunità e dagli stessi beni materiali, che se non tutti i fedeli, certamente i più fervorosi mettevano a disposizione per il bene delle membra bisognose della Chiesa.

Il gaudio, che avvolge questa comunità degli Atti e che non l'abbandona neppure nelle persecuzioni e nel martirio, è frutto dello Spirito Santo, è segno della presenza di Dio in mezzo a lei ed è anche caparra ed anticipazione delle gioie eterne, riservate a coloro per i quali Dio è tutto.

Dopo aver descritto l'*aspetto carismatico* delle comunità primitive — e un simile discorso vale pure per quelle che immediatamente le seguiranno ad Antiochia di Siria e nelle chiese paoline —, si deve anche subito sottolineare il loro *aspetto istituzionale* e il reale servizio che i capi, in modo attivo e vigilante, portavano di continuo alla Chiesa di Dio. L'autorità, sia di Pietro (unica nel suo genere) che degli altri Apostoli, o dei presbiteri o dei « delegati » di Paolo, si manifesta chiaramente nel libro degli Atti come nell'epistolario paolino e negli altri scritti del Nuovo Testamento. La comunità primitiva non è quindi un'accolta di carismatici, esaltati ed entusiasti, ma il vero popolo di Dio, ricco certamente di doni spirituali, che tuttavia cammina ordinatamente incontro a Cristo sotto la guida dei legittimi pastori, testimoniando la verità del Vangelo e inneggiando lietamente, anche nella tribolazione, al Padre che è nei cieli. È quello che

[57] *Atti* 4,32.

continuano a praticare la Chiesa di tutti i secoli e le comunità religiose, che ne rappresentano il cuore ardente e pulsante.

## III. PRINCÌPI DI TEOLOGIA BIBLICA, CHE SONO ALLA BASE DELLA VITA RELIGIOSA

Finora si è cercato di osservare nella spiritualità biblica del Vecchio e del Nuovo Testamento qualche prefigurazione della vita religiosa, alcune sue note anticipazioni e magari anche l'una o l'altra concreta e parziale realizzazione. Ma fin qui è stata la nostra indagine quasi una visione dall'esterno e come un'analisi delle varie e separate componenti, che sarebbero sfociate un giorno nel monachesimo cristiano. È stato, per così dire, un lavoro d'anatomia; ci rimane da fare adesso la cosa più importante, qual è quella di scoprire la forza vitale — l'anima — che ha creato, presieduto e guidato l'esplosione della vita religiosa in seno alla Chiesa. Per fare ciò ci sembra necessario — e sufficiente — un sintetico sguardo sul profondo significato dell'esistenza del Verbo Incarnato e dei suoi primi seguaci e sul significato teologico-spirituale dei concetti (collegati con la precedente indagine e tra loro) di « sequela » e di « imitazione » di Cristo.

### 1. L'IDEALE « RELIGIOSO » DEL VERBO INCARNATO E DEI SUOI PRIMI SEGUACI

Allo sguardo distratto d'un lettore superficiale, la vita terrestre di Cristo, come si è già accennato, appare — al contrario di quella di Giovanni Battista — tutt'altro che il modello d'una esistenza monastica. Molti infatti s'immaginano quest'ultima totalmente consacrata a pratiche umilianti e mortificanti: al digiuno e alle astinenze varie, a preghiere incessanti, ad osservanze strane e magari ad una reale « fuga dal mondo ».

Cristo sembra che non abbia nulla di questo bagaglio ascetico e abbia condotto una vita simile a quella dell'umile popolo della sua regione. Di lui diceva la gente che mangiava e beveva come tutti gli altri uomini. Non risulta poi dai Vangeli che abbia dato ai suoi immediati discepoli delle norme simili a quelle contenute in una regola monastica — come quelle, per esempio, che si leggono in quella coeva degli asceti di Qumrân e quelle dei terapeuti d'Alessandria — e il suo invito alla preghiera, alla penitenza e al digiuno non è certamente riservato ad un ambiente prettamente ascetico.

Tuttavia, se il Vangelo non è, in senso proprio, una « regola » di « vita religiosa » ne contiene nondimeno i princìpi, le basi, i fondamenti, ben visibili nella vita stessa del Verbo Incarnato e nel radicalismo del suo messaggio.

La vita religiosa, infatti, non è tanto una « rinunzia », quanto un dono totale e una consacrazione completa a Dio ed ai suoi voleri. Ora nessuno può negare che il Verbo abbia realizzato in modo esemplare ed unico quest'appartenenza esclusiva al Padre dal primo istante dell'esistenza fino al *consummatum est* del Calvario. Il mistero dell'Incarnazione ci mostra la natura umana di Gesù totalmente posseduta dalla Persona divina del Verbo. La corrente di vita divina pervade pienamente la natura umana, sublimandola alla santità più eccelsa nella pienezza dello Spirito Santo. La teologia classica ci mostra giustamente l'anima di Cristo tutt'immersa « in una continua contemplazione e nella sua forma più elevata: la visione intuitiva e beatifica. E tutto ciò si verifica con la massima naturalezza, senza quel senso di sorpresa e di stupore che s'incontrano nelle anime mistiche nel loro inoltrarsi, sia pure per breve tempo e ad un grado tanto inferiore a quello di Gesù, nell'intimità e nell'esperienza del mondo divino. Il contatto ininterrotto col Padre sprigiona dall'anima di Cristo un ritmo costante d'adorazione e di ringraziamento in una adesione permanente al divino volere, in ogni sua azione e in ogni sua sofferenza, in ogni istante della sua vita. Il " principe di questo mondo ", la carne del peccato, il secolo perverso nulla possono contro Gesù. Egli è tutto del Padre: fare la volontà di lui è il suo cibo, la sua vita. Egli vive per lui: per amarlo e farlo amare dagli uomini, in mezzo ai quali ha innalzato la sua tenda. Egli

prende ormai nel mondo il posto che occupavano il tabernacolo e il tempio di Jahvè: è il " luogo " d'incontro dell'umanità con Dio, il " luogo " dell'abitazione di Dio tra gli uomini. L'incarnazione inaugura un'èra nuova nei rapporti dell'uomo con Dio ».[58]

Chi vuole cercare il fondamento evangelico della vita religiosa può trovarlo *in Cristo, in quanto è tutto del Padre e nell'unione con Cristo* per essere alla propria volta tutto di Dio. Chi invece pretende di trovare nel Vangelo una determinazione precisa sui tre classici voti della vita religiosa: povertà, castità ed obbedienza, rimarrebbe esegeticamente insoddisfatto e deluso. Non che nelle pagine ispirate manchino chiare prospettive su tali argomenti, ma esse sono aperte a tutti i credenti e non sono un appannaggio esclusivo di « anime elette ».

Il radicalismo evangelico, del resto, non è concentrato tutto sui « tre consigli », ma si estende, per così dire, all'infinito, nella percezione di un'assoluta e globale appartenenza al Signore. Quando sono in gioco i supremi interessi del Regno, ogni vero seguace di Cristo dev'essere pronto a tutto, anche al sacrificio delle cose e degli affetti più cari, perfino all'olocausto della propria esistenza.

In questi casi di estrema tensione, ogni battezzato deve essere disposto a lasciare tutto ciò che ha e tutto ciò che è, se non vuole compromettere tutto. Ciò appare chiaramente dall'episodio evangelico del giovane ricco, il quale, rifiutando d'aderire totalmente a Gesù, dopo aver conosciuto questa sua personale « vocazione », dallo stesso Cristo viene dichiarato inabile al Regno dei cieli. Chi infatti ha avuto la grazia di conoscere Gesù, e ciò nonostante lo rifiuta, posponendolo alle ricchezze o a qualsiasi cosa creata, non può conseguire la vita eterna. « In Cristo e soltanto in lui Dio concede all'uomo la salvezza definitiva, perché in lui il Regno dei Cieli è già presente ».[59] Il giovane ricco pertanto non rifiuta una vocazione speciale, ma la stessa vocazione al Regno e alla salvezza. È il momento di grazia che è stato disprezzato col respin-

[58] G. TURBESSI, *o. c.* 75-76.

[59] A. SACCHI, « *Se vuoi essere perfetto* » *(Mt 19,21): Perfezione e vita cristiana,* in *Riv. bibl.* 17 (1969) 316-317.

gere il modo unico a lui proposto di realizzare l'adesione di fede a Cristo, che solo poteva aprirgli le porte del Regno.[60]

In questo contesto s'inserisce il fondamento evangelico della vocazione religiosa. Ciò che ogni credente deve essere capace di fare in casi eccezionali, di emergenza (e quindi raramente), certi seguaci di Cristo lo abbracciano come forma normale d'esistenza.[61] Accettano il radicalismo del messaggio evangelico come norma di vita, seguendo più da vicino il Signore Gesù ed imitandolo in modo più « espressivo ».

Ciò sarà chiaro, quando saranno precisati i due concetti neotestamentari della « sequela » e dell'« imitazione » di Cristo, che giustificano — dall'interno — il cristiano significato della vocazione religiosa. Esse attualizzano e perpetuano il messaggio evangelico allo stadio incandescente dell'eruzione originaria. Si discorrerà separatamente dei due concetti.

## 2. SIGNIFICATO NEOTESTAMENTARIO DELLA « SEQUELA » DI CRISTO

Il Nuovo Testamento ci presenta un modello concreto ed esistenziale del radicalismo evangelico nella *sequela Christi,* attuata da coloro che accompagnavano Gesù nelle sue peregrinazioni apostoliche.

L'indagine filologica ci mostra che il verbo « seguire » ἀκολουθεῖν è proprio dei quattro Vangeli ed è quasi assente dagli altri libri del Nuovo Testamento. Questo fatto c'impone di chiarire primariamente, secondo il metodo della storia delle forme, quale sia il significato teologico della sequela di Cristo secondo i vari strati o stadi della redazione evangelica.

È una riflessione posteriore della comunità della Pentecoste, dell'Evangelista oppure è la riproduzione d'una delle *ipsissima verba* di Gesù, tramandate alla prima generazione cristiana dalla

[60] *Ibid.* 317, n. 6.

[61] Cfr. J. M. R. TILLARD, *Le fondement évangélique de la vie religieuse,* in *Nouv. rev. théol.* 91 (1969) *passim* e spec. 932.

piccola fortunata cerchia degli immediati compagni della vita terrestre di Cristo?

Uno studioso recente del problema morfocritico (limitatamente ai Sinottici) perviene alle seguenti conclusioni, facendo però astrazione dalle sfumature proprie ad ognuno dei tre Evangelisti.

Nella nozione evangelica di « seguire Gesù » bisogna distinguere un triplice uso, di cui il primo, e fondamentale, è rappresentato dalla decisione di lasciare tutto e di aderire a Gesù col fermo e costante proposito di accompagnarlo dovunque egli vada. Il contesto vitale di questo uso del verbo *seguire* deve essere ricercato in primo luogo nella vita prepasquale del Signore.

Tali sono certamente (l'espressione letteraria d'origine semitica salta agli occhi!) i racconti relativi alla chiamata all'apostolato dei primi discepoli e l'invito rivolto (purtroppo invano) al giovane ricco (*Mt* 19,21, cfr. 19,27). Lo stesso vale per l'invito ai tre presentati da *Lc* 9,57-62.

Un secondo uso del verbo *seguire* deve risalire alla riflessione della Chiesa primitiva, come e quando si descrivono le condizioni richieste per la sequela al Cristo. È, per esempio, il caso di Marco (8,34; e parr.) in cui si discorre di seguire il Signore, portando la propria croce e rinnegando se stesso. È un testo d'evidente tono post-pasquale! La croce diviene un simbolo, e il tema dell'« imitazione » di Cristo comincia ad entrare in scena.

Tra i due usi della *sequela Christi* sopra ricordati, ce n'è un terzo — più numeroso degli altri due — nel quale l'esegeta non è in grado d'affermare se essa abbia un significato soltanto fisico o anche morale-spirituale. Non è il caso di parlare di un doppio senso letterario, ma piuttosto di una dualità di tempi d'intelligenza delle parole del Signore. Per la comunità della Pentecoste e per gli agiografi dei Vangeli è il medesimo Signore il Cristo vivente della loro fede e il Cristo della storia; quindi per essi l'appello lanciato dal Maestro ai suoi immediati discepoli si prolunga fino a loro per mezzo della Chiesa, suscitando reazioni generose, che gli stessi immediati uditori di Gesù non avevano ancora realizzato.[62]

[62] TH. AERTS, *Suivre Jésus*, in *Ephem. theol. lovan.* 42 (1966) 512.

Tra i Sinottici è l'evangelista Marco colui che distingue più chiaramente la semplice sequela delle folle da quella più impegnativa dei *discepoli* e in particolare dei *Dodici*.

Ha ragione un esegeta moderno quando afferma che dalla nozione di *discepolo* bisogna cercare la formazione della comunità pasquale. Orbene, il discepolo si distingue per la fede, che è un atto interiore, un movimento che infonde coraggio e che in Marco ha come oggetto Dio, Gesù, l'Evangelo e la preghiera. Il discepolo inoltre è caratterizzato da una comprensione speciale del mistero del Regno di Dio. Questa intelligenza e la fede creano una speciale comunione con Gesù: con il Padre da un lato e dall'altro un vincolo speciale tra tutti coloro che seguono Gesù, che raggiunge la forma più perfetta nella relazione unica tra Cristo e i Dodici. Essi formano la vera famiglia di Gesù: sono stati oggetto di una scelta e di una chiamata particolare, hanno lasciato tutto per legare la propria esistenza a quella di Cristo di cui intravedono le esigenze supreme e da cui ricevono poteri speciali. « I Dodici sono costituiti in collegio, ricevono una investitura e una missione propria. Ad essi Gesù rivelerà il vero carattere del suo Messianismo; esigerà da essi il servizio, come il Figlio dell'uomo è venuto per servire e non per essere servito (*Mc* 1,41-45); li unirà intimamente alla sua passione, specialmente alla cena pasquale ».[63]

L'autore del libro degli Atti degli Apostoli ci mostra un'espressione nuova del discepolato cristiano da parte di coloro che, ripieni di Spirito Santo, traboccanti di verità, instaurano un nuovo modo di vivere la « sequela di Cristo ». Già Luca nel Vangelo aveva a più riprese dato un significato molto estensivo alla parola discepolo. Nel libro degli Atti, allorché si parla di autentica esperienza cristiana, il concetto si allarga « verso una universalizzazione e un'interiorizzazione, con tutto quello che ciò indica. Fondamentalmente sarà discepolo a questo livello colui che, appartenendo a Cristo per mezzo del battesimo, si è lasciato ghermire nel più profondo della propria esistenza e vive coraggiosamente nella logica di questa stretta. È il carattere di ogni cristiano sincero,

[63] B. RIGAUX, *Testimonianza del Vangelo di Marco*, Padova 1968, 147-157.

leale alla *agape*. Dalla referenza alla comunità spaziale intorno a Gesù si passa all'esistenza cristiana vissuta nella *koinonia* del Signore per mezzo della potenza dello Spirito... La situazione storica del gruppo apostolico resta certamente normativa, ma è vero non di meno che la situazione pentecostale non ne può più assumere universalmente tutte le componenti e tutto il realismo. Nel processo di rilettura la *sequela Christi* subisce violenza: nell'universalizzarsi essa perde necessariamente o per lo meno attenua alcuni dei suoi aspetti caratteristici, stimati tra i più indicativi ».[64]

Nel Vangelo di Giovanni ci si trova immersi in pieno clima teologico: spesso è impossibile distinguere le parole di Gesù da quelle del suo fedele discepolo. Per il nostro soggetto ci preme sottolineare la differenza di intendere la *sequela Christi* tra lui e i tre Sinottici. In questi Gesù esige la prontezza a seguirlo e a partecipare alla sua sorte nelle fatiche per il Regno di Dio. In Giovanni invece la sequela viene presentata più come un dono di Dio che un compito dell'uomo: è la possibilità offerta a tutti i credenti di entrare in comunione con Cristo. Si nota immediatamente nella redazione giovannea la discrezione del teologo e del pastore, attento ai bisogni delle comunità cristiane, già costituite e in piena efficienza, per le quali « attualizza » quest'aspetto del perenne insegnamento del Signore. Nell'Apocalisse la sequela appare anche come espressione escatologica: aspetto nuovo della realtà iniziale.[65]

In ogni caso resta supremamente vero che la nostalgia della « vita apostolica » con il radicalismo della *sequela Christi* propria degli Evangeli sarà un costante stimolo per i discepoli del Signore, che lungo i secoli tenderanno verso una perfezione più alta.

Ma che cosa vogliono dire gli Evangeli allorché parlano della *sequela Christi* da parte degli intimi discepoli del Signore Gesù?

Indicano non solo una sequela esteriore come quella delle folle entusiaste; neppure la semplice sequela del discepolo ebreo che accompagna e serve il suo rabbi in atteggiamento di suddi-

[64] J. M. R. TILLARD, *o. c. passim* e spec. 940-942 (bibl. nelle note).

[65] H. ZIMMERMANN, *Jünger der Herrn. Nachfolge Christi nach N. T.*, München 1964, 75-77.

tanza, di ascolto, di rispetto. Nel Vangelo l'espressione « seguire Gesù » sottolinea uno specifico valore religioso ed indica nel nostro contesto un rapporto unico tra Gesù e il suo discepolo. « Non si tratta semplicemente di mettersi alla sequela di un rabbino per acquistare la formazione scientifica professionale. E per un certo tempo più o meno lungo e determinato, ma certamente destinato a finire. Chi " segue Gesù " rompe tutti i ponti col passato e per sempre! Il discepolo di Cristo, infatti, non è un semplice collezionista di insegnamenti teorici, che si possono mettere di continuo in dicussione: egli è il fedele araldo del messaggio, che ha avuto in consegna dal suo Maestro e che egli deve per primo tradurre nella vita e che a suo tempo dovrà promulgare fedelmente. Nel nome del suo Signore, il discepolo sarà in grado di esercitare alcuni poteri straordinari: comanderà perfino ai demoni ed essi gli obbediranno ».[66]

Gesù infatti non è soltanto il Maestro incomparabile, ma anche Profeta, Messia, Figlio di Dio: con lui si è entrato nell'ultima epoca della storia del mondo. Il giudizio e la lotta escatologica sono nel loro punto culminante. La grande tribolazione preannuncia la fine di questo secolo. Come discepolo del Profeta del tempo escatologico, la vita del seguace di Cristo incontra a ogni passo incertezza e rischio. Il discepolo non potrà pretendere di avere una sorte migliore di quella riservata al Servo di Jahvè e Gesù non manca di ricordarlo esplicitamente!

Nonostante tutto, la sequela di Cristo riempie il cuore di gaudio e di speranza. Per il fedele seguace che si mette a completa disposizione per gli interessi del Regno è promesso il centuplo in questo secolo e il trono regale nella vita eterna.

Fin d'ora questi uomini, che hanno lasciato tutto per seguire Cristo, fruiscono della caparra dei beni eterni attraverso i doni dello Spirito. Ecco perché devono godere ed esultare, come dice il Maestro, fin da questo secolo.

Questa sequela di Cristo, che è comunione e partecipazione alla sua vita e alla sua opera, ha avuto naturalmente un progresso

[66] G. Turbessi, *La sequela e l'imitazione di Cristo nella vita religiosa,* in *Vita religiosa e Concilio Vaticano II,* Roma 1966, 52.

e un'intelligenza più chiara alla luce della Pasqua e della Pentecoste. Si è già vista l'interpretazione del libro degli Atti e di Giovanni: vediamo adesso l'atteggiamento di Paolo relativo alla comunione vitale del battezzato con il Signore Gesù.

## 3. SIGNIFICATO DELLA « IMITAZIONE DI CRISTO » NELLA TEOLOGIA PAOLINA

La sequela di Cristo non si identifica, secondo la redazione evangelica, con la sua imitazione: questa è debolmente rappresentata nel concetto evangelico di sequela che esprime, come si è visto, l'atteggiamento radicale di chi lega la propria esistenza a Cristo e che nel gruppo dei Dodici raggiunge la sua realizzazione più perfetta. Naturalmente seguire Gesù — anche se con varia gradazione — sottolinea non soltanto l'atteggiamento religioso e radicale di cui si è parlato, ma anche un'attitudine morale: Gesù rappresenta il modello di ogni credente. La prima lettera di S. Pietro è l'unico testo del Nuovo Testamento esplicito a tale riguardo.[67] La critica letteraria considera questa ultima idea come una riflessione delle prime generazioni cristiane illuminate ormai dalla luce della Pasqua e di Pentecoste.

In realtà i due verbi *ἀκολουθεῖν* e *μιμεῖσθαι* appartengono a due distinti e successivi gruppi di scritti neotestamentari: il primo è proprio quasi esclusivamente dei Vangeli, mentre il secondo è proprio ed esclusivo di alcune epistole di S. Paolo. Si tratta quindi di una riflessione della seconda generazione cristiana, cresciuta in ambiente ellenistico che sviluppa il concetto d'imitazione, tanto diffuso nel coevo ambiente greco-romano.

A questo punto, pur procedendo per vie diverse, si ha un incontro ideologico dei due più insigni « teologi » del Nuovo Testamento: S. Paolo e S. Giovanni. L'uno e l'altro infatti con l'idea dell'imitazione di Cristo esprimono un concetto nuovo e caratteristico del cristianesimo: l'uomo nuovo, fatto o « riformato » a somiglianza di Cristo. Tuttavia, nella formulazione verbale e con-

[67] *1 Pt* 2,21.

cettuale procedono da due differenti dottrine ellenistiche: sottintende le elucubrazioni platonico-alessandrine il primo, mentre il secondo si rifà alle categorie della gnosi. S. Paolo considera il mimetismo etico come conseguenza della radicale conformazione del fedele a Gesù Cristo, ad opera della fede e dei sacramenti dell'iniziazione cristiana. Non è il caso di ritornare sul pensiero già esposto di S. Giovanni; va preso in particolare considerazione il concetto paolino dell'imitazione di Cristo, che comporta comunione e conformazione vitale col Signore morto e risorto. L'imitazione sgorga come elemento normale dall'unione con Cristo.

Lo sviluppo di questa magnifica teologia è stato agevolato dal culto reso a Cristo Gesù fin dai primi giorni dell'esistenza ecclesiale. La mistica paolina tende a realizzare questa unione misteriosa, ma realissima, col *Kyrios* ormai glorificato. L'unione con Cristo, realizzata col battesimo, raggiunge sacramentalmente il suo punto culminante nella partecipazione alla Cena del Signore, considerata da S. Paolo come sacramento e come sacrificio della nuova Alleanza e segno supremo d'amore. Imitare Gesù Cristo non vuol dir tanto riprodurre materialmente le azioni di Gesù, quanto piuttosto essere intimamente unito a lui per essere vivificati sempre meglio dal suo spirito. *L'obbedienza e l'amore al Padre, con il servizio e la misericordia verso i fratelli,* saranno i segni più manifesti di tale unione con Cristo. Tale unione, come si disse, è il fondamento dell'imitazione di Cristo: conformato ad immagine del Figlio Unigenito, il battezzato diviene un altro Cristo. È Cristo che plasma interiormente il battezzato e gli garantisce la sua somiglianza col Padre. Il cristiano, immerso nel Cristo fin dal primo istante della nuova esistenza, risorge come nuova creatura, per vivere ormai con Cristo la propria esistenza terrestre con il cuore colmo di speranza per i beni eterni che già pregusta nei frutti dello spirito.

Non dobbiamo però immaginare il concetto dell'imitazione di Cristo come una realtà statica, avvenuta una volta per sempre e senza ulteriore impegno da parte del credente; al contrario, specie quando si considera questo concetto incastonato nella teologia del Corpo mistico, esso appare pieno di spirituale dinamismo interiore, che impegna di continuo i fedeli e i loro pastori.

È chiaro che da questa profonda realtà ontologica, per cui

Cristo vive ed agisce nel battezzato che ama e che riplasma a sua immagine, sgorga come conseguenza il dovere d'imitare le virtù del divino Maestro. I sentimenti pertanto del cristiano devono essere simili a quelli del cuore di Cristo e perciò impregnati di amore. Ormai egli ama col cuore di Cristo. In un tale contesto va pure considerata l'imitazione del Padre, fondata anch'essa nell'imitazione di Cristo e che si manifesta e si attua nella vita vissuta nell'amore.

Da quanto si è detto risulta che il concetto di imitazione mette in rilievo il motivo dell'amore di Dio e per Iddio. Alla luce del Nuovo Testamento Dio non è soltanto — né principalmente — l'Essere incomprensibile, spesso anche terribile nelle sue esigenze; egli è soprattutto il più amabile degli esseri. Imitarlo nel suo amore è la missione lasciata da Gesù ai suoi seguaci: ciò formerà la loro felicità.[68]

## CONCLUSIONE

Quando il Concilio Vaticano II afferma che i religiosi più da vicino seguono Gesù e più perfettamente lo imitano, esprime una verità fondamentale contenuta nella teologia biblica del Nuovo Testamento.[69] Non che le pagine della Sacra Scrittura si riferiscano esplicitamente alla vita religiosa, tuttavia è evidente che questa trova nelle parole e nell'esempio di Cristo, dei Dodici, della comunità esistente nella prima Chiesa gerosolimitana e di Paolo il modello della propria singolare esistenza. Tutti i cristiani devono seguire ed imitare Cristo, ma è nella vita religiosa che sequela ed imitazione raggiungono il radicalismo dei testi e degli esempi neotestamentari. Ogni battezzato in alcune circostanze eccezionali deve essere capace — con la divina grazia — di lasciar tutto e di conformarsi in pieno allo spogliamento plenario di Cristo crocifisso, per seguirlo ed imitarlo fino al dono totale di sé: la vita

[68] R. SCHNACKENBURG, *o. c.* 150.
[69] Cfr. *LG* nn. 44c, 46b; *PC* nn. 1c, 2e, 5cd, 13a, 14a.

religiosa fa di questa donazione totale non un gesto di eccezione, ma la norma costante della propria esistenza. E non soltanto in senso « spirituale », ma pure in senso reale, concreto, fisico.

Tenendo presente questo concetto, possiamo capire perché i Padri o gli antichi scrittori ecclesiastici abbiano affermato che l'esistenza monastica — espressioni applicabili ad ogni altra forma di vita religiosa — « è una vita *angelica,* perché vive un'esistenza celeste nella ricerca di Dio, nella sua lode incessante e nel distacco della terra. È una vita *profetica,* perché esprime un messaggio di penitenza e di perdono, d'attesa e di vigilanza; ricorda ai cristiani distratti che si è in cammino verso la vera Patria. È una vita *evangelica,* perché l'esempio e la dottrina del Maestro ne sono l'unica norma. È una vita *apostolica,* perché in essa si lascia tutto per stare sempre vicino a Gesù e seguirlo ovunque nella rinuncia più completa e nell'amore più devoto. È una vita di *testimonianza* (o di *martirio*), perché per amore di Dio si proclama dinanzi agli uomini la veracità del Vangelo e la possibilità della sua attuazione con l'aiuto dell'Onnipotente. Vide giusto l'antica Chiesa d'Oriente nel considerare il monachesimo come il coronamento di tutta la vita della società cristiana. In seno ad essa la professione monastica rappresenta la cupola dell'edificio sacro, la quale, pur facendo parte della costruzione, ne è il culmine e la perfezione ».[70]

I religiosi hanno capito che « non si è dato nulla finché non si è dato tutto » (Goethe).

[70] G. TURBESSI, *Ascetismo e Monachesimo prebenedettino,* 183-184.

CAPITOLO VI

# REALTÀ CARISMATICA ED ECCLESIALE DELLA VITA RELIGIOSA

J. Cambier, s.d.b.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## I. LA REALTÀ CARISMATICA DELLA VITA RELIGIOSA

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

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

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

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

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

## 1. LA VOCAZIONE CRISTIANA E LA VITA RELIGIOSA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## II. LA DIMENSIONE ECCLESIALE DELLA VITA RELIGIOSA

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

## 1. LA VITA RELIGIOSA COMUNITARIA

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

1) La fede

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

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

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

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

### 2) La carità

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

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

*Il celibato di consacrazione*

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

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

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

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

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

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

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

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

### 3) La pazienza

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

#### *a) L'obbedienza*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

È chiaro che ci vorrà del tempo per acquisire questo stile

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

### *b) La povertà*

#### *α) Valore teologico della povertà*

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

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

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

β) *Testimonianza della povertà*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 4) La libertà

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 5) La speranza

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

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

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

## 2. IL SENSO ECCLESIALE DELLA VITA COMUNITARIA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 3. RINNOVAMENTO NELLA FEDELTÀ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## CONCLUSIONE

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

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

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

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

CAPITOLO VII

# LA VITA DI CONSACRAZIONE NELLE SUE ORIGINI SACRAMENTARIE

Achille M. Triacca, s.d.b.

Nell'articolazione della vita della Chiesa compaginata di « battezzati-cresimati » e tra questi di « ordinati », fin dal suo nascere si differenziano ed evidenziano coloro ai quali le parole del Cristo « vieni e seguimi », si sono concretizzate in una maniera anche ufficiale con la professione pubblica dei consigli evangelici, con i voti religiosi.

Orientati più decisamente e più esclusivamente ordinati alla ricerca e al servizio del Regno di Dio, i religiosi sono comunemente detti dei « consacrati » a Dio.

Prescindendo dal fatto che oggi questa consacrazione dei religiosi viene da più parti impugnata,[1] noi cercheremo — dopo d'aver dato uno sguardo sul fatto della consacrazione religiosa — di andare alle fonti ontologiche di questa speciale consacrazione.

Nel linguaggio ecclesiastico si usa sempre il termine *« consacrazione »* quando una persona o una cosa vengono tolte dal mondo secolare, o come suol dirsi profano, per essere dedicate direttamente al culto di Dio. In questo caso il legame intercorrente fra la *persona* (o cosa) e Dio è tale che la persona (o cosa) si trovi *separata* dal « resto » che la circonda e messa a parte, *riservata* per il Signore. È opportuno sottolineare un iniziale *duplice aspetto* incluso in questa accezione di « consacrazione ».

Vi è inerente infatti un aspetto *negativo* che dice rottura, separazione, distanza, sottrazione ed un aspetto *positivo* in quanto si è « messi da parte » per Dio. Ha dunque senso ancora oggi parlare di consacrazione religiosa. Anzi comunemente la letteratura contemporanea, a differenza di altre epoche di cui è teste la

[1] Cfr. P. R. RÉGAMEY, *La consécration religieuse aujourd'hui contestée,* in *Vie spirit. Supplém.* 75 (1965) 385-427.

storia della Chiesa e della spiritualità, ama porre di più, e talora esclusivamente o quasi, l'accento sull'aspetto positivo della consacrazione.[2]

Il motivo dell'accentuazione della positività presente nella vita di consacrati va ricercato in una *ri*scoperta dell'*origine carismatica*[3] della vita religiosa.

Nell'economia della salvezza vi sono due momenti distinti: *il Padre* si volge all'uomo, « mandando » il suo Figlio e lo Spirito Santo (che è anche Spirito del Figlio);[4] e *l'uomo* si muove verso il Padre, per mezzo di Cristo nello Spirito Santo. Ma siccome Dio si muove verso l'uomo e gli offre la salvezza in un modo concretamente corrispondente alla natura corporea dell'uomo stesso, per questo egli sceglie alcuni uomini, li toglie dal mondo profano (per cui i rapporti fra « sacro » e « profano » vengono pienamente trasformati) e li assume al suo servizio per l'offerta della salvezza, dell'avvento del Regno di Dio. Questa *scelta,* in cui è implicita una deputazione, è una *consacrazione:* e dato che Dio vuol far *prevalere assolutamente* nel mondo la sua volontà salvifica, al di sopra di ogni colpa altrui, l'offerta della salvezza non è in modo alcuno compromessa dalla colpa, possibile o effettiva, di colui che è stato scelto a fungere da mediatore. La scelta divina infatti è una chiamata a fungere da mediatori di salvezza. Il religioso è più intimamente posseduto da Dio e a Dio più « personalmente » appartengono le « potenze » dell'anima sua, protese al compi-

[2] Cfr. P. R. RÉGAMEY, *La consécration religieuse,* in *Vie cons.* 38 (1966) 266-294; 339-359; L. MENDIZABAL, *La consacración y el sentido de los votos,* in *Manresa* 37 (1965) 225-249; ottima trattazione è pure quella di J. BEYER, *De Statu vitae professione consiliorum evangelicorum consecratae,* in *Periodica de re morali canonica liturgica* 55 (1966) 3-48, specie 38-48.

[3] Cfr. G. MARTELET, *Origine carismatica della vita religiosa e Mistero della Gerarchia,* in ID., *Santità della Chiesa e Vita religiosa,* Milano 1968, 149-170; J. GALOT, *Il carisma della vita consacrata,* Milano ²1969; cfr. anche: H. KÜNG, *La structure charismatique de l'Eglise* in *Concilium* (1965) n. 4, 43ss.; H. SCHÜRMANN, *Les charismes spirituels,* in *L'Eglise de Vatican II,* Paris 1966, 541-573; Gh. LAFONT, *L'Esprit Saint et le droit dans l'Institution religeuse,* in *Vie spirit. Supplém.* (1967) 473-501; 594-639; H. HOLSTEIN, *Conseils et charisme,* in *Christus* 16 (1969) 172-185; P. R. RÉGAMEY, *L'appel à une vie charismatique,* in *Vie spirit.* 120 (1969) 568-587.

[4] Cfr. *Gal* 4,4-6.

mento attuale di una azione mediatrice per il bene comune. Per questo Iddio elargisce i carismi [5] e lo Spirito Santo si comunica agli uomini in modo particolare, tale cioè che gli effetti da ciò derivanti, abbiano struttura diversa a seconda del fine per il quale egli si dona.[6]

È certo però che nel dono particolare della *« chiamata »* e *« stato »* alla vita religiosa, lo Spirito di Gesù agisce perché il « soggetto » lavori ecclesialmente e personalmente — nel modo suo proprio — all'edificazione del Corpo di Cristo.[7] *Consacrazione* religiosa dice dunque anche *azione di mediazione* in cui intercorrono due distinti aspetti, uno orizzontale e uno verticale.

Al moto discensionale del Padre verso l'uomo e alla elargizione del suo dono, corrispondono la quotidiana risposta di mediazione del religioso la cui vita deve essere un olocausto perfetto,[8] in cui si concretizza l'aspetto sacrifico-sacerdotale, comune ad ogni cristiano, in uno dei suoi aspetti culminanti: l'accettazione di questo *aspetto verticale* nel religioso fa sì che la *salus mundi* si concretizzi, in quanto nello Spirito Santo e attraverso Cristo ha accesso al Padre la vita dell'umanità, ma con la modalità di una *totalità* a tutta prova.[9]

L'*aspetto orizzontale* dell'azione della vita consacrata fa sì che il religioso si apra agli altri, alla *Ecclesia* al cui servizio si trova pure compromesso con mansioni specifiche di testimonianza e di esempio. In altri termini il religioso deve essere primariamente il cristiano per eccellenza posto in mezzo al mondo. Per questo si dice che la *consacrazione religiosa* è *azione cristiana portata all'eccesso*. In effetti la consacrazione religiosa non ha altri punti

[5] Cfr. *1 Cor* 12,7; *πρὸς τὸ συμφέρον*.

[6] In ecclesiologia esiste una differenza strutturale fra grazia santificatoria e grazia consacratoria. La prima viene elargita agli uomini in vista della loro propria santificazione e salvezza, la seconda in vista della santificazione e salvezza altrui.

[7] *Ef* 4,11-12.

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

[9] Cfr. S. THOMAS Aquin., *Summa Theologiae* II, II, q. 186, art. 1: « Antonomastice religiosi dicuntur illi qui se *totaliter* mancipant divino servitio, quasi holocaustum Deo offerentes ».

di partenza che il carattere del battesimo e della cresima,[10] poggia sulla consacrazione battesimo-cresimale e la presuppone, completandola [11] e in un certo modo vi è contenuta.

Così la consacrazione religiosa postula che la *vocazione alla santità* insita nella vocazione cristiana, sia amplificata quantitativamente e potenziata qualitativamente.

La costituzione dogmatica *Lumen Gentium* ricorda che Gesù « a tutti e ai singoli suoi discepoli di qualsiasi condizione ha predicato la santità della vita » e che ha mandato « a tutti lo Spirito Santo che li muova internamente ad amare Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente e con tutte le forze [12] e ad amarsi a vicenda come Cristo ha amato loro »,[13] ad essere santi per cui la stessa « santità della Chiesa è in modo speciale favorita dai molteplici consigli, che il Signore nel Vangelo propone all'osservanza dei suoi discepoli ».[14]

Per questa « azione » sacralizzante dei religiosi, la Chiesa [15] è aperta su un piano orizzontale ad una completa trasformazione della « città terrestre » collaborando alla sua edificazione spirituale.[16] Animati (infatti) dalla carità che lo Spirito infonde in modo particolare nei cuori dei religiosi, essi sempre vivono per Cristo e per il suo corpo che è la Chiesa. Quanto più fervorosamente, adunque, si uniscono a Cristo con questa *donazione* di sé che abbraccia tutta la vita, tanto più si arricchisce la vitalità della Chiesa.[17] In questo senso vocazione religiosa si identifica

[10] Per questo il *CJC* 544,1 fa obbligo che gli aspiranti alla vita religiosa siano cristiani confermati.

[11] Cfr. Paolo VI, Allocuzione *Magno Gaudio* del 23 maggio 1964: « La professione dei consigli evangelici si aggiunge alla consacrazione propria del battesimo e la completa come forma di consacrazione speciale » (*AAS* 56 [1964] 566).

[12] Cfr. *Mc* 12,20.

[13] Cfr. *Gv* 13,34; 15,12; *LG* n. 40a.

[14] *LG* n. 42c.

[15] Cfr. *LG* n. 44d: « Lo stato dunque, che è costituito dalla professione dei consigli evangelici, pur non concernendo la struttura gerarchica della Chiesa, appartiene tuttavia fermamente alla sua vita e alla sua santità ».

[16] Cfr. *LG* n. 46b.

[17] Cfr. *PC* n. 1c; cfr. J. Beyer, *La vie consacrée dans l'Eglise,* in *Gregorianum* 44 (1964) 32-61.

per antonomasia con vocazione all'apostolato in tutte le sue accezioni.[18] Il posto dell'azione dei religiosi nella vita della Chiesa è eminente e inderogabile.[19] Per altro aspetto appare come la vocazione cristiana, portata ad alto grado di vitalità, sfoci nella vocazione religiosa.[20] L'azione sbocca nella tensione continua di un orientamento a Dio principio fontale della vocazione religiosa in virtù dello Spirito, in forza del quale si segue il Cristo.[21]

La vita consacrata viene ad essere uno stato di *orientazione* verso Dio che sviluppa la dimensione escatologica *in via* presente nella Chiesa,[22] e costituisce pure un segno visibile della Chiesa, segno in cui tutti i fedeli trovano annunciato ed espresso chiaramente e vivamente reso presente ciò a cui la Chiesa intera tende.[23]

Il fatto della « consacrazione » religiosa dice dunque presenza dello Spirito Santo con un carisma specifico in modo che la professione dei consigli evangelici non sia un fatto meramente privato nella Chiesa di Dio, ma un fatto veramente ecclesiale: per cui consacrazione dice azione di mediazione-sacerdotale a servizio della

[18] Cfr. R. CARPENTIER, *Vocation religieuse, mystère d'Apostolat,* in *Voc. sacerd. rel.* 222 (1963) 221-234 e M. GIULIANI, *Vie religieuse et Apostolat,* in *Christus* 7 (1960) 204-226.

[19] Cfr. J. DANIÉLOU, *La place des religieux dans la structure de l'Eglise,* in *Etudes* 289 (1964) 147-155; J. HAMER, *Place des religieux dans l'apostolat de l'Eglise,* in *Nouv. rev. théol.* 81 (1959) 271-281; G. HUYGHE, *Vie religieuse et apostolat,* in *Vatican II,* Paris 1967, 169-189.

[20] Cfr. B. HÄRING, *La vocation du Chrétien à la perfection,* in *Vocations religieuses et monde moderne,* Paris 1961, 85-99; H. MOGENET, *La vocation religieuse dans l'Eglise,* Paris 1952.

[21] Cfr. G. TURBESSI, *La sequela e l'imitazione di Cristo nella vita religiosa,* in *Riv. di vita spirit.* 20 (1966) 343-355; anche in: AA. VV., *Vita Religiosa e Concilio Vaticano II,* in *Quaderni della Riv. di vita spirit.,* Roma 1966, 47-59.

[22] Cfr. L. TELMOSSE, *La vie religieuse signe eschatologique de l'Eglise,* in *Laval théol. phil.* 21 (1965) 256-262; G. LIGABUE, *La testimonianza escatologica della vita religiosa* (coll. Spiritualitas, VII), Roma 1968 (con bibliografia, 183-193).

[23] Cfr. *LG* n. 44c. L'aspetto di « segno » insito allo stato di vita consacrata è stato magistralmente trattato da: R. SCHULTE, *La vita religiosa come segno,* in *La Chiesa del Vaticano II,* Firenze 1965, 1065-1092; cfr. anche: G. M. GARRONE, *La religieuse, signe de Dieu dans le monde,* Paris 1963.

*Ecclesia;* dice dunque azione cultica e similmente tensione verso Dio Padre alla sequela del Cristo in virtù dello Spirito.[24]

Quali dunque le scaturigini da cui prende il movente la vita di consacrazione-religiosa? Esiste una grazia santificante specifica che tocchi l'uomo proprio nel suo principio profondo ontologico, che lo raggiunga perciò in quello che è il principio della incomunicabilità personale?

Tenteremo di suggerire al lettore alcune linee di soluzioni, prospettando più che altro uno schema metodologico, seguendo il quale si possa ulteriormente e più facilmente approfondire la portata della vita consacrata. Da quanto già abbiamo lasciato intuire sopra, partiamo da un principio basilare: la vita consacrata è il culmine al quale la vita cristiana può giungere *in via.* Per cui instaureremo una analogia fra le fonti-sacramentarie della vita cristiana (battesimo-cresima-Eucaristia e ordine) e la professione religiosa.

Balzerà in evidenza quanto i *fontes* della vita cristiana siano pure tali per la vita religiosa ed altresì come questa sia il *culmen* a cui quella possa tendere.[25]

## I. BATTESIMO E CONSACRAZIONE RELIGIOSA

Si faccia caso innanzi tutto alla colluvie di articoli che specie nel tempo conciliare e post-conciliare hanno trattato del rapporto intercorrente fra battesimo e professione religiosa.[26] Ciò è do-

[24] Metodologicamente sarebbe opportuno instaurare un parallelo analogico tra la *dynamis* e le attività delle Persone della SS. Trinità e la vita del religioso in quanto vita di consacrazione. Emergerebbe una ridda di osservazioni che avrebbero valore di fondamento teologico per una genuina spiritualità dello stato di professione religiosa.

[25] Da qui il principio che noi chiamiamo della *degradazione-vocazionale:* « Cristianità santa, vocazioni fedeli; cristianità fedele, vocazioni oneste; cristianità onesta, vocazioni scialbe... », reversibile anche secondo il detto evangelico « *vos estis sal terrae...* » (*Mt* 5,13); « Vocazioni sante, cristianità fedele; vocazioni fedeli, cristianità onesta, ecc... ».

[26] Diamo in ordine cronologico, una incipiente rassegna bibliografica in

vuto al fatto che i documenti conciliari hanno ridestato l'attenzione su tale rapporto: dato che nella professione religiosa vengono acuite e focalizzate, anzitutto, le responsabilità del battesimo di cui dovrebbero essere consci i cristiani.

merito alla nostra trattazione:

1. F. VANDENBROUCKE, *La profession, second Baptême,* in *Vie spirit.* 76 (1947) 150-163.
2. E. DEKKERS, *Profession - second Baptême. Qu'a voulu dire S. Jérôme?,* in *Historisches Jahrbuch* 77 (1958) 91-97.
3. J. B. FUERTES, *Professio religiosa complementum Baptismi,* in *Commentarium pro religiosis et missionariis* 45 (1964) 292-319.
4. A. MOTTE, *Vocation baptismale et vocation religieuse,* in AA. VV., *Religieuse aujourd'hui?,* Paris 1965, 27-63.
5. J. J. RANQUET, *Consécration baptismale et consécration réligieuse* (La religieuse dans la Pastorale d'aujourd'hui, 6), Paris ²1965 (trad. it.: Alba 1967) (generico e più specificatamente per le sole religiose).
6. U. ROCCO, *Battesimo e professione religiosa,* in *Perfice munus* 40 (1965) 157-162.
7. M. D. FORESTIER, *Baptême et vie religieuse,* in *Vie spirit.* 115 (1966) 143-153.
8. J. LECLERCQ, *Professione religiosa, secondo battesimo,* in *Vita relig.* 3 (1967) 3-8.
9. B. SECONDIN, *Battesimo e vita religiosa nel mistero della Chiesa,* in *Vita relig.* 3 (1967) 203-214; 299-311.
10. R. TROISFONTAINES, *Baptême et vie consacrée,* in *Rev. dioc. de Tournai* 22 (1967) 236-259.
11. J. LECLERCQ, *Monastic Profession and the Sacraments,* in *Monastic Studies* 5 (1968) 59-85. Oltre le pp. 38-48 dell'articolo di J. BEYER, citato sopra alla nota 2.
    Tralasciando di citare articoli che sono pertinenti all'argomento ma maggiormente di specializzazione (per esempio J. LECLERCQ, *Profession monastique, baptême et pénitence d'apres Odon de Canterbury,* in *Studia Anselmiana* 31 [1954] 124-140) possiamo aggiungere, quantunque più generici rispetto al nostro argomento:
12. TH. CAMELOT, *Spiritualité du Baptême,* Paris 1960, (trad. it.: Torino-Leumann 1966).
13. B. CIGNITTI, *La spiritualità cristiana nel battesimo,* in *Riv. lit.* 48 (1961) 28-36.
14. M. MAGRASSI, *La liturgia battesimale e l'esistenza cristiana,* in *Riv. lit.* 49 (1962) 26-37.
15. R. LOPEZ-OLEA, *Implicationes ascéticas y mysticas del Bautismo en nuestra vida espiritual.* in *Manresa* 36 (1964) 463-466.
    Per una buona *rassegna bibliografica* su studi inerenti al *battesimo* in

La produzione degli autori citati, in genere si muove su un tacito e indiscusso principio che intende illustrare le analogie, le relazioni, le complementarietà esistenti tra battesimo e quello che si suole definire secondo battesimo: [27] la professione religiosa.

Metodologicamente e su un piano teologico, tale principio è fondato sul rapporto stretto, intimo tra le due consacrazioni; principio ripetutamente ricordato dal Concilio.[28]

Procedere studiando le analogie e le somiglianze integrative fra le due realtà (battesimo-professione) consacratorie, ci sembra ottimo; per cui in breve intendiamo anche noi accennarvi cercando così di dimostrare in che senso la vita religioso-consacratoria costituisca un ulteriore sviluppo ed approfondimento della consacrazione battesimale.

## A) BREVE GENESI STORICA

Negli *Atti* degli Apostoli [29] è descritta l'organizzazione della Chiesa primitiva secondo una opzionale [30] forma comunitaria mol-

genere e con segnalazione della produzione collimante con la nostra questione, si confronti quella di:

16. A. CAPRIOLI, in *La Scuola Cattolica* 92 (1964) (suppl. bibliogr. n. 2) 195-210; ampliata e puntualizzata fino al 1968 da
17. A. NOCENT, *Quaestiones de initiatione Christiana* (Institutum Pontificale Liturgicum Anselmianum [ad instar manuscripti]), Romae 1967-1968, 20-35.

[27] Per l'origine storico-patristica della dicitura « Professione secondo battesimo » si cfr. l'*art. cit.* di E. DEKKERS, nota 26,2.

[28] Cfr. *PC* n. 5a: « Tutta la loro (= dei religiosi) vita infatti è stata posta al servizio di Dio, e ciò costituisce una speciale consacrazione che ha le sue profonde radici nella consacrazione battesimale e ne è un'espressione più perfetta ».

*LG* n. 44a: (Il religioso) « già col battesimo è morto al peccato e consacrato a Dio; ma per poter raccogliere più copiosi i frutti della grazia battesimale, con la professione dei consigli evangelici nella Chiesa intende liberarsi dagli impedimenti che potrebbero distoglierlo dal fervore della carità e dalla perfezione del culto divino, e si consacra più intimamente al servizio di Dio ». Cfr. anche PAULUS VI, *Allocutio Magno Gaudio*, 23 maggio 1964, in *AAS* 56 (1964) 566ss.

[29] Cfr. *Atti* 2,42-47; 4,32; 5,11.

[30] Diciamo « opzionale » perché così appare dall'episodio di Pietro con Anania e Saffira (*Atti* 5,1-11).

to impegnativa, in cui i primi cristiani consacrati dal battesimo vivono in ardente carità, in un'epopea d'eroismo poggiando il loro fervore nella *sequela Christi,* secondo la prassi tracciata dai consigli evangelici.

L'ipostatizzazione che nel decorso dei secoli quella comunità è venuta ad assumere per la vita delle diverse comunità di religiosi che con forme e manifestazioni diverse hanno infiorato la Chiesa, ci richiama alla scaturigine della vita cristiana: il battesimo in acqua e Spirito.

Basterebbe rapportarsi alle liturgie primitive in cui le promesse e i riti battesimali rivestivano una solennità speciale creando nel fedele il « segno » di uno « stato di vita veramente nuovo », per essere certi che gli impegni battesimali visibilmente si concretizzavano in un « abbandono del mondo » e in una « adesione a Cristo » vissuta in modo eroico. Tant'è vero che nella Chiesa nascente — ne è teste la letteratura neo-testamentaria — si evidenziano persone, come le « vedove »,[31] più sentitamente impegnate nel servizio al Cristo e alla sua Chiesa, vivendo cioè più a fondo gli impegni battesimali. Così nei primi due secoli troviamo già la testimonianza dell'esistenza di « asceti » che, impegnati in opere di bene a favore dei meno abbienti, si ornano della prerogativa di una povertà austera intesa come potenziamento di un aspetto dell'impegno battesimale: intesa cioè questa povertà come spogliamento dei beni personali.[32] E sempre in linea con questa direttiva di rinuncia, gli asceti si caratterizzano nei confronti degli altri battezzati, pure con la prerogativa della « verginità ».

In altri termini si profila in seno alla *Ecclesia Christi* la volontà di esperimentare la portata battesimale fino alle estreme conseguenze di imitazione del Cristo che per la sua *Ecclesia* si sacrifica fino alla morte. Ad imitazione dei « martiri », modelli visibili dei cristiani dei primi secoli, alcuni battezzati si impegnano — anche e specie dopo la fine delle persecuzioni [33] — a rico-

[31] Cfr. *1 Tim* 5,3-16.

[32] Ci sembra che già si profili una diversità di praticare la « povertà » nei confronti della Chiesa primitiva. Questa pratica una povertà di « spartizione », gli asceti di « spogliamento ».

[33] Per studi documentatissimi che rapportino lo stato di perfezione con

piare nelle proprie membra, nella propria vita, la situazione di testimonianza completa, di olocausto sacrificale, professando esplicitamente ciò che implicitamente è incluso nella porta del battesimo, nel fatto d'essere cristiani. Nel cristianesimo sia il martirio che la vita cristiana di consacrati costituiscono una importante conquista evangelica. Si comprende come mai nel decorso dei secoli la professione religiosa sia stata paragonata ad un secondo battesimo.[34] Questo è dovuto al fatto che la professione costituisce un battesimo di sangue, un martirio volontario. In essa si attua più a fondo sia l'aspetto negativo (rinunzia a Satana) sia l'aspetto positivo (adesione a Cristo) già propri alla consacrazione battesimale.

Come veniva detto « secondo battesimo » il martirio, così per estensione viene denominata secondo battesimo ogni sorta di penitenza, di *stato* di rinuncia.

Lo stato religioso presupponendo sempre il battesimo, viene in tal modo caratterizzato da una rinunzia e adesione più radicali. Il battesimo agisce su un piano sacramentale; la professione su un piano morale. Il religioso è così cristiano « perfetto » e « completo » in quanto compie — oltre il precetto — la pienezza delle promesse del suo battesimo.[35]

Matura presso i Padri della Chiesa la convinzione che la professione non consista in nient'altro che in un rinnovo cosciente, deliberato, diuturno, più esteso e più generoso delle promesse del battesimo. Il fatto che questo super-impegno si debba mantenere per tutta la vita, fa non solo paragonare, ma essere la vita di

il martirio e ne illustrino l'intimo parallelismo rimandiamo alle classiche trattazioni: M. VILLER, *Martyre et Perfection,* in *Rev. d'ascét. et de myst.* 6 (1925) 3-25 e ID., *Le martyre et l'ascèse,* in *ibid.,* 105-142.

[34] Cfr. bibliografia citata in nota 26,2.8; cfr. anche I. HAUSHERR, *Vocation chrétienne et Vocation monastique selon les Pères,* in *Laïcat et Sainteté,* Roma 1963, 88-91.

[35] Sulla denominazione del monaco cristiano perfetto, completo e conseguentemente sulla professione religiosa, secondo battesimo, si confrontino i vari testi raccolti da: J. LECLERCQ, in *La vie parfaite,* Turnhout 1948 125-141; *Analecta Monastica* II, Roma 1953, 136-139; *Témoins de la Spiritualité au moyen âge,* Paris 1965, 230-234.

professione, un vero martirio di nuovo genere, comportante il duplice effetto del mistero di Cristo: morte e risurrezione.

## B) PORTATA TEOLOGICO - BATTESIMALE DELLA PROFESSIONE RELIGIOSA

Il battesimo verifica nel fedele una consacrazione in quanto offre la persona umana a Dio incorporandola nel Corpo Mistico di Cristo, in virtù dello Spirito.

È l'amore divino che *in signo efficaci,* e cioè nel sacramento, prende possesso dell'individuo. Questi non si appartiene più, ma in tutta la profondità del suo essere diventa porzione del Signore: è sacro, nell'accezione autentica di « sacro »: sacro in senso biblico. Questa sacralità è dell'ordine dell'Alleanza, in cui avviene un vero incontro con il Dio vivente, con Cristo e lo Spirito Santo.

Ci chiediamo che rapporto esiste tra consacrazione battesimale e consacrazione religiosa. Il Concilio l'esprime con una doppia caratteristica:

*a)* Caratteristica *fontale-battesimale:* la consacrazione religiosa « ha le sue profonde radici nella consacrazione battesimale », « ne è l'espressione più perfetta »,[36] « ne raccoglie più copioso il frutto ».[37]

*b)* Caratteristica *esplicativo-battesimale:* la consacrazione religiosa è un « prodotto » del battesimo, però costituendo una ulteriore e speciale consacrazione,[38] « una consacrazione più intima al servizio di Dio » esplicita « a *nuovo* e speciale titolo »[39] la polarizzazione verso Dio. D'altra parte questa novità della professione religiosa si identifica con la consacrazione battesimale portata alla sua *plenitudo,* in quanto i « consigli evangelici », per mezzo della carità alla quale conducono, non fanno e non mirano ad altro che

[36] Cfr. *PC* n. 5a.
[37] Cfr. *LG* n. 44a.
[38] Cfr. *PC* n. 5a.
[39] Cfr. *LG* n. 44a.

« congiungere in modo speciale i loro seguaci alla Chiesa e al suo mistero ».[40]

Passiamo ora ad alcune considerazioni più concrete sul rapporto tra consacrazione battesimale e consacrazione religiosa.[41]

### 1. Dio Padre - battesimo - vita religiosa

L'*iniziativa* che porta l'uomo alla vita cristiana è di *Dio Padre*. È il mistero del suo amore che prende impostazioni determinate nel piano della salvezza da lui voluto e realizzato storicamente con la venuta del Figlio, e comunicato attraverso lo Spirito Santo.[42] Questo piano storico di salvezza vede Dio prendere l'iniziativa *« chiamando »* a prendere parte al suo « amore ». È una storia che comincia in seno alla Trinità, dove le tre Persone divine strette da vincoli di amore si comunicano le proprie perfezioni fin dall'eternità, e si manifesta al di fuori « con liberissimo e arcano disegno di sapienza e di bontà: [43] ricondurre l'uomo alla sua primitiva vocazione sia in rapporto alla sua vita terrestre-presente, sia in rapporto a quella celeste-futura.

La vocazione di Dio Padre si concretizza reintegrando l'uomo nella amicizia con la Trinità, cioè chiamando alla santità l'umanità intera. Questa *vocazione universale alla santità,*[44] a vivere in grazia (nonostante deficienze e difetti) è vocazione al battesimo, che santifica. Ogni infedeltà al battesimo è una infedeltà alla santità, è compromettere la santità.

Vocazione alla santità significa vocazione al battesimo, alla

[40] Cfr. *LG* n. 44b.

[41] Nell'*art. cit.* a nota 26,3 di J. B. FUERTES, il lettore può trovare anche una raccolta di testi dei Padri sulle analogie tra battesimo e consacrazione religiosa.

[42] Cfr. *LG* nn. 8a, 48bd.

[43] Cfr. *LG* n. 2.

[44] La prova di queste nostre affermazioni il lettore la trova in: *LG* capitoli V e VI e commenti ai rispettivi capi; cfr. M. LABOURDETTE, *Universale vocazione alla santità nella Chiesa,* in *La Chiesa del Vaticano II,* Firenze 1965, 1033-1044, con elementi di bibliografia a p. 1044; ed anche i capitoli II-III-IV in A. ZIGROSSI, *La Perfezione cristiana,* Brescia 1968, 33-112.

Chiesa in cui si realizza la salvezza che è partecipazione alla vita divina. Inseparabile dunque risulta la vocazione universale alla santità con il fatto dell'appartenere alla Chiesa santa di Dio. La santità della Chiesa poi si esprime in varie forme presso i singoli, i quali nel loro grado di vita tendono alla perfezione della carità ed edificano gli altri.[45]

In questa visuale, lavorando alla santificazione, si diventa santificatori a nostra volta. La misura di questa corrispondenza alla santità costituisce la misura dell'appartenenza alla santità della Chiesa.

Il religioso vi deve appartenere in grado eminente perché conquistato dalla voce di Dio che chiama attraverso quei segni di cui si serve ogni giorno il Signore per far capire la sua volontà ai cristiani prudenti,[46] aderisce in modo nuovo a tale chiamata, colloquiando con Dio nel mistero della Chiesa a cui già appartiene, perché la chiamata eterna che si offre nel tempo, dia modo al *« chiamato-nuovamente »* di prendere il suo *posto speciale* nella storia del piano divino, della Chiesa.

È lo stesso invito iniziale-battesimale che, avendolo Dio offerto ad una creatura e nel tempo, e appunto perché nel tempo e ad una creatura, si manifesta in maniera progressiva. Da una fase battesimo-germinale fino alla *maturazione-professionale* in un dialogo, in cui l'armonia tra l'opera di Dio e il mistero della sua grazia continua incessantemente.[47]

*Vocazione religiosa* dice vocazione a portare — in modo speciale — al suo *« compimento »*, alla sua *« conclusione »* e *« perfezione »*, l'iniziale vocazione ecclesio-battesimale.[48]

[45] Cfr. *LG* n. 39.

[46] Cfr. *PO* n. 11a.

[47] Siccome il piano di Dio tende al *πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ*, ci si potrebbe chiedere se gli stati di perfezione (anacoretismo, cenobitismo, monachesimo, Ordini religiosi, Congregazioni, Istituti secolari...) *sub ductu Spiritus Sancti*, nello sviluppo della Chiesa si possano considerare ontologicamente (non parliamo *iuridice-canonice*) in fase, di importanza oblativa, decrescente o crescente: in altri termini, che significano professione solenne e professione semplice? Si dovrebbe ammettere una *entropia* (degradazione progressiva) delle forme di vita religiosa? Ci sembra un apriorismo assurdo e... partigiano!

[48] Si confronti anche il Concilio nel decreto *Unitatis Redintegratio* n. 22b

* * *

Come la vita cristiana iniziata col battesimo è segno elevato al mondo, così la *vita religiosa* in quanto tale è segno-*sacramento della presenza di Dio* nel mondo e nella sua Chiesa. Nell'ambito della Chiesa il religioso è teste dell'assoluto di Dio, in quanto la Chiesa, che è incaricata della realizzazione di tutto il disegno di Dio, spinge i suoi *speciali-membri* ad impegni precipui. Infatti nella Chiesa di Dio, la vita religiosa, se significa qualche cosa, deve testimoniare — secondo la via sua propria — impegno e realizzazione della santità a cui si è chiamati dal momento in cui si è battezzati. La vita religiosa rappresenta — nella Chiesa pellegrina — come una luminosa dimostrazione e una costante *proclamazione* della *potenza di Dio.*[49]

Dio si dona a noi chiamandoci alla salvezza. Dono richiama dono.[50] A lui si deve rispondere col dono completo di noi. La vita religiosa è infatti dotata della peculiarità della donazione a Dio. Caratteristica di questa donazione è d'essere *totale,* nel senso pieno e di cui il battesimo costituiva l'inizio; « non è semplicemente un orientare tutto a Dio, ma nell'aderire *solo a Dio;* non è nell'uso retto delle creature, ma nell'occuparsi solo di lui; non nell'amare tutto in lui, ma nell'amare *solo lui* »,[51] e più profondamente gli altri. Per cui « il battesimo santificandosi nella grazia, ci mette a servizio di Dio; la professione religiosa impegna a servire Dio con maggior dedizione, portando il battesimo alle sue ultime conseguenze. Il battesimo trova la sua valorizzazione più completa

che afferma: « Tuttavia il battesimo di per sé è soltanto l'inizio ed esordio, poiché esso tende interamente all'acquisto della pienezza della vita in Cristo. Pertanto il battesimo è ordinato all'integrale incorporazione nell'istituzione della salvezza... (come lo stesso Cristo ha voluto, e infine, alla piena inserzione nella comunione eucaristica) ».

[49] Per una trattazione esauriente e in parte collaterale a queste nostre affermazioni: cfr. J. M.-R. TILLARD, *La vita religiosa sacramento della potenza di Dio,* in ID., *I religiosi nel cuore della Chiesa,* Brescia 1968, 51-70.

[50] La vita religiosa è uno dei *doni* di Dio alla Chiesa (*PC* n. 1bc); cfr. E. GAMBARI, *La vita religiosa dono di Dio alla Chiesa,* in *Vita relig.* 2 (1966) 299-308.

[51] U. ROCCO, *Battesimo e professione religiosa,* in *Perfice munus* 40 (1965) 159.

nella vita religiosa che mette tutto l'uomo, per tutta la vita, a servizio esclusivo del Padre che sta nei cieli ».[52]

Riemerge la dimensione di olocausto propria alla professione religiosa che fa di essa una consacrazione perenne e senza pari.[53]

Si può dire che in questo senso la consacrazione religiosa non è che imponga un altro nuovo obbligo di tendere alla perfezione cristiana, ma ribadisce quello già implicato e radicato nel battesimo e lo potenzia — anche praticamente, e non solo in spirito — in nome di un esclusivismo teo-polarizzante.

A questo proposito bene si esprime il Concilio asserendo che i religiosi *« vivono per Dio solo »*,[54] *« si occupano solo di Dio »* [55] esercitando in sommo grado *la carità verso Dio*.[56] La totale donazione a Dio sulla via dei consigli, della povertà, della castità e dell'obbedienza realmente attuate, fanno della vita religiosa chiaramente un « segno » « il quale può e deve attirare efficacemente tutti i membri della Chiesa a compiere con slancio i doveri della *vocazione cristiana* ».[57]

Dall'accostamento della professione religiosa al battesimo in rapporto a Dio Padre che chiama tutti alla santità « deriva una mutua illuminazione: il battesimo mostra maggiormente la sua caratteristica di consacrazione a Dio e di esigenza dinamica di santità; da parte sua la professione religiosa appare più chiaramente come maturazione e fruttificazione della grazia di Dio, che ha inserito l'anima nel suo Corpo mistico ».[58] Con l'entrare più penetrativamente nel disegno di Dio, si attua più pienamente l'*immagine di Dio* nell'uomo. Iddio riprendendo la sua azione creatrice nell'azione redentrice ci predestina ad essere immagine di Cristo.[59]

[52] A. MARCHETTI, *Spiritualità e stati di vita,* Roma 1962, 104.

[53] Cfr. S. THOMAS Aquin., *Summa Theologiae* II, II, q. 186 art. 1, ad 1; ad 2; art. 5, ad 1; altri testi ancora in: II, II, q. 184, art. 8; q. 189, art. 3, ad 3; q. 188, art. 1, ad 1; art. 2, ad 2; art. 5, ad 3; per una trattazione esaustiva cfr. *art. cit.* a nota 8.

[54] *PC* n. 5a.

[55] *PC* n. 7.

[56] *PC* n. 8b.

[57] *LG* n. 44c; cfr. anche *LG* nn. 2, 31b, 39; *PC* n. 12a.

[58] U. ROCCO, *o. c.,* 162.

[59] Cfr. *2 Cor* 13-18; *Rom* 8,29.

Il religioso non è un super-uomo che fa quello che gli altri non fanno, bensì un battezzato che prendendo le cose con serietà e appartenendo alla Chiesa, partecipa più generosamente della sua missione salvifica: vive cioè in modo più intimo il mistero della passione-morte-risurrezione di Gesù.

È opportuno dunque richiamarsi alla grandezza del battesimo come imitazione e sequela di Cristo, alla spiritualità che ne deriva per la vita cristiana,[60] per instaurare una ulteriore analogia tra battesimo e vita consacrata.

a. *Piano analogico-ontologico* [61]

1) Morire con Cristo

Ciò che avviene nel battesimo avviene per « configurazione sacramentale al Cristo crocifisso ».[62] Siamo morti « una volta per tutte ».[63] Eppure bisogna ricominciare da capo ogni giorno: « *Implendum est opere quod celebratum est sacramento* ».[64] Il cristiano è chiamato ad attuare in modo sempre più profondo la

[60] Cfr. T. Camelot, *Spiritualità del battesimo*, Torino 1966 (vedi sopra nota 26,11). Sul battesimo come *janua vitae spiritualis* cfr.: R. López-Olea, *o. c.* in nota 26,15.

[61] Si dovrebbe analizzare dapprima un aspetto ontologico individuale, poi un aspetto ontologico sociale inerenti alla portata battesimale. Nell'aspetto ontologico individuale i lati da considerare pur essendo molteplici, li possiamo sintetizzare in *σύμφυσις* con Cristo che muore e che risuscita (*Rom* 6,1-5), per cui si consegue un regno di libertà (*Gal* 4,71; e *1 Tim* 1,9; *2 Cor* 3,17), un regno di luce (*Ef* 5,8), un regno di amore (*Col* 1,12; *Rom* 5,5).

Gli effetti più salienti sono:

*a)* *υἱοθεσ α*: *1 Gv* 3,1; *2 Pt* 1,4; *Rom* 8,30.

*b)* *συνκληρονομία*: *Gal* 4,6ss; *Rom* 8,17.

*c)* *συνκυριότης*: *1 Cor* 1,9.22-23; 7,22; *Gal* 4,6.

L'aspetto ontologico sociale viene a collimare con l'immissione nella Chiesa Corpo di Cristo di cui diremo sotto.

[62] S. Thomas Aquin., *Summa Theologiae* III, q. 49, art. 3, ad 2.

[63] *Rom* 6,11.

[64] S. Leo Magnus, *Sermo* 70,4 (in *PL* 54,382).

« crocifissione della carne, delle sue passioni e delle sue concupiscenze »,[65] quotidianamente.[66] La mortificazione quotidiana estingue le conseguenze del peccato e distrugge le tracce che esso ha lasciato nella nostra natura. Il battesimo opera nell'uomo un atto di presa di possesso delle sue potenzialità e le configge nella morte del Cristo [67] per far deporre ogni cosa che non s'addice a un cristiano e riempirlo di una nuova potenzialità divina acquistata da Cristo morto e risorto. Quanto sopra accennammo circa la vita religiosa come « martirio » qui va richiamato. I religiosi infatti « sforzandosi di mantener fede alla loro professione,... pratichino la mortificazione e la custodia dei sensi »,[68] perché se il cristiano deve portare continuamente nel suo corpo i patimenti di Gesù morente, affinché la vita di Gesù si manifesti nella sua carne mortale [69] a maggior ragione deve il religioso portare nel suo corpo l'umiltà e la mortificazione di Cristo e di giorno in giorno purificarsi e rinnovarsi.[70] Sotto questo aspetto la consacrazione religiosa riaccentua la reversibilità intercorrente fra morte e battesimo in Cristo. Cristo aveva detto: « Debbo essere battezzato di un battesimo... ».[71] Orbene si noti: la morte sua è un battesimo e d'altra parte il battesimo è una morte.

Questi termini-concetti correlativi applicati sia pur analogicamente alla vita religiosa, esasperano lo « stadio di mortificazione » che costituisce l'*abc* della vita di perfezione, tanto da intelaiare la vita religiosa sull'esempio di Cristo crocifisso.

Totale disponibilità, totale donazione, totale disinteresse in nome di una presa di possesso dell'anima consacrata da parte del Cristo. Infatti se il religioso muore *pienamente* con Cristo, è solo per rinascere con lui affinché come il Cristo è risorto dai morti per la gloria del Padre, anche noi camminiamo in novità di vita.[72]

[65] *Gal* 5,24.

[66] Cfr. *Col* 3,5, « *quotidie morior* ».

[67] Cfr. *Rom* 6,3-11; *Col* 2,11-14; cfr. A. FEUILLET, *Mort du Christ et du chrétien d'après les epîtres pauliniennes,* in *Rev. bibl.* 66 (1959) 483-496.

[68] *PC* n. 12b.

[69] Cfr. *2 Cor* 4,10-11; *Fil* 2,5-8; *SC* art. 12.

[70] Cfr. *UR* n. 4f; cfr. anche *PO* nn. 12d, 13abd.

[71] *Lc* 12,50.

[72] *Rom* 6,4.

2) RINASCITA: *Καινὴ κτίσις*[73] *καινὴ ζωή*[74]

Si rinasce alla fonte divina e si vive di nuova vita. Al cristiano è imposto un nuovo nome. Il religioso comunemente ne assume uno nuovo (come di un abito nuovo si riveste), simbolo del suo nuovo essere in Cristo. È assimilato al Cristo risorto, glorioso e vincitore: di *nuovo* si è rivestito di Cristo.[75] Le implicanze inerenti alla *nova creatura*[76] che viene a costituirsi col battesimo sacralizzante l'essere umano, sono molteplici. Esse sono:

a) la *rinascita* dall'alto, da Dio,[77] dal seme di Dio,[78] dallo « Spirito ».[79] Questo include:

b) la *remissione dei peccati*[80] implicante la *giustificazione*,[81] la *salvezza*,[82] la *redenzione*. Per il battezzato si instaura un vivere in sintonia con lo Spirito Santo[83] perché il battezzato è un *illuminato*.[84] In una parola, egli è:

c) *figlio di Dio*.[85] Novità inerente al battesimo perché la restituzione alla vita[86] è un fatto che costituisce nel battezzato una radicale e ontologica rinascita.[87]

Si confrontino i testi conciliari dove i termini di battesimo e rigenerazione sono correlativamente associati.[88] È « la Chiesa che

[73] *Gal* 6,15; cfr. B. REY, *Créés dans le Christ Jésus*, Paris 1966.
[74] Cfr. *Rom* 6,4.
[75] *Gal* 3,27.
[76] *2 Cor* 5,17.
[77] *Gv* 1,11-13; 3,3.
[78] *1 Gv* 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4.18...
[79] *Gv* 3,5, cfr. *LG* n. 11a.
[80] Cfr. *Mc* 1,4; *Mt* 3,6; *Lc* 1,77; *Lc* 24,47; *Mt* 28,19; *Atti* 2,38; 5,31; 10,43.
[81] Cfr. *Atti* 13,38-39; *Rom* 6,7; *Tit* 3,7.
[82] Cfr. *Atti* 16,30-33; *Tit* 3,5; *1 Pt* 3,21.
[83] Cfr. *Atti* 26,17-18; *Col* 1,13; *Ef* 2,2.
[84] Cfr. *1 Gv* 2,6; *AG* n. 11a; cfr. F. M. BRAUNE, *Le baptême de Jésus ou l'institution du baptême dans l'Esprit*, in *Rev. thom.* 48 (1948) 347-369.
[85] Cfr. *Eb* 6,4; 10,32; *Ef* 5,8.
[86] Cfr. *Gv* 1,12; *1 Pt* 2,1, cfr. *LG* nn. 11, 40ab; *SC* art. 6.
[87] Cfr. *Ef* 2,5.
[88] Cfr. *AG* nn. 14b, 15eg; 21b; *LG* nn. 11a, 28d, 64,...

genera a nuova e immortale vita i figli concepiti ad opera dello Spirito Santo e nati da Dio ».[89] E se sono così rigenerati è perché, rinnovati nella vita e nell'opera, siano di Cristo [90] in modo da manifestare con l'esempio della vita l'uomo nuovo di cui col battesimo sono stati rivestiti.[91] Tra il mistero di Cristo morto-risorto (mistero pasquale) e il battesimo, intercorre così un essenziale vincolo teologico. L'analogia che esiste tra battezzato-rigenerato a nuova vita e religioso, è evidente ed intuibile. Diciamo che quanto più il cristiano vive la portata battesimale, tanto più si immerge nel mistero pasquale di Cristo [92] « modo ontologico », attuando così la consacrazione del suo essere che si assimila alla vita divina. Il religioso — per se stesso — appartiene ad uno stato di vita che ufficialmente *coram Ecclesia* attesta con la professione di impegnarsi all'approfondimento dell'immersione del proprio essere (specie con l'abnegazione della sua volontà) nella vita trinitaria. Attuerebbe così una più proficua consacrazione di sé, in nome di una ontologica *partecipazione alla vita divina,* protesa fino ad una ennesima attuazione. La professione religiosa attuerebbe in modo completo — per la via libera dei consigli evangelici — il piano di Dio che ci ha predestinati ad essere: figli di adozione,[93] conformi all'immagine del suo Figlio,[94] venuto perché noi ricevessimo l'adozione filiale [95] vivendo la grazia specifica battesimale.

### 3) Grazia battesimale e vita religiosa

Se è vero che la prima fondamentale manifestazione del battesimo è vivere nell'osservanza della legge di Dio [96] in una continua « crescita », attraverso una più intima inabitazione dello

[89] *LG* n. 64.
[90] *AG* n. 21b.
[91] Cfr. *AG* n. 11a.
[92] Cfr. L. Bouyer, *Le baptême et le mystère de Pâques,* in *La Maison Dieu* n. 2 (1945) 29-52.
[93] Cfr. *Ef* 1,5.
[94] Cfr. *Rom* 8,29.
[95] Cfr. *Gal* 4,5-6.
[96] Cfr. *Gv* 14,23s; 15,10; *1 Gv* 5,25.

Spirito Santo,[97] è pur vero che nella *initialis gratia baptismalis* è inclusa una potenzialità di dono, perché si effettui una crescita continua nel decorso della vita cristiana. Altrettanto si può asserire che la professione religiosa importa nella vita del religioso una *gratia initialis* che racchiude *una grazia* costituente la scaturigine *di autenticità,* cioè di una sincera volontà di rimanere e perseverare nello stato intrapreso e anzi di ritornare costantemente al « fatto del professare uno stato » con spinta e volontà sempre nuova, per professare di fatto ciò che si intende. Anzi vi è insita pure una grazia di poter progredire nella perfezione professata, come nella grazia battesimale a titolo sacramentale è inclusa la *« gratia progressus spiritualis ».*[98] Nel dinamismo della grazia sacramentale-battesimale resta inclusa in potenza quella di potersi configurare a Cristo in una piena conformità in tensione apostolica *(gratia apostolatus),* in posizione cultica *(gratia sacerdotii communis).*

Tutto questo dinamismo battesimale nella vita religiosa trova la sua più genuina esplicitazione nell'*« actio virtutis theologicae caritatis »* [99] che « anima e guida la stessa pratica dei consigli evangelici ».[100]

Ci sembra dunque che la grazia inerente alla vita religiosa tocchi profondamente la persona che vi aderisce tanto da spingerla su un piano etico ad una libera ma impegnativa imitazione e configurazione a Cristo più piena e ininterrotta.

b. *Piano etico* [101]

Imitazione di Cristo

Si può dire che la vita religiosa tiene in stato di *conversione* permanente verso Gesù Cristo che è il Figlio in cui e per cui

[97] Cfr. *Gv* 14,15-16.

[98] Cfr. *AA* n. 4bc.

[99] Cfr. Camillo del S. Cuore, *La carità anima della vita religiosa,* in *Vita religiosa e Concilio Vaticano II* (Quaderni della Riv. di vita spirit.), Roma 1966, pp. 96-106, dove il lettore può trovare una trattazione integrativa a ciò che noi lasciamo solo intendere.

[100] Cfr. *PC* n. 6a.

[101] Anche l'aspetto etico come quello ontologico, proprio al battesimo,

si riceve la filiazione adottiva.[102] La vita religiosa tiene « rivolti » a Gesù Cristo quelli che, pur dovendo vivere in questo mondo, non vi appartengono, ancor meno dei cristiani secolari. I « consacrati » infatti ricordano che essi non solo sono morti al peccato, ma rinunciando anche ai beni onesti presenti nel mondo, vivono per Dio solo. La vita del religioso con l'obbedienza, specialmente, si trasforma sempre più in conformità di sentimenti e di azione in totale abbandono alla volontà del Padre, come lo fu in Cristo. In effetti se fedeli alla propria professione, lasciando ogni cosa per amore di Cristo,[103] seguono il Cristo [104] come l'unica cosa necessaria,[105] un Cristo vergine, povero [106] con la sua obbedienza spinta fino alla morte di Croce.[107] Il mettersi totalmente alla sequela di Cristo [108] diventa non solo una imitazione dell'atteggiamento religioso dei primi discepoli nei confronti di Cristo e del suo Regno, ma un'*attitudine morale*. Gesù Cristo è il *princeps analogatum* a cui deve rapportarsi la vita del cristiano. Come nel battesimo, così nella professione religiosa, alla base c'è una presa di possesso con cui Cristo afferra la vita del soggetto per inserirla nella sua. È credere veramente e totalmente a Cristo che costituisce la vita religiosa, come è credere a lui l'essere battezzati.[109] Il diventare

include un aspetto individuale e sociale. *Aspetto individuale* con modalità *negativa* accentua la morte al peccato (*Rom* 6,5.11), alle concupiscenze della carne e dello spirito. La modalità *positiva* è l'aderire a Cristo, il camminare in Cristo (*Col* 2,6) con gli stessi sentimenti di Cristo (*Fil* 2,5) vivendo di Cristo (*Gal* 2,20), imitando Cristo (*Ef* 5,1). All'*aspetto sociale* accenneremo in seguito.

[102] Cfr. N. CAMILLERI, *De « adoptiva » nostra filiatione divina ut est « participatio naturalis filiationis Christi »* (Adnotationes), in AA. VV., *De Christo praelectionum selectio* (Pro manuscripto), Facultas Theologica PAS, Augustae Taurinorum 1962-1963, 377-482.

[103] Cfr. *Mc* 10,28.

[104] Cfr. *Mt* 19,21.

[105] Cfr. *Lc* 10,42; *PC* n. 5d.

[106] Cfr. *Mt* 8,20; *Lc* 9,58.

[107] Cfr. *Fil* 2,8; *PC* nn. 1c, 13a; *LG* n. 42d.

[108] Cfr. *o. c.* alla nota 21.

[109] Cfr. S. AUGUSTINUS, *Jn. Joann. Tract.*, 29,6 (in *PL* 35,1631): « Che cosa è credere in *Lui*?... È credendo entrare in Lui, ed essere incorporato ai suoi membri ».

membro del Cristo vivente [110] — pur in diversi stati di vita e per vie diverse — essenzialmente è sempre una immanenza perpetua del battezzato nel Cristo, di Cristo nel battezzato. Tale immanenza nel decorso della vita si attua in una *mimesis* del Cristo dato che il battesimo tende interamente all'acquisto della pienezza della vita in Cristo.[111]

Tutto ciò trova il suo fondamento in una profonda trasformazione dell'anima che ci conforma radicalmente al Cristo: si tratta del « carattere » battesimale che ci segna della sua impronta.

L'indissolubile fedeltà almeno *in corde* che dovrebbe esistere nella vita religiosa nei riguardi dello stato religioso intrapreso, avrebbe valore di un *quasi carattere* per cui il religioso, divenendo proprietà di Cristo, è trascinato a seguirlo, è determinato ad essergli fedele. Viene così incisa più profondamente l'impronta battesimale, l'unzione sacerdotale, regale, profetica ivi contenuta.

« Seguire Cristo è per la vita religiosa la norma fondamentale, il fondamento unico e insostituibile ». « Essendo norma fondamentale della vita religiosa il seguire Cristo come viene insegnato dal Vangelo, questa norma deve essere considerata dagli Istituti come la loro regola suprema ».[112] Qui sta il fulcro della vocazione religiosa: essere chiamati a seguire il Cristo, ma a seguirlo « più da vicino » [113] « con maggior libertà »,[114] per rinnovare nel più profondo della propria realtà personale lo Spirito che lo animava, la dedizione totale cioè all'amore e al servizio del Padre. La peculiarità della vita religiosa nel seguire Cristo, il suo carattere specifico, sta proprio in questa « pienezza » maggiore, in questa assimilazione più intima e più appariscente, tanto da essere un *segno,* in adempimento ad una speciale chiamata e ad un carisma tutto proprio.[115]

[110] Cfr. *AG* n. 36a.
[111] Cfr. *LG* n. 42d.
[112] *PC* n. 2a.
[113] *LG* n. 44a.
[114] *PC* n. 1b.
[115] Cfr. *LG* nn. 13c, 41aeg, 42ce. Abbiamo stralciato questo periodo da B. SECONDIN, *Battesimo e vita religiosa nel mistero della Chiesa,* in *Vita relig.* 3 (1967) 707.

Gli impegni inerenti ai singoli voti non tendono ad altro che ad una affettiva ed effettiva imitazione dello stato verginale di Cristo,[116] della sua genuina povertà,[117] della totale sua obbedienza.[118] « Inoltre tutta la ricerca dello spogliamento, della purificazione, l'amore alla rinuncia, all'abnegazione, la vita di carità concretamente stabilita nella vita comunitaria, la vita di preghiera intensa, di servizio, di donazione, di apostolato, portano il religioso più vicino *(pressius)* a un contatto più intimo *(intimius)* con Cristo, a una *sequela,* meno frenata dalla realtà terrestre, *maiori cum libertate,* in Lui immerso per vivere in pienezza " la vita nascosta con Cristo in Dio " ».[119]

È legittimo il chiedersi quale differenza passa tra la vita del religioso e la vita del fedele, che è detto « cristiano » proprio perché è teso alla sequela e alla imitazione di Cristo.

La risposta va cercata nella *modalità della via diversa seguita di spirituale intensità di vita.* Infatti si può dire che la caratteristica specifica della vita consacrata consiste nel riprodurre sulla terra — seguendo la via dei consigli evangelici —, in un modo proprio ed esclusivo Gesù Cristo. Questa modalità abbraccia specifiche peculiarità qualitative: intensità, costanza, veemenza, « carismaticità », « professionalità », in nome della Chiesa.[120]

### c. *Piano sociale*

#### Consacrati per la vita della Chiesa

Su un piano « sociale » il battesimo ci immerge nel corpo di Cristo [121] in modo da formare un sol corpo ben compaginato.[122] La Chiesa di Cristo è corpo fatto di cellule vive che cresce sotto

[116] Cfr. *LG* n. 46b; *PC* n. 12a; *PO* n. 16a.
[117] Cfr. *2 Cor* 8,9; *Mt* 8,20; *PC* n. 13a; *LG* n. 46b; *PO* n. 17d.
[118] Cfr. *PC* n. 14ac; *LG* n. 42d.
[119] Cfr. *Col.* 3,3; *PC* nn. 1abcd, 6abc; *LG* nn. 44abc, 46b; B. Secondin, *o.c.* 308.
[120] Cfr. *LG* nn. 13bc, 39, 41ag, 42acde, 43ab, 45a.
[121] Cfr. *Col* 1,18; *Ef* 1,22.
[122] Cfr. *1 Cor* 12,12; *Rom* 12,12; *Col* 2,19; *Ef* 4,16.

l'influsso vitale del capo. Il battesimo è la « porta » che immette in questo tempio vivo; [123] è lo strumento con cui Dio ci « incorpora » all'organismo vivente del Corpo Mistico del suo Cristo,[124] che è la Chiesa. Come costituisce indissolubile unione a Cristo, costituisce pure incorporazione alla Chiesa [125] dove il cristiano vive in carità,[126] essendo l'uno individuo compatto con l'altro.[127] Tutti parte del popolo di Dio [128] per l'edificazione del Regno di Dio.

Si comprende come il parallelismo tra il battesimo (da cui la Chiesa può vivere e in funzione della vita nella Chiesa) e vita religiosa faccia mettere un accento particolare sulla funzione della vita religiosa sia come consacrazione nella Chiesa,[129] sia come consacrazione per lo sviluppo e l'incremento della Chiesa.[130]

Con giustezza dunque i documenti conciliari richiamano ai vincoli più perfetti con cui il religioso è vincolato alla Chiesa [131] e in varia forma alla sua attività apostolica.

Tutta la vita del religioso infatti, essendo posta al *servizio di Dio,* costituisce una speciale consacrazione che ha le sue radici nella consacrazione battesimale e ne è un'espressione più perfet-

[123] Cfr. *LG* n. 11a; *AG* n. 7.

[124] Cfr. *LG* n. 11ab; *AG* n. 6bc.

[125] Cfr. *Decretum pro Armenis* (DS 1314 [696]): « Primum omnium sacramentorum locum tenet sanctum baptisma, quod vitae spiritualis, janua est: per ipsum enim membra Christi ac de corpore efficimur Ecclesiae ».

[126] Cfr. *Ef* 4,16; *1 Cor* 8,1; 13,1ss.

[127] Cfr. *Ef* 4,25.

[128] Cfr. A. CHAVASSE, *Du peuple de Dieu à l'Eglise du Christ,* in *La Maison Dieu* n. 32 (1952) 40-52; J. SCHMITT, *Baptême et communauté d'après la primitive pensée apostolique,* in *La Maison Dieu* n. 32 (1952) 53-73; F. CUTTAZ, *Le Baptême et notre incorporation au Christ,* in *Vie spirit.* 38 (1934) 3-19; 112-134.

[129] Cfr. ROBERTO DI S. TERESA DEL B. G., *La vita religiosa come consacrazione nella Chiesa,* in AA. VV., *Vita religiosa e Concilio Vaticano II* (Quaderni della Riv. di vita spirit.), Roma 1966, 60-85; S. RENDINA, *La vita religiosa come vita di consacrazione e di perfezione in sinu Ecclesiae,* in *Riv. di ascet. e mist.* 5 (1960) 118-136.

[130] La bibliografia sull'aspetto della vita religiosa a servizio della Chiesa è abbondante. Si vedano le indicazioni bibliografiche alle pp. 923-926.

[131] Cfr. *LG* n. 44ab.

ta.[132] Per questa la vita che viene sancita nella Chiesa di coloro che sono impegnati ai consigli evangelici per impulso dello Spirito Santo, sia privatamente che in una istituzione o stato sancito nella Chiesa, porta e deve portare nel mondo una splendida testimonianza e un magnifico esempio.[133]

Per questo — essendo anche a servizio della Chiesa — in nome di una donazione ed impegno incondizionati a Dio, in nome di un più profondo inserimento nel mistero di Cristo e quindi della sua Chiesa, la vita religiosa è regolata dalla stessa gerarchia ecclesiastica.[134]

Come bene lascia comprendere *Lumen Gentium* n. 44, proprio dalla donazione totale ed incondizionata di sé a Dio, amato al massimo livello ed in modo esclusivo, la costituzione deduce il vero concetto e il valore di una *speciale consacrazione.*

Al fine qui esposto possiamo porre una specie di elenco indicativo dei motivi da cui scaturisce la realtà della consacrazione religiosa, e cioè: peculiare impegno per il perfezionamento della grazia e consacrazione battesimale, rinuncia e donazioni più radicali e incondizionate, speciali titoli ad una esigenza della carità perfetta, sequela ed imitazione più perfetta della vita di Cristo, aspetto trinitariocentrico della professione anche nei consigli evangelici, più profondo inserimento nel mistero della Chiesa.

Emerge in questo elenco un aspetto plenario della consacrazione religiosa, di cui però dovremo fra poco trattare a fondo: quello della consacrazione per il culto di Dio.

È sempre la costituzione dogmatica sulla Chiesa[135] che fa presente il mistico rapporto che intercorre fra l'immolazione dell'altare e la consacrazione religiosa: « La Chiesa... con la sua azione liturgica la presenta pure come stato consacrato a Dio... associando la loro (dei religiosi) oblazione al sacrificio eucaristico ». « In questo senso la vita del religioso diventa il calice dell'offerta, ma anche l'offerta stessa posata su quel calice ».[136]

[132] Cfr. *PC* n. 5a.
[133] *LG* n. 39.
[134] Cfr. *LG* nn. 44d, 45abc.
[135] *LG* n. 45c.
[136] B. Secondin, *o. c.* 306.

In modo molto schematico possiamo dire che la vita religiosa nel quadro dell'inserimento della Chiesa appare ben incastonata nella cornice della Chiesa « sacramento » presente nel mondo. La vita religiosa appare quindi a nuovo titolo vita consacrata, in quanto partecipa della « sacramentalità » costitutiva del mistero della Chiesa. Approfondendo il concetto di vita religiosa, segno particolare della missione e della santità della Chiesa, che è a sua volta segno del Regno di Cristo, emerge l'aspetto di consacrazione della vita religiosa in quanto segno « credibile ». Si tratta di afferrare a fondo il *modo* con cui tale segno può essere accettabile dagli uomini del nostro tempo e il *perché* è accettabile. La risposta va ritrovata nel fatto che lo stato religioso sarebbe pur sempre espressione per sé più efficace del medesimo messaggio evangelico e della fede che sta alla base della vita dei battezzati. Da qui promana la sacralità autentica insita alla vita religiosa e promanante dal fatto ontologico della professione.

Tutto il nostro dire intelaiato sull'analogia tra battesimo e professione religiosa attira l'attenzione sull'appartenenza dello stato religioso alla vita e santità della Chiesa, cioè alla sua struttura pneumatica e carismatica costantemente animata e vivificata dallo Spirito Santo. Il Concilio ci aiuta a meglio cogliere il senso profondo di tale stato, per cui siamo costretti ad accennare ai rapporti analoghi tra:

### 3. Spirito Santo - battesimo - vita religiosa

Nel battesimo si può affermare che « ciò che vi è di più importante è lo Spirito, per mezzo del quale l'acqua opera i suoi effetti » [137] perché se « c'è nell'acqua una grazia, essa non viene dalla natura dell'acqua ma dalla presenza dello Spirito Santo ».[138]

La liturgia si è fatta eco della portata pneumatica del battesimo, quando invoca in forma epiclettica l'immissione dello Spirito Santo nell'acqua che per tale presenza diventa rigeneratrice.[139]

[137] S. Johannes Chrisost. *In Act. Apost. Hom.* I,5, in *PG* 60,61.

[138] S. Ambrosius, *De Spir. Sancto* I,79, in *PL* 16,723; cfr. *De Mysteriis,* 20 (Sources Chrétiennes 25 bis, 166).

[139] Cfr. *Sacramentarium Gelasianum* I,44 (nn. 445-448, Mohlberg), spe-

Infatti, rinnovati nello Spirito accediamo alla *novitas natalis.*[140] Siamo elevati alla dignità di figli di Dio per lo Spirito, che nei nostri cuori grida: *Abba.*[141]

Formiamo un solo corpo con Cristo, per mezzo dello Spirito [142] e abbiamo parte al culto in Spirito e verità.[143]

È stato il battesimo di Cristo nell'acqua a comunicare all'acqua il profumo della divinità di Cristo,[144] sicché l'acqua ricevette il potere di purificare e santificare.[145] Non si deve pensare al contatto fisico del corpo di Gesù con le acque del Giordano che abbia comunicato ad esse la fecondità rigeneratrice. Invece si tenga presente la trasformazione del simbolismo battesimale che Cristo attuò, (anticipando in figura sacramentale nel suo battesimo di acqua) col suo vero battesimo di sangue in Croce. Si tratta del battesimo a cui Cristo anela: « Devo ricevere un battesimo, e quale è la mia angoscia finché non si compia ».[146] « Potete bere (ai figli di Zebedeo) ed essere battezzati nel battesimo di cui io debbo essere battezzato? ».[147]

Cristo inizia la sua missione pubblica in un battesimo di acqua e la termina in un battesimo di sangue. Egli è colui che battezza « non solo nell'acqua, ma nell'acqua e nel sangue... Ed è lo *spirito* che testifica ».[148]

Vanno ricordati a questo proposito i termini con cui la nuova alleanza fu promessa da Dio, secondo il profeta Ezechiele: « Vi darò un cuore nuovo e metterò in voi uno spirito nuovo, toglierò dalla vostra carne il cuore di pietra e vi donerò un cuore di carne.

cie: « *Discendat in hanc plenitudinem fontis virtus spiritus tui et totam huius aquae substantiam regenerandis fecundet effectu* » (*GeV* 448).

[140] Cfr. *Tit* 3,5.

[141] Cfr. *Gal* 4,5.6; *Rom* 8,15.

[142] Cfr. *1 Cor* 12,13.

[143] Cfr. *Gv* 4,23.

[144] CYRILLUS Jeros., *Cathech. mystag.* III, 1 (in *PG* 33,1088-1089).

[145] Cfr. il Prefazio ambrosiano dell'Epifania nel *Sacramentarium Bergomense* (n. 199, Paredi): « *... fontem purificasti... susceperunt hodie fontes benedictionem tuam... Ita ut credentibus purificationem omnium delictorum exhibeant, et deo filios generando adoptive faciant ad vitam aeternam* ».

[146] *Lc* 12,50.

[147] *Mc* 10,38.

[148] *1 Gv* 5,6.

Metterò in voi il mio Spirito e vi farò camminare secondo i miei ordini, osservare e praticare la mia legge ».[149]

Lo stesso Spirito che vivifica le acque, è presente fin dal battesimo in modo intimo all'essere umano.

Infatti lungi dal restare esteriore all'uomo, l'impegno di Dio opera in lui una trasformazione profonda. Penetrando del suo Spirito quelli con cui stringe il patto, *Dio si impegna e da parte sua assicura la loro fedeltà a tale alleanza.* È il dono dello Spirito che sancisce l'appartenenza reciproca: « Voi sarete il mio popolo ed io sarò il vostro Dio ».[150] È in tale appartenenza che la Chiesa è stata creata nella Pentecoste.

Ora che cosa è che lega più intimamente Dio a una comunità e ai suoi membri e che lega questi ultimi a Dio, se non il dono dello Spirito presente con speciale carisma anche nella vita consacrata? Si tratta dell'impegno divino in azione e della risposta totale da parte umana, rispondendo sì, nel nostro caso, colla pratica dei consigli evangelici.

D'altra parte come Cristo per attuare la sua missione in modo perfetto venne consacrato con l'unzione dello Spirito Santo [151] e fu ripieno dei doni dello Spirito, così la Chiesa per realizzare la sua missione in situazione di santità riceve lo Spirito di Cristo fin dal suo costituirsi come Chiesa battesimale, in cui lo Spirito di Cristo è presente in essa, in pienezza.

Ora lo Spirito presente in ogni battezzato si adatta dal di dentro, per così dire, alla struttura e alle capacità di ogni singola persona; la chiama ad assolvere una determinata missione in un determinato contesto storico e in una particolare situazione di vita, e la abilita continuamente a rispondere nella forma specifica della vocazione.[152]

[149] Cfr. *Ez* 36,26-27.

[150] Cfr. *Ez* 36,28.

[151] Al suo apparire nel mondo (= incarnazione); al suo apparire nella vita pubblica (= battesimo nel Giordano); al suo inserirsi nel ciclo pasquale (cfr. *Gv* 12,28-29).

[152] Per esprimere questa presenza operativa dello Spirito nei singoli cristiani in ordine all'espletazione della loro particolare vocazione e missione nel quadro della Chiesa, S. Paolo parla di doni o carismi dello Spirito

Esistono dunque grazie — o carismi — istituzionali comuni a tutti i cristiani, almeno fontalmente parlando,[153] per cui ogni cristiano è abilitato ad assumere la comune missione cristiana nell'esercizio delle tre funzioni di animazione dell'ordine temporale, di testimonianza e di culto spirituale e liturgico. La consacrazione battesimale va ricondotta a questa presenza particolare dello Spirito in ordine al compimento della missione cristiana.[154]

Questi carismi si debbono aggiungere alle grazie o carismi istituzionali gerarchici, provenienti dal sacramento dell'ordine [155] e che sono fondamentali nella Chiesa. In forza di essi esiste una presenza particolare dello Spirito in colui che è « consacrato » e autorizzato ad esercitare la presenza di Cristo maestro, pastore e sacerdote della sua Chiesa.[156]

A noi interessa porre attenzione ai carismi liberi, non divinamente istituzionali, dati ed effusi per il bene più proficuo e l'avvento più autentico del Regno di Dio.

Si tratta di doni liberi dello Spirito che egli fa a seconda del beneplacito di Cristo e del Padre.

In base ad esso lo Spirito Santo chiama alcuni cristiani ad attuare questo particolare tipo di vita cristiana ed a realizzare la missione della Chiesa in una particolare situazione di vita. La vita religiosa praticata dalle diverse famiglie è un'espressione del dono libero dello Spirito. In questo senso si parla di carisma della vita religiosa,[157] anche quando la professione giuridica dei consigli evangelici viene canonicamente — quindi umanamente — istituzionalizzata.

La consacrazione religiosa in analogia a quella battesimale e in rapporto allo Spirito deve collocarsi in questa presenza par-

Santo. Il Concilio, come è noto, ha dato grande rilievo a questa dottrina paolina.

[153] Diciamo istituzionali perché derivanti da un sacramento inteso come realtà di istituzione divina.

[154] Cfr. *LG* nn. 10ab, 11a; *AA* n. 3a.

[155] Cfr. sotto: *Ordine e Consacrazione religiosa,* pp. 295ss.

[156] Cfr. *LG* nn. 4a, 7g, 21b, 25acd, 27b; *PO* nn. 2cd, 7a, 12bc, 18ab; *AG* n. 4; *CD* n. 2b.

[157] Cfr. *PC* nn. 1 e 2.

ticolare dello Spirito a cui si aderisce con la professione e con la pratica dei consigli evangelici.

Il riconoscimento da parte della Chiesa e l'approvazione da parte della gerarchia di questo fenomeno cristiano offrono una garanzia che esso è frutto dello Spirito e che quindi chi si inserisce con la professione e la vita religiosa in questa o quella comunità approvata, vive in una situazione particolare di contatto o di comunione col Padre per mezzo di Cristo nel suo Spirito per il servizio della Chiesa, che è essa stessa, tutta quanta, tempio vivente dello Spirito, corpo di Cristo animato dallo Spirito.[158]

Dobbiamo quindi — procedendo col metodo prefissoci — analizzare ora più direttamente da vicino la relazione che intercorre fra professione religiosa ed il sacramento che conferisce la pienezza dello Spirito: cioè la confermazione.

# II. CONFERMAZIONE E CONSACRAZIONE RELIGIOSA

## A) OSSERVAZIONI METODOLOGICHE INIZIALI

*a)* Innanzitutto invitiamo il lettore ad instaurare un rapporto comparativo fra l'ampia bibliografia circa la relazione tra battesimo e consacrazione religiosa di cui abbiamo dato una incipiente rassegna bibliografica alla nota 26, e i soli brevi cenni esistenti nella bibliografia che vogliamo citare.[159] Questo ci assicura che uno studio approfondito non è ancora stato condotto.

[158] Ci siamo ispirati a: M. MIDALI, *Visione teologica della vita religiosa in generale e della comunità religiosa salesiana in particolare (pro manuscripto)*, in Relazioni di D.M.M., Milano 1969, 57-58 (l'opuscolo è di pp. 89).

[159] Trattazione vera e propria che *ex professo* tratti del rapporto fra cresima e professione religiosa-vita consacrata, non l'abbiamo trovata.

Alle rassegne bibliografiche di: A. CAPRIOLI, in *La Scuola Cattolica* 91 (1963) (supplem. bibliogr. n. 2) 131-146 e di A. NOCENT, *o. c.*, 53-59 rimandiamo per i problemi di teologia, spiritualità e pastorale inerenti alla confermazione. Da completarsi con la bibliografia citata da: A. HAMMAN,

*b)* Conseguentemente e collateralmente anche i documenti conciliari non trattano del rapporto fra la professione religiosa e il sacramento della cresima. Ovviamente noi potremo proseguire col nostro metodo analogico e vedere di scoprire quali possano essere le relazioni fra la portata consacratoria della cresima e quelle della professione religiosa. Senonché altre osservazioni si impongono.

*c)* Di per sé la cresima significa una consacrazione che viene a rinnovare e ad approfondire quella del battesimo. La realtà che il battesimo è stato per il fedele facendolo nascere alla vita di grazia, lo è ancora per colui che entra a far parte nell'età spiritualmente adulta nella Chiesa. La confermazione va intesa come influsso dello Spirito sulla personalità cristiana ormai destinata e resa capace soprannaturalmente di donarsi in modo più consapevole ad un impegno totale nel servizio della Chiesa, in un'attività di militante, per l'espansione del Regno di Dio. Ora qui appunto sorgono problemi non semplici a risolversi.

I - La consacrazione religiosa viene a sviluppare anche questa consacrazione cresimale, o è lo sviluppo soltanto di quella battesimale? Dai documenti del Concilio parrebbe che sia sviluppo di questa.

II - Se è lo sviluppo della consacrazione battesimale, allora sembra un controsenso affermare che la professione religiosa completa la consacrazione del cristiano; questa consacrazione, infatti, si opera già nella sua più alta modalità quando si è compiutamente « iniziati » alla vita cristiana con la cresima e con l'ammissione al banchetto eucaristico.

III - Allora o è un controsenso che il Concilio abbia solo messo a rapporto la consacrazione battesimale con quella reli-

*Baptême et Confirmation* (Le Mystère chrétien), Rome 1969.

Invece segnaliamo spunti di trattazione dei paralleli e analogie tra Spirito Santo e vita consacrata, nei lavori citati a nota 26; 3: J. B. FUERTES, *o. c.*, 313-316; 10: R. TROISFONTAINES, *o. c.*, 254-257 parlando del sacerdozio dei fedeli in rapporto alla vita di consacrati.

Ne trattano tangenzialmente i lavori che si occupano del *carisma* della vita religiosa. Cfr. *oo. cc.* in nota 3.

giosa, o *i documenti conciliari insinuano qualcosa* che a prima vista sfugge.

Questo qualcosa potrebbe essere:

— Una *implicita* considerazione della confermazione nella terminologia conciliare: cosa che *esegeticamente* sarebbe *da escludersi,* dato che esplicitamente si fa menzione della *confirmatio* distinta dal *baptisma.*[160] Anche *ermeneuticamente* la cosa sarebbe pure *da escludersi,* non potendosi pensare che i Padri Conciliari, con linguaggio patristico, volessero col termine battesimo includervi l'iniziazione cristiana nelle sue fasi.

— Un *fatto teologico* per cui ciò che la consacrazione religiosa ha di specifico, non essendo d'ordine sacramentale, rimane distinta ancor di più dalla struttura sacramentale della Chiesa. In altri termini la consacrazione religiosa sarebbe sotto l'influsso dei sacramenti ma come tale essa non appartiene all'economia sacramentale. Senza scorgere in questo una inferiorità o una superiorità, trattandosi di realtà di diverso genere, risulta semplicemente un ordine differente, quello del carisma.[161]

IV - La questione permette ancora di precisare su quale linea si pone la *perfectio* della consacrazione religiosa nei riguardi della *perfectio* del cristiano giunto « iniziaticamente » alla sua maturità cristiana:

— *Non sulla linea della sacramentalità:* la professione religiosa non perfeziona né il battesimo né la confermazione. Non esistono in senso assoluto sacramenti « imperfetti ».

— *Nemmeno sul piano della grazia sacramentale,* quasi si trattasse di perfezionare una grazia precedente o di aumentarne l'intensità e il valore che le è proprio nella linea della sacramentalità. Piuttosto ciò si pone *nella linea della persona umana,*

[160] Cfr. *SC* art. 71(bis); *LG* nn. 11a, 26c, 33b; *AA* n. 3a, 36a; ecc...

[161] Ci sembra che è quanto lascia intendere il Concilio a *LG* nn. 44a allorché parla di consacrazione più intima. L'ordine a cui appartiene la consacrazione religiosa è più interiore, più soggettivo, più invisibile benché non sia privato della sua esteriorità, oggettività e visibilità.

in quanto inizialmente « *cristiana adulta* » (battesimo-cresima).[162] L'organismo soprannaturale creato dal battesimo ed elevato alla sua perfezione dalla confermazione, su un *piano strutturale o esistenziale* raggiunge, tramite la professione religiosa, quella pienezza di dimensioni cristiane a cui vengono conferite originalità e distinzione nell'ambiente ecclesiale solo in nome di *un piano dinamico e sociale* Egli viene ad essere costituito maggiormente in forma attiva o in forma contemplativa o in forma « mista » in posizione apostolica.

V - Un altro problema infine interessa ancora l'analogia che vogliamo studiare. Cioè il carattere battesimale rende atti ad una funzione mediatrice o intermediaria? Si dice, in genere, che alla recezione del carattere battesimale e confirmatorio non è legata una potestà attiva, ma una specie di abilitazione passiva: il battesimo rende atti a ricevere gli altri sacramenti e ad espletare i doveri e i diritti di fedele; il carattere della confermazione rende atti a professare con fermezza la fede. In altri termini: è lecito pensare ad una Chiesa cristiana solo in « stato battesimale? » o la si deve pensare piuttosto in « stato cresimale? ».[163] Siamo del parere, appoggiandoci su argomentazioni teologico-liturgiche, che si debba concepire la Chiesa in « stato eucaristico », e cioè una comunità senza dubbio di battezzati e di cresimati, i quali, per di più, almeno in voto, tendano all'Eucaristia.[164]

Per adattarci e conformarci allo stadio a cui si è fermato il Concilio, ed anche per ricalcare e puntualizzare quanto i *probati auctores* hanno fin qui trattato, ci siamo noi pure indugiati a fare una analisi di alcuni punti di contatto, di relazioni e di analogie

[162] Cfr. J. LATREILLE, *L'adulte chrétien, ou l'effet du sacrement de la confirmation chez St. Thomas d'Aquin,* in *Rev. thom.* 57 (1957) 5-28; 58 (1958) 214-244.

[163] La discussione esorbita i limiti della nostra trattazione. Per una rapida e sufficientemente documentata panoramica in merito ai rapporti tra battesimo e confermazione cfr. A. CAPRIOLI, *Problemi teologici del battesimo e della confermazione,* in *Rivista liturgica* 64 (1967) 418-428, specie 421ss.

[164] Cfr. J. M.-R. TILLARD, *Le « votum Eucharistiae »: l'Eucharistie dans le rencontre des chrétiens,* in *Miscellanea liturgica in onore di S. E. il Cardinale Giacomo Lercaro* 2, Roma 1967, pp. 143-194.

intercorrenti fra la realtà sacramentaria battesimale e la consacrazione religiosa.

Su questa linea elementare e preziosa procederemo pure, per quanto riguarda la cresima, perché ci sembra opportuno inoltrarci in questa direzione, anche se dallo sguardo attento dei Padri conciliari sia stata considerata predominatamente o solamente la relazione tra il battesimo e la vita consacrata. Forse i Padri lo hanno fatto per far emergere dalla prima fonte della vita cristiana la radice su cui si innesta il tronco della vita religiosa, oltre che ad intenti ecumenici.

## B) PORTATA TEOLOGICO - CRESIMALE DELLA PROFESSIONE RELIGIOSA

Il nostro dire mira a dare una soluzione del quesito: quale sia l'effetto specifico della confermazione, in modo da rapportare poi la specificità di questo sacramento con la consacrazione religiosa.

Prendiamo le mosse da un passo della *Lumen Gentium* [165] da cui emergono nel cristiano tre elementi in virtù di diversi sacramenti: un approfondimento ecclesiologico, un dono speciale dello Spirito che riveste di forza nuova e un più stretto impegno apostolico missionario. Propriamente si tratterebbe di dimensioni già comuni al battesimo. Noi — senza entrare in merito alla discussione che potremmo instaurare circa la confermazione complemento o pienezza del battesimo,[166] come abbiamo fatto sopra, ci

[165] Cfr. *LG* n. 11abc.

[166] Per una succinta e specifica trattazione in merito cfr.: M. MAGRASSI, « *Confirmatione Baptismus perficitur* ». *Dalla « perfectio » dei Padri alla « aetas perfecta » di S. Tommaso,* in *Riv. Lit.* 54 (1967) 429-444.

Il problema però va risolto in chiave di distinzione complementaria del carattere presente nel battesimo e nella confermazione e della relazione tra grazia del battesimo e della cresima. I problemi non sono ancora soluti. Gli studi da farsi sono innumerevoli e lunghi. Per esempio, per il solo « *trentennio di storia* » *(1225-1255)* cfr. V. NATALINI, *Relazione ontologica della grazia del battesimo con la grazia della cresima,* in *Antonianum* 37 (1962) 55-114; 219-238.

limiteremo ad analizzare la dimensione trinitaria presente e comune tanto alla confermazione quanto alla professione religiosa.

### 1. Dio Padre - confermazione - consacrazione religiosa

Per comprendere le inter-correlazioni fra Dio Padre, confermazione e consacrazione religiosa si deve innanzitutto tener presente una caratteristica, che comunemente viene attribuita alla confermazione. Questa, si dice, conferisce al già cristiano *maturità e perfezione spirituale.*

Per dimostrare l'asserzione si suole argomentare dall'analogia della struttura umana. La nascita crea l'organismo con tutte le parti integranti e facoltà. La crescita poi sviluppa questo organismo fino alla piena maturità. La confermazione fa del battezzato un cristiano perfetto non nel senso morale, ma ontologico. Nascita e crescita sono in stretta connessione e dipendenza. Non si sovrappongono come due realtà separate ma si concatenano e si subordinano come due momenti di un'unica vita.[167] Ora tale crescita o maturazione (ontologica) del cristiano, sarebbe operata da una speciale ed operativa presenza dello Spirito di Dio.

Ma è ben vero che altra analogia si potrebbe instaurare: nell'ordine naturale della semplice creazione l'uomo sarebbe pur sempre apparso un divino capolavoro per le meraviglie del corpo e le facoltà misteriose dell'anima, e insieme sarebbe stato uno specchio rivelatore delle sublimi perfezioni di Dio e un'impronta mirabile della sapienza e potenza creatrice: di fatto però, così non è mai esistito. La bontà infinita di Dio, che vedeva a quali sublimi possibilità egli poteva, se voleva, elevare questa creatura delle sue mani, non si compiacque di lasciarla nell'ordine naturale, ma decretò d'innalzarla a un ordine soprannaturale.

L'analogia qui corre, da una parte, tra l'*esse* e l'*esse plenius,* ed anche *esse superius,* tra la *creatio* e la *mirabilior recreatio,* tra l'azione generatrice creatrice del Padre e l'azione di portare a età matura in un ordine superiore il generato, e dall'altra, un cristia-

[167] Cfr. S. Thomas Aquin., *Summa Theologiae* III, q. 72, art. 5; q. 73, art. 1, in c.; q. 79, art. 1, ad 1.

no « iniziaticamente già fatto », e un cristiano postosi in uno stato di vita più perfetto; tra un cristiano « completo » come tale e un cristiano « religioso » che si consacra ad un totale abbandono a Dio per via dei voti, con cui liberamente abbraccia i consigli evangelici. La sua esistenza viene votata al dono totale: è sotto tutti gli aspetti interamente di Dio. La sola ricerca di Dio e la sola polarizzazione in Dio e nel suo regno diventa consacrazione ad una forma speciale della « maturità cristiana » segnata dalla più completa sequela di Cristo come viene proposta nel Vangelo. Il fatto poi che Dio si impossessa, attraverso un'azione più intima, del religioso, sta a dirci che alla generazione del cristiano (battesimo), alla sua età adulta (cresima) si viene a mettere in parallelo una speciale opera di Dio il quale nella « vita religiosa » (se questa veramente è tale) dopo averne suscitata la vocazione, arriva a poter realizzare maggiormente, nel breve corso di una esistenza umana, quel tipo di peculiare e più perfetta consacrazione che comporta in sé la professione.

La natura umana è « impostata » in modo tale che, pur essendo capace di un dono totale sia nel momento in cui fa l'opzione fondamentale col battesimo, sia quando ontologicamente la perfeziona con la cresima, non giunge generalmente al soggettivo e personale « compimento » *(pleroma-plenitudo)* di questo dono se non nel corso di una lunga maturazione delle sue potenzialità battesimo-cresimali, in cui la fedeltà e la generosità le approfondiscono.

Dio, da saggio pedagogo, si adatta alle possibilità concrete dell'individuo umano. La psicologia nostra del resto, gli è ben conosciuta, essendone egli l'autore. Allo stadio iniziale e già buono in sé della rigenerazione-completata, può subentrare una evoluzione progressiva *sia da parte del soggetto* che « intende » liberamente ed efficacemente aderire al riconoscimento del potere, il più assoluto, di Dio sulla sua vita, *sia da parte di Dio.* È lui che continua ad influire sulla vita del battezzato-cresimato perché questi continui a concorrere alla salvezza propria e anche del mondo, adempiendo il suo ruolo nella *Ecclesia Dei.*

Come Dio nella cresima si impossessa del cristiano perché questi eserciti la sua specifica funzione ecclesiale, così Dio nella professione si impossessa del cresimato in modo personalissimo. Dio

ama il religioso prima di tutto per se stesso con la sua originalità e libertà personale. Egli si dona tutto ed esige d'essere ricambiato. Lui sarà presente sempre per guidare la consacrazione fino in fondo. L'impegno di Dio postula l'impegno del religioso. Infinito l'uno, totale l'altro.

Il completamento sacralizzato dallo Spirito, ha in sé la voce dello Spirito che l'aiuta a dire il proprio sì: a dire *Abba,* Padre; ad aderire a Dio e alla sua iniziativa.

Significativa è la forma di professione della *regula S. Benedicti: « Suscipe me, Domine secundum eloquium tuum et vivam: et ne confundas me ab expectatione mea ».*[168]

È il patto iniziato con Dio nel battesimo, e perfezionato con la cresima che dalla professione viene a nuovo titolo sancito e ricoronato per sempre.[169] Dio interviene con un suo aiuto particolare perché l'ascesa intrapresa con la particolare forma di vita consacrata continui per mezzo del Cristo e in virtù dello Spirito a tendere alla perfetta carità ed anche a influire positivamente sul popolo di Dio.

### 2. Gesù Cristo - confermazione - consacrazione religiosa

Primo effetto della cresima è il carattere cresimale.[170] È il primo in quanto è il più necessariamente connesso con il sacramento ed è indelebile. Ora del carattere della confermazione vogliamo attirare l'attenzione sul fatto che comporti una specifica partecipazione all'essere e ai poteri di Gesù Cristo.

« Il carattere della cresima dà una realtà e poteri nuovi, analoghi per importanza e originalità a quelli conferiti dal carattere battesimale », ma posti in un piano più elevato, portato cioè — almeno ontologicamente — alla maturità.

« Secondo la tradizione, l'aspetto proprio del sacramento della

[168] Cfr. *Regula Sancti Benedicti,* cap. 58.

[169] Ogni professione, anche se *ad tempus* per leggi canoniche, deve essere per natura sua, *exigitive,* « almeno », orientata ad essere « perpetua ».

[170] Non tocca a noi dimostrare qui, tutte le asserzioni che facciamo. Alcune le presupponiamo dalla scienza comune cattolica; per altre invitiamo il lettore a ricorrere ai rispettivi trattati dogmatici.

cresima è di rendere partecipe chi lo riceve dei " doni messianici " che hanno fatto di Gesù Cristo l'instauratore del Regno di Dio e fanno della Chiesa la attuazione del Regno messianico. Il carattere della cresima conferisce quindi una partecipazione all'essere ed ai compiti di Gesù Cristo in quanto messia, instauratore del Regno di Dio, in primo luogo una partecipazione al suo potere regale: dà il potere e consacra al compito di tutti ricondurre a Dio in Cristo ».[171]

Dà quindi una particolare consacrazione a testimoniare e rendere credibile la verità cristiana,[172] non solo con la forza della dottrina d'origine divina,[173] ma anche con la coerenza della vita, con le opere cristiane.[174]

In questo senso è una consacrazione ed una partecipazione alla missione profetica di Gesù, per cui la consacrazione ontologica della cresima è pure all'origine dei diversi carismi, e delle diverse vocazioni di apostolato che Gesù Cristo suscita nella Chiesa per la estensione del Regno di Dio.[175] I carismi sarebbero causati dall'unico Spirito e destinati all'identico scopo dello sviluppo del « Corpo di Cristo » fino alla pienezza dell'età adulta [176] per cui viene dato lo Spirito ai battezzati per renderli partecipi della missione messianica di Cristo.[177] In altri termini l'unzione consacra-

[171] C. COLOMBO, *Battesimo, Cresima, Eucaristia (pro manuscripto)* s.l., s.d.) 118; cfr. S. THOMAS Aquin., *Summa Theologiae* III, q. 75, art. 5, ad 2: « *Confirmatus accipit potestatem publice fidem Christi verbis profitendi quasi ex officio* ».

[172] Cfr. *Gv* 18,33-37; *Atti*, 13-20; 24-31.

[173] Cfr. *Gv* 8,12-18; 25-29; 46.

[174] Cfr. *Gv* 5,34-37.

[175] In questo senso lo Spirito Santo donato nella cresima si distingue dallo Spirito Santo concesso con la rigenerazione battesimale: questo è lo Spirito di adozione filiale; quello è lo Spirito che « compie » e « perfeziona » la capacità di vivere da figli, ma soprattutto dà la forza e la missione per testimoniare la verità con la parola e se occorre col martirio.

[176] Cfr. *1 Cor* 12,7-11; *Ef* 4,11-13; cfr. C. COLOMBO, *o. c.* 119-120.

[177] Ci si può chiedere se possono esistere carismi e vocazioni anche presso dei soli battezzati. La risposta affermativa è più che ovvia dato che *a*) anche nel battesimo c'è immissione di Spirito; *b*) la presenza delle diversità vocazionali presso i soli battezzati è una presenza « *psicologica* » ed « *esigitiva* » di una concreta situazione esistenziale ed ontologica che si ha con la consacrazione cresimale. In questo senso la confermazione è il

toria che trasmette lo Spirito Santo, consacra re e sacerdoti ad imitazione di Gesù Cristo per far vivere pienamente la vita cristiana nella Chiesa.[178]

Così è della professione religiosa che « ad instar *sacramentorum* » viene ordinata anche per il culto divino.[179] Non è concepibile una Chiesa puramente battesimale che renda culto pieno a Dio, perché solo la confermazione deputa sacramentalmente ed espressamente un cristiano alla pienezza del sacerdozio comune a tutti i fedeli. Ma è solo con la professione religiosa che il cresimato sull'esempio ed in analogia a Cristo, l'unto sacerdote, re e profeta, rende totale, completa, esclusiva e radicale la dedizione al culto. Culto che innanzi tutto si concretizza nel dedicare o sacrificare unicamente a ciò, la propria persona.

È impegno di ogni cristiano di essere *« quasi hostia pura, immaculata, rationabilis, Deo accepta »* in comunione con Cristo nell'offrire se stesso a Dio,[180] ma « con i voti o altri legami, per loro natura simili ai voti, con i quali il fedele si obbliga all'osservanza dei tre consigli evangelici, egli si dona totalmente a Dio sommamente amato, così da essere con *nuovo e speciale titolo destinato al servizio e all'amore di Dio.* Già col battesimo è morto al peccato e consacrato a Dio; ma per poter raccogliere più copio-

suggello della vocazione del singolo, è il « *sacramento della perfezione vocazionale* ».

[178] È per questo che per accedere ai sacramenti che costituiscono un cristiano in un piano di correlazione nuova con la *Ecclesia* e con Dio, occorre essere cresimati.

Così per accedere all'ordinazione sacerdotale (cfr. *CJC* 974,1, I) bisogna essere cresimati. Altrettanto è esigito (o almeno si deve fare di tutto per esigerlo) per chi accede al matrimonio (cfr. *CJC* 1021,7: « *Sacramentum confirmationis... antequam ad matrimonium admittantur, recipiant, si id possint sine gravi incomodo* ») e per la vita religiosa è esigito fin prima del postulandato (cfr. *CJC* 544,1).

Possiamo quindi da un punto di vista ermeneutico asserire che i Padri conciliari quando parlano del rapporto fra vita consacrata e battesimo intendono alludere al cresimato perché tutti i religiosi lo devono essere per l'ontologia della cosa e quindi anche per disposizioni canoniche.

[179] Cfr. S. THOMAS Aquin., *Summa Theologiae* III, q. 63, art. 1 et q. 61, art. 5.

[180] Cfr. *LG* n. 34ab.

si frutti della grazia battesimale 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 ».[181]

Anche qui il testo della *Lumen Gentium* fa solo allusione al battesimo, ma il « nuovo e speciale titolo »..., « il più intimamente », « la perfezione al culto divino » e simili espressioni sono dai Padri conciliari usati e riferiti al religioso che come dato di fatto e di diritto è anche un cresimato che intende con ciò stesso e per di più in virtù della sua professione potenziare la via della sofferenza, della rinunzia, dell'abbandono alla provvidenza. Questa via ha come suprema legge l'onore e l'amore di Dio. Una via in cui si deve purificare a fondo ogni fibra dell'essere, fino a rendersi ostia con Cristo ostia.[182] In tal modo la vita del religioso diventa un calice di offerta e l'offerta stessa.[183]

« Per la rigenerazione e l'unzione dello Spirito Santo, i battezzati vengono consacrati a formare un tempio spirituale e un sacerdozio santo, per offrire, mediante tutte le opere del cristiano, spirituali sacrifici, e far conoscere i prodigi di colui che dalle tenebre li chiamò all'ammirabile sua luce.. ».[184]

Il sacerdozio dei religiosi si attua, come per tutti i cristiani, in una partecipazione attiva al culto e ai sacramenti che li fa collaboratori di Cristo nell'opera della santificazione. Però la modalità liturgica non è che una espressione cultuale. È la vita permeata dei valori evangelici e in primo piano della carità, quella che accomuna, non solo su un piano analogico ma ancor più vitale-ontologico, il religioso a Cristo unto sacerdote sommo ed eterno.[185]

[181] Cfr. *LG* n. 44a.

[182] Cfr. *LG* n. 34b; e *Mediator Dei* (20 novembre 1947), in *AAS* 39 (1947) specie 551.

[183] Cfr. *LG* n. 45c; cfr. J. FUERTES, *Vita religiosa calix oblationis,* in ID., *o. c.* in nota 26,3, 308-311.

[184] Cfr. *LG* n. 10a.

[185] Un altro aspetto meriterebbe d'essere considerato in rapporto a Cristo: e cioè la *δύναμις* dello Spirito di Gesù e delle unzioni ripetute di Cristo in rapporto analogico con la consacrazione religiosa.

Rimandiamo il lettore a considerazioni più approfondite: cfr.: I. DELA-POTTERIE, *L'onction du Christ,* in *Nouv. rev. théol.* 90 (1958) 225-252;

E il religioso lo fa, oltre che in virtù del battesimo e della cresima, anche in forza dei voti, ossia della sua speciale consacrazione.

### 3. Spirito Santo - confermazione - consacrazione religiosa

Il rapporto più appariscente ed intimo tra confermazione e consacrazione religiosa considerata dall'angolo di una visuale pneumatica è il fatto che lo Spirito si dà liberamente in modi differenti a tutti i membri della Chiesa e in particolare ai membri della gerarchia e dei religiosi, in vista di una loro peculiare presenza fisionomica nella vita e nella missione della Chiesa.[186]

In forza di questi doni lo Spirito Santo abilita il religioso a rispondere alla sua vocazione nella forma e condizione richiesta dalla sua condizione. Ci sembra di poter così instaurare un triplice piano di azione consacratrice e valorizzatrice tra la cresima, che implica una presenza potenziata e per antonomasia dello Spirito, e la vita consacrata.

a. *Piano analogico-ontologico*

Sopra abbiamo accennato che la confermazione è sacramento di perfezione per cui Dio può portare ad un livello di compimento e rifinitura il suo piano di salvezza. In questo piano con la *consignatio* è espressa la configurazione ontologica con l'unto: Cristo-Sacerdote. Con la *consacrazione religiosa* la *Christificatio in Spiritu* giunge, *in ratione signi,* ad un alto livello di impegno e di intensità.

Per mezzo della consacrazione religiosa la pienezza dello Spirito che è in Cristo, « il religioso del Padre », *in patria,* passa nel religioso *in via,* ne segna e trasforma moralmente l'anima.

È il *dono dello Spirito* che nel giorno di Pentecoste si manifesta come « comunione », « partecipazione »,[187] che viene dato

M. Magrassi, *L'azione dello Spirito Santo nella storia della salvezza e nell'iniziazione cristiana,* in *Riv. lit.* 54 (1967) 377-406, specie 385-388.

[186] Cfr. *LG* n. 12ab; *AA* n. 4abcdef; *PO* n. 9ab.

[187] Cfr. *Atti degli Apostoli (passim)* parlando dello Spirito Santo ammettono che « *sopraggiunga, vada, sia dato, sia ricevuto* », sia effuso. Ed il *Vangelo di Giovanni (passim)* afferma che « *in noi* » « *presso di noi* » *esiste.*

nella confermazione,[188] e che ontologicamente sacralizza; ma è un dono che moralmente *esige, in risposta, donazione*. La *vita religiosa* perfezionata dallo stesso dono nella confermazione *si ipostatizza a risposta la più adeguata a Dio,* nella libera forma dei consigli evangelici.

Per questo deve sbocciare nel cuore del religioso un *atteggiamento di perseveranza* nel suo stato. Essa altro non è che un peculiare aspetto ad esplicitazione della sopraccitata perfezione. Lo Spirito non ritira il suo dono, ontologicamente parlando. Col religioso che si compromette coscienziosamente, lo Spirito rimane « proteso verso » il religioso. Questa propensione in favore della sacralizzazione del religioso viene su un piano pratico contrastata dalla *fragilitas carnis* e dal « mondo ».[189] E come esiste un peccato contro lo Spirito che consiste in un diniego della grazia che spinge alla conversione, così può capitare nel religioso che il diniego di perseverare nel suo stato sconfini con il rifiuto dello Spirito il quale, invece, sempre aleggia e sospinge e sprona e aiuta.[190]

La vita religiosa è così costituita teste di uno stato di ardore con cui lo Spirito Santo, da parte sua, s'impossessa della persona e delle attività umane per colmarle della sua vita divina. In tutto questo, attraverso la fedele corrispondenza, deve consistere un segno particolarmente vigoroso della Pentecoste perenne nella Chiesa e che sempre si rinnova.[191]

[188] Cfr. S. AUGUSTINUS, *Comment. in I Epist. Joan.* II: *« Unctio spiritualis ipse Spiritus Sanctus est, cuius sacramentum est in unctione visibili... »* (in *PL* 25,2004); cfr. anche BEDA Ven., *In I Ep. Joannis* II (in *PL* 93,94D).

[189] Per una puntualizzazione della problematica legata al fenomeno della desacralizzazione in rapporto al cristianesimo, ed altresì per alcune linee di soluzione che interessano le nostre affermazioni circa la « sacralizzazione del religioso » cfr. J. RAMOS-REGIDOR, *Secolarizzazione, desacralizzazione e cristianesimo,* in *Riv. lit.* 56 (1969) 473-565, specie 555-563.

[190] Cfr. CYRILLUS Hier., *Cat. Myst.,* 21,7: *« Chrisma est spiritualis protectio corporis et praesidium animae »* (*PG* 33,1093); S. THOMAS Aquin., *Summa Theologiae* III, q. 72, art. 2, in c. *... balsamum... incorruptionem praestat.*

[191] Siamo di nuovo arrivati ad un punto in cui il nostro parere sulla perfezionabilità degli stati di perfezione va posta in posizione crescente sia nello sviluppo storico sia nello sviluppo intimo ontologico sacralizzante.

Questa fedele spiritualità dice slancio, movimento: κίνεσις. Tale energia permette all'essere cristiano di giungere alla piena realizzazione e dispiegamento della sua potenza per entrare in sinergia con il piano di Dio.

Di qui il passaggio spontaneo ad uno studio sulla relazione tra confermazione e consacrazione religiosa su un altro piano:

b. *Piano etico-personale.*

La confermazione, comportando un aumento della grazia santificante (con un approfondimento della unione con la SS. Trinità e della presenza della SS. Trinità) produce una nuova santificazione della persona. Non una santificazione generica ma *specifica* in rapporto ai compiti che la consacrazione ontologica del carattere cresimale comunica.

Essa comporta quindi la pienezza dei doni di grazia necessari per attuare e diffondere il Regno di Dio mediante la parola, la vita, le opere.

Ciascuno di essi è necessario perché il cristiano sia perfettamente maturo o adulto nell'ordine ontologico della vita soprannaturale. Il loro effetto comune è di comunicare a chi li riceve le capacità di vivere, se vi corrisponde, un cristianesimo adulto, secondo quanto dicemmo circa l'età perfetta soprannaturale. Ovviamente alcuni doni spiccano sugli altri:

*a)* il dono di una più profonda capacità di *scienza,* di *sapienza* e d'*intelletto,* ossia di conoscenza soprannaturale della verità cristiana, per poterla diffondere; [192]

*b)* il dono della *fortezza* per testimoniarla di fronte alle difficoltà di ogni genere, con spirito filiale e religioso;

[192] Si pensi alle disposizioni regolamentari che nella vita dei religiosi fanno obbligo a conferenze, cicli di studio, aggiornamento culturale in genere e teologico in ispecie. Sono lo sviluppo organico e consequenziale di quanto è racchiuso nella realtà del nostro dire. Si guardi però anche al « rilassamento » culturale di parecchie comunità religiose. È un venire meno al dono dello Spirito.

*c)* il dono del *consiglio,* per attuarla in modo perfetto nelle varie contingenze storiche ed umane della vita.[193]

È chiaro che il complesso di questi doni pur essendo sempre presente nel giusto, a cui viene dato come effetto del sacramento, può variare in ricchezza ed abbondanza.[194]

Ora, perché la vita religiosa trova le sue origini e sviluppo nell'impulso dello Spirito Santo,[195] e questo impulso nel decorso dei secoli porta ad alcuni modelli fissi di attività come risposta alla forza dello Spirito, ne consegue che la consacrazione religiosa contribuisce allo sviluppo apostolico della Chiesa e prima ancora alla perfezione del singolo religioso. La partecipazione più intima allo Spirito Santo, in vista della grazia di vocazione e della professione, produce nel *religioso* uno *« stato »* specifico. Lo potremmo definire un particolare — anche se non l'unico — *« stato pneumatologico ».* In questo senso lo Spirito Santo non è da intendersi solo come autore della donazione, ma anche come dono ricevuto — accettato — più profondamente posseduto.[196]

L'incidenza della consacrazione religiosa, in analogia al dono cresimale dello Spirito, è una incidenza che si muove sulla linea di una *vita di fede e fiducia* e una linea di *fortezza* per sostenere dinanzi al mondo l'*essere un segno distintivo della presenza di Dio.*[197] Il religioso tra tutti i cristiani è così chiamato ad essere uno che, superando adamantinamente la fragilità della propria carne, si impone di non venir meno al suo proposito e all'ufficio

[193] Dono del consiglio: *proprio ai superiori* di *intus legere* e per saper guidare *opportuno modo; proprio ai sudditi* per *lucem donare* e per saper collaborare *filiali modo,* con chi presiede.

[194] Cfr. C. COLOMBO, *o. c.* 120-121.

[195] Cfr. *PC* n. 1b.

[196] Si tengano presenti le denominazioni con cui gli effetti della confermazione sono designati da alcuni padri: *« Communicatio Spiritus Sancti »,* cfr. CYRILLUS Hier., *Cat.,* 18,33 (in *PG* 33,1056B); *« Participatio Spiritus Sancti »,* cfr. GENNADIUS Const., *Epist.,* 6 (in *PG* 119,334A) ecc...

[197] Cfr. sopra I: B) 1. *Dio Padre - battesimo - vita religiosa,* pp. 245-248. È certo che il fondamento dell'abito religioso va ritrovato nell'analogia con la veste battesimale. A nuova vita: nuovo nome, nuovo abito. Però lo si deve rapportare pure a *distintivo non classista* (come potrebbe frullare nella testa di qualcuno) *ma semantico:* di Dio presente!

*(munus)* intrapreso. Sul piano sociale *non* si tratta di un atteggiamento di ingiustificato *« trionfalismo »*, bensì di una *virtus-δύναμις*, per cui tutta la vita del singolo religioso, nel suo attuarsi quotidiano, dimostra di essere sostenuta da una spinta particolarmente potenziatrice del « soffio » originario dello Spirito. Sul piano personale la consacrazione religiosa in apertura d'animo allo Spirito si riduce a condiscendente docilità e ad arrendevole disponibilità.

Il carisma dello Spirito potrà favorire e spiegare la personale spontaneità della vita del religioso fedele.

L'opera dello spirito è più intima di noi a noi stessi. Pur rispettando le tendenze fondamentali della personalità, anzi potenziandole, le trasforma. In una parola se il religioso corrisponde, lo Spirito valorizza, più altamente sacralizzandole, tutte le sue risorse. Quando il Concilio fa appello alle facoltà di inventiva dei religiosi per la ricerca di nuove forme concrete per la pratica dei voti [198] non fa altro che indicare l'esistenza nella vita religiosa di « segni indiscussi », di vitalità spirituale e manifestazioni chiarissime di floridezza carismatica.

Come il dono dello Spirito al cristiano conferisce *ottimismo escatologico,* così lo stesso Spirito nel religioso porta dall'ottimismo al suo *dinamismo* e ad un maggior *senso della genuina libertà,* « quella dei figli di Dio » [199] onde *agire* con maggior spigliatezza *per il Regno di Dio,* sia per testimoniare la vita nuova ed eterna acquistata dalla redenzione di Cristo, sia per preannunziare la futura risurrezione e la gloria del regno celeste.[200]

Questa forma di speciale testimonianza, ci porta ad un altro ordine di considerazioni:

c. *Piano sociale-ecclesiale*

La funzione della confermazione nella vita della Chiesa è contenuta sostanzialmente nel fatto che essa consacra chi la riceve

[198] Cfr. *PC* n. 13a.

[199] Cfr. *PC* n. 14b; cfr. anche: M. M. De la Croix, *La vie religieuse et les voeux, école de liberté,* in Aa. Vv., *La liberté évangélique,* Paris 1965, 135-143 (e in genere tutti gli articoli contenuti in questo studio).

[200] Cfr. *LG* n. 44c.

ad un compito per l'attuazione del Regno messianico, arricchendo chi la riceve della pienezza dei doni ordinati a questo scopo. Abilita cioè specificamente i cristiani alla attuazione perfetta dei compiti della vita cristiana, anche di quelli connessi con funzioni pubbliche. Comunica così dei « carismi » soprannaturali per l'attuazione del Regno di Dio e per la edificazione del Corpo mistico di Cristo. In questo senso si deve pensare che un influsso della cresima sta normalmente alla radice delle « vocazioni » suscitate dal Signore per rispondere ai bisogni ed ai compiti apostolici della Chiesa.[201]

Poiché dunque anche il carisma della vocazione religiosa tende ad assicurare una funzione sociale nella Chiesa, non può mai essere considerato semplicemente in prospettiva di santificazione individuale, ma l'intenzione apostolica — diciamo, almeno l'intenzione — che necessariamente è presente nella vocazione del religioso, ne deve animare tutta la vita e la condotta.[202]

### 1) Testimonianza

La *Lumen Gentium* insegna che la vita religiosa « porta e deve portare nel mondo una splendida testimonianza ed un magnifico esempio di santità ».[203]

Il decreto *Perfectae Caritatis* facendovi eco afferma che la vita secondo i consigli evangelici « appare come splendido segno del Regno ».[204] Ancora la *Lumen Gentium* — tenuto conto delle diversità delle istituzioni, delle forme, dei fini particolari — esorta i religiosi a porre « ogni cura affinché per mezzo loro la Chiesa abbia ogni giorno a meglio presentare Cristo ai credenti e ai non credenti o mentre egli contempla sul monte, o annuncia il Regno di Dio alle turbe, o risana i malati e i feriti e converte a miglior vita i peccatori, o benedice i fanciulli e fa del bene a tutti, e sempre obbedisce alla volontà del Padre che lo ha mandato ».[205]

[201] Cfr. C. Colombo, *o. c.* 122-123.
[202] Cfr. *PC* n. 5bc, 7.
[203] Cfr. *LG* n. 39.
[204] Cfr. *PC* n. 1a.
[205] Cfr. *LG* n. 46a.

Sulla scorta dell'insegnamento conciliare si può dire che la vita religiosa, pienezza della vita cristiana, è segno peculiare del Regno, anzitutto, perché attraverso i consigli evangelici e la fraternità di agape realizza e manifesta in modo particolare la trascendenza di Dio, la propria dimensione escatologica e le sue esigenze; [206] e poi perché con la sua stessa missione partecipa in forma particolare alla costruzione nel mondo e nella storia umana del Regno di Dio, Regno di verità e di vita, Regno di santità e di grazia, Regno di giustizia, d'amore e di pace.[207]

Essa infatti testimonia il carattere relativo di tutte le realtà temporali e di tutti i prodotti dell'ingegno e del lavoro umano; essa si pone come una forza che lotta in modo speciale contro il male, contro il peccato, il conformismo, il mistero di iniquità operante nel mondo, e contribuisce alla gestazione della nuova creazione; essa, infine, ancora rappresenta un fatto profetico che anticipa ed annuncia « cieli nuovi e terre nuove » attraverso un tipo di vita nello Spirito, che è la prefigurazione efficace della vita dei risorti.[208]

Questo reduplicato dovere di testimonianza insito nel cresimato-religioso significa lasciarsi guidare dal carisma dello Spirito, che senza dubbio non lo spinge necessariamente a grandiose e strabilianti manifestazioni di apostolato, ma lo sospinge incessantemente a seguire le sue ispirazioni. Ed innanzitutto sprona ad avere fiducia nella fecondità apostolica della portata dell'azione fruttuosa e invisibile dello Spirito Santo. I religiosi, anche se non vivono confusi col mondo, non sono per questo, affatto, inutili o estranei al mondo.

Anzi lo Spirito li spinge a collaborare spiritualmente con gli uomini affinché l'edificazione della città terrena sia sempre fondata nel Signore e a lui diretta; [209] per questo anche nelle terre di missione la vita dei consacrati è fonte di aiuti preziosi ed indispensabili per la stessa attività missionaria, e la loro più intima consacrazione a Dio fatta nella Chiesa, dimostra chiaramente ed

[206] Cfr. *LG* n. 44c.
[207] Cfr. *GS* n. 39b; *LG* nn. 5ab, 9bc, 48abcd.
[208] Cfr. M. Midali, *o. c.* 67-68.
[209] Cfr. *LG* n. 46b.

esprime l'intima natura della stessa vocazione cristiana,[210] essendo una più radicale ed efficace testimonianza del Vangelo.[211]

È dunque la stessa grazia cresimale data *ad robur,*[212] per cui il cristiano è fornito di coraggio per professare audacemente la propria fede e per difenderla strenuamente, che viene potenziata con la professione affinché sia manifestato e realizzato in maniera più inequivocabile il carattere trascendente ed assoluto della realtà cristiana, nei confronti di determinati valori temporali come sono il possesso dei beni temporali,[213] la vita matrimoniale,[214] la libera e relativa disponibilità di se stessi, per cui sull'esempio del Cristo e mossi dallo Spirito Santo i religiosi si sottomettono in spirito di fede ai superiori che sono i rappresentanti di Dio.[215]

### 2) Vita di consacrazione - vita di inseriti totalmente nella Chiesa

Tramite il battesimo ogni uomo fatto membro del popolo sacerdotale è inserito nella Chiesa con tutti i diritti e i doveri dei cristiani.[216] Rispetto alla Chiesa, fruisce del diritto di accedere ai sacramenti e di usufruire ogni cura pastorale. Ora la Chiesa è una società i cui membri godono di molteplici prerogative e sono tenuti a più uffici. Ciò non tanto perché sono innumerevoli le cause naturali della molteplicità (popoli, ordinamenti sociali, culture diverse, ingegni individuali...) quanto perché — data la liberalità di Dio — varie sono le vocazioni e gli impegni soprannaturali. Ora la diversità soprannaturale non procede dal solo sacramento del battesimo per cui piuttosto siamo condotti all'unità di uno stesso Padre, di uno stesso capo, di una stessa fede, di uno stesso popolo.

Lo Spirito di Dio (scegliendo e profondendo grazie indivi-

[210] Cfr. *AG* n. 18a.

[211] Cfr. *AG* n. 40c.

[212] Cfr. *Decretum pro Armenis* (DS 1319 [697c]).

[213] Cfr. *PC* n. 13; *LG* n. 42d. La povertà è un *segno* oggi *molto apprezzato.*

[214] Cfr. *PC* n. 12; *LG* n. 42c. La castità è un *segno particolare* dei beni celesti; è un richiamo del connubio tra Cristo e la Chiesa e un *testimonio* della futura risurrezione.

[215] Cfr. *PC* n. 14; e anche n. 5bc; *LG* n. 45b; *CD* n. 35bdef.

[216] Cfr. *CJC* 87.

duali, scelte dalla pienezza di Cristo, che è immagine di Dio Padre e causa esemplare della creazione e fonte dell'economia di salvezza) accomoda — secondo il consiglio divino — le grazie del Salvatore alla condizione e necessità della Chiesa e alle doti e libertà di ciascuna persona.

Ci si attende cioè che come l'azione di Cristo principio di unità nella diversità è applicata mediante il sacramento della sua passione e risurrezione, così la fonte e la causa della diversità per l'unità, cioè lo Spirito Santo, possa profondersi tramite una via sacramentale. Ciò in effetti avviene nei sacramenti della confermazione e dell'ordine per cui simultaneamente è consumato il mistero pasquale-pentecostale.

Ora è tramite questi due sacramenti, in quanto conferiscono un carattere, che viene determinato e specificato il posto, la vocazione, gli uffici e i diversi carismi dei battezzati in modo che in modo organico diventino ordinati membri della Chiesa.

Dalla confermazione dunque, che è il sacramento dell'economia dello Spirito Santo applicato nell'ambito dei battezzati, il fedele riceve, nel carattere battesimale « consummato » [217] dallo Spirito Santo, il diritto alla specifica funzione e vocazione, nella Chiesa, per il bene della medesima, in collaborazione col Cristo agente nella Chiesa, secondo la partecipazione al mistero di Cristo. Da ciò non si vuol dire che, una volta ricevuto il sacramento, ciascun « confermato » conosca subito e direttamente la sua vocazione personale, né si vuol insinuare che una volta scelto uno stato di perfezione, nel suo ambito ci debba essere una « staticità vocazionale »; solo si vuol asserire che lo Spirito Santo è sempre presente come principio perfettivo della vocazione con relativo titolo o diritto alle congruenti grazie del proprio stato in modo tale che l'inserzione nella Chiesa dalla poliedricità di manifestazioni vocazionali giunga sempre di più alla pienezza dell'unità direzionale, tutti protesi e convergenti verso l'*eschaton*.

È in questa prospettiva che si comprende come si possa in senso pieno e perfetto parlare del religioso come di colui *« qui adhaeret » Deo* tramite l'adesione alla Chiesa nello Spirito. Si

[217] Lasciamo questo termine per rendere il senso della « ricapitolazione » paolina.

tocca qui il vertice di tutta l'economia. È qui che si consuma il movimento infinito della vita divina. A ragione S. Paolo asserisce che lo Spirito è il « sigillo ».[218] In lui il *descensus* di Dio verso l'uomo si conclude e si raggiunge pure il compimento dell'*ascensus* dell'uomo a Dio. Il religioso *in via* anticiperebbe, appunto, *ratione signi* il ciclo della perfetta inserzione nel popolo di Dio, la Chiesa, e per tramite di essa in Dio.

Per lo Spirito c'è qualcosa nel cristiano che inizia con tensione al compimento. Inizia il movimento ascendente dell'uomo a Dio, che nello stato religioso si fa più libero e procede con più slancio, perché più dinamicamente vicino e fatto partecipe della forza (*virtus-δύναμις*) della Chiesa. Così:

*a)* Cristo ha proposto la Parola di Dio; lo Spirito Santo ce la richiama nell'intimo dei cuori, la Chiesa ce la ammannisce nella celebrazione liturgica; [219] lo stato religioso libera il cuore, inclinandolo a comprenderla più a fondo e totalmente;

*b)* Cristo ha istituito le fonti della grazia nei sacramenti; lo Spirito ne anima i gesti e gli elementi; la Chiesa, madre e maestra, aiuta ad usufruire degli strumenti di salvezza: la vita religiosa porta a vivere in più perfetta sintonia e sinergia con tutta la portata spirituale sacramentaria;

*c)* Cristo ha fissato le strutture della Chiesa; lo Spirito le vivifica e anima interiormente; la Chiesa salvaguardia la genuinità del proprio organismo; la vita religiosa le rinnova e snellisce nel decorso dei secoli con la più genuina spiritualità cristiana;

*d)* Cristo ha realizzato in sé l'unione dell'umanità con Dio; lo Spirito la protende alla moltitudine; la Chiesa la estende nelle dimensioni spazio-temporali; la vita consacrata ne costituisce un prezioso lievito che fermenta dal di dentro l'opera della salvezza, chiamando a più alta santità i suoi membri, mediante una speciale vita di unione totale con Dio, perenne e duratura.[220]

[218] Cfr. *2 Cor* 1,22.

[219] È per mezzo di lui « in un solo e medesimo spirito » che abbiamo accesso al Padre (*Ef* 2,18).

[220] Giunti a questo punto ricordiamo che non siamo che all'inizio della trattazione sulla sacra dimensione pneumatologica in rapporto alla vita con-

# III. EUCARISTIA E CONSACRAZIONE RELIGIOSA

Quantunque di questo argomento nel presente volume si parli altrove, crediamo bene almeno succintamente di continuare a tracciare l'analogia e i rapporti che intercorrono tra l'Eucaristia e la consacrazione religiosa.

## A) LITURGIA E VITA RELIGIOSA

Sarebbe forse più opportuno aprire qui un discorso sulla liturgia e la vita consacrata.[221] Ma ciò porterebbe a toccare non pochi problemi generici, quali l'opportunità di una liturgia propria alle diverse comunità di Istituti religiosi,[222] in rapporto anche al problema della liturgia legata al concetto di Chiesa locale inerente alla comunità religiosa; e vari problemi specifici, quali la celebrazione

sacrata. Anzi si potrebbero instaurare delle specifiche correlazioni che andrebbero approfondite con un diretto riferimento all'economia sacramentale liturgica. Per aiutare il lettore indichiamo qualche lavoro che potrebbe servire a questo scopo: cfr. B. BOBINSKOI, *Le Saint Esprit dans la liturgie,* in *Studia liturgica* 1 (1962) 177-198; CH. DESPORTES, *Le Saint Esprit dans l'Evangile et la liturgie,* in *Rev. grégor.* 41 (1963) 35-48; 67-76; G. LEFÈBVRE, *L'Esprit de Dieu dans la sainte liturgie,* Paris 1959; G. OURY, *Le Saint Esprit dans la liturgie romaine,* in *Ami du clergé* 95 (1965) 59-62; F. VANDERBROUCKE, *Esprit Saint et structure ecclésiale selon la liturgie,* in *Les Questions liturgiques et paroissiales* 39 (1958) 115-131.

[221] Segnaliamo specifiche trattazioni che possono essere utili al lettore come completamento della nostra trattazione: B. FRISON, *Constitutio de sacra liturgia et status perfectionis,* in *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 42 (1963) 293-318; G. MARTELET, *Santità della Chiesa, liturgia e vita religiosa (Appendice C),* in ID., *Santità della Chiesa e vita religiosa,* Milano 1968, 211-217; A. ROSELLÓ, *Tiempo liturgico y tiempo salvifico como norma de la vocación religiosa,* in *Rev. de espirit.* 28 (1969) 167-195 (l'articolo è la continuazione di una prima parte: *Tiempo liturgico y tiempo salvifico como norma de la vocación cristiana,* in *Ibidem,* 6-37).

[222] Basti consultare l'articolo di S. MARSILI, *Per i religiosi una liturgia propria?* in *Studi francescani* 65 (1968) 301-312, dove è puntualizzata sia la problematica sia linee di soluzioni.

eucaristica e la vita religiosa,[223] l'ufficio divino e la vita religiosa.[224] In genere diciamo che manca una vera e propria letteratura in questo senso. Per esempio ridotta al minimo (se si eccettua la celebrazione della professione religiosa e della *velatio virginum* [225] e di alcuni voti monastici) [226] quella concernente la amministrazione della penitenza, del viatico, dei diversi sacramentali.[227]

Più importante ancora sarebbe analizzare la vita di una comunità religiosa come comunità cultuale [228] in quanto la vita consacrata esprime in modo più pieno e più intenso quella che è la vita cultuale della Chiesa.[229]

[223] Per i problemi e linee di spiritualità liturgica in connessione con la celebrazione eucaristica e ovviamente quindi di interesse per le sole comunità religiose sacerdotali: cfr. A. FERRUA, *La messa della comunità religiosa,* in *Studi francescani* 65 (1968) 313-320 e anche J. JUGLAR, *La messe et l'office dans la vie commune,* in *Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui,* Paris 1959, 125-156.

[224] Trattazioni magistrali sia di teologia liturgica che di spiritualità liturgica e di tecnica di celebrazione dell'ufficio divino in seno alle comunità religiose si trovano in *Studi francescani* 65 (1968) 141-242: ossia il n. 2 dell'annata dedicato all'*ufficio divino e vita religiosa.*

[225] Per rassegne bibliografiche in merito cfr. A. NOCENT, *La consacrazione delle vergini,* in A. G. MARTIMORT, *La Chiesa in preghiera,* Roma ²1966, 682-692, specie 692; cfr. anche A. NOCENT, *Il mistero di Cristo nella « Velatio sponsae » e nella « Velatio Virginum »,* in *Riv. lit.* 55 (1968) 368-377.

[226] Intendiamo professione monastica, benedizione di un abate, di una abadessa...; cfr. A. NOCENT, *I riti monastici,* in A. G. MARTIMORT, *o. c.* 732-743 e bibliografia ivi citata a cui si possono aggiungere: M. NICOLAU, *Sacramentalidad de la profesión religiosa,* in *Hechos y Dichos* (1957) 607-620; T. URQUIRI, *Acción litúrgica de la Iglesia en la profesión religiosa,* Madrid 1965.

[227] Si pensi per esempio alla benedizione della mensa dove si ha una nostra nota *A proposito della « Benedizione della mensa »,* in *Riv. lit.* 55 (1968) 431-439; ed anche: G. MANCINI, *Progetto di « benedizione » a Dio per la mensa,* in *Studi francescani* 65 (1968) 357-364. Per altri sacramentali non si ha gran che di produzione specifica, eccetto articoli contenuti nei nn. 3-4: *La liturgia nella vita religiosa,* in *Studi francescani* 65 (1968).

[228] Cfr. D. BARSOTTI, *Comunità religiosa, comunità cultuale,* in *Studi francescani* 65 (1968) 141-153.

[229] Si consulti l'ottimo lavoro di BARSOTTI, *Il mistero della Chiesa nella liturgia* (Deificum lumen) (Firenze 1968) e nostra recensione in *Ephemerides liturgicae* 82 (1968) 467-468.

Ma ogni discorso su *liturgia-vita religiosa* è formula ancora troppo generica perché possa avere rilevanze pratiche. Queste possono aversi soltanto a livello di singole e determinate comunità religiose. Ecco perché, per quanto si dica su questo argomento, si è sempre all'inizio, che attende di essere continuato e completato da chi « fa » la liturgia. Deve intervenire il passaggio dalla pagina scritta alla realizzazione vivente. Il che importa una intelligente capacità di « traduzione » e di « incarnazione ». La pratica deve migliorare dove il nostro scritto analizza e separa; ricercare valori scegliendo tra le svariate forme che possono attuarli ed esprimerli, operare integrazioni dove (stando ai suggerimenti scritti) potrebbero nascere delle semplici giustapposizioni quantitative.[230]

Anche per questi motivi, anziché continuare il discorso in modo generico oppure inoltrarci in particolari periferici, preferiamo trattare del sacramento « culmine e fonte » [231] di tutta la vita cristiana, quindi anche religiosa, ponendo l'accento solo su alcuni aspetti analogici relativi all'Eucaristia.

## B) ALCUNE VISUALI TEOLOGICO - SPIRITUALI SUL MISTERO EUCARISTICO IN RAPPORTO ALLA CONSACRAZIONE RELIGIOSA [232]

Non intendiamo fare una dettagliata analisi in merito. Si potrebbe infatti considerare il mistero eucaristico dal punto di vista di sacrificio o di sacramento della permanenza di Dio con noi.[233]

[230] Cfr. M. MORGANTI, *In fase di ricerca,* in *Studi francescani* 65 (1968) 295.

[231] Cfr. *SC* art. 10.

[232] Specificatamente si consulti oltre agli articoli citati, anche: B. GIRARDIN, *Eucharistie et vie consacrée. L'histoire au service du renouveau,* in *Parole et Pain* 1 (1964) 47-72; 2 (1964) 121-134; 3 (1964) 183-204; 4 (1964) 248-265; 5 (1964) 316-323; 6 (1965) 394-405; 9 (1965) 566-587; J. GALOT, *Présence eucharistique et vie religieuse,* in *Rev. des comm. relig.* 37 (1965) 249-258; M. BOISSON, *L'Eucharistie et la vie consacrée à la lumière de Vatican II et de « Mysterium Fidei »,* in *Parole et Pain* 14-15 (1966) 192-222.

[233] Cfr. per esempio circa l'aspetto del sacramento come permanenza

Noi prendiamo le mosse dall'insieme della portata del mistero eucaristico nella sua globalità in rapporto alla vita religiosa. Invece di esaurire la trattazione, per non ripeterci né ripetere quanto altri dicono nel quadro di quest'opera, diamo solo cenni e spunti.

#### a. Piano analogico-ontologico

Va ripreso e potenziato in questo settore tutto quanto dicemmo sulla vita *religiosa* come *olocausto* in rapporto al sacrificio eucaristico e sulla vita religiosa come *presenza di Dio*. Secondo l'istruzione *Eucharisticum Mysterium* [234] il sacramento eucaristico ci invita a « partecipare più profondamente al mistero pasquale », unendoci a due aspetti del dinamismo della vita celeste del Cristo. Noi dobbiamo « offrire tutta la nostra vita al Padre con lui nello Spirito Santo ». Cristo sta infatti dinanzi al Padre nella preghiera che, fino alla sua parusia, estende l'offerta della salvezza a tutte le generazioni. La risposta cristiana al dono che il Signore fa incessantemente della sua vita divina trova appunto la sua più alta espressione ricalcando analogicamente il sacrificio di Cristo.

D'altro canto il cristiano in grazia è tempio di Dio,[235] un santuario dove abita lo Spirito Santo e dove la Santissima Trinità trova la sua delizia. Questo dono intimo delle Persone divine è potenziato e sviluppato dalla Eucaristia. Già il cristiano dovrebbe dirigere la sua attenzione attonita alla interiorità del suo essere, dove Dio abita. Ma questo grado di intimità è potenziato dalla grazia che viene dal segno eucaristico: sacramento della reale presenza di Cristo.

Ora secondo tutta la sua portata, la vita religiosa si riduce a una vita di compagnia col *Princeps analogatum* della vita religiosa che è Cristo. Essa è una vita votata al Cristo presente *speciali modo* nell'Eucaristia, a cui, nella pienezza della sua spirituale funzione ecclesiale, il religioso si offre quale mediatore-

della presenza eucaristica in rapporto alla vita religiosa: CH. MICHEL-JEAN, *Il culto all'Eucaristia, sacramento permanente,* in *Studi francescani* 65 (1968) 321-328.

[234] Cfr. *Instructio Eucharisticum Mysterium* (25 maggio 67) n. 50.

[235] Cfr. *1 Cor* 3,16; 6,19; *2 Cor* 6,16.

sacerdote per tutta l'umanità, perché con Cristo e per Cristo possa giungere a Dio Padre. Ancora di più: come l'Eucaristia dice mistero di transustanziazione, così la vita del consacrato è tesa in un modo radicale a trasformarsi in Cristo, per consacrare a Dio e divinizzare tutto l'universo.[236] Si potrebbe inserire qui una trattazione sulla spiritualità dell'ascesi, propria al religioso, argomentando dalle analogie prospettate or ora tra Eucaristia e vita consacrata. Ma ciò è fuori del nostro piano. Basti avervi accennato e l'avervi posto l'accento sull'originalità dell'Eucaristia dove non consiste tutta la vita del religioso, ma verso cui deve tendere il vivere del religioso.

Essendo poi la Chiesa un atto pubblico di risposta alla Trinità, la liturgia eucaristica mostra che nessuna risposta d'amore a Dio, nemmeno quella che il religioso intende dare con tutta la sua vita, prenderebbe veramente forma nella Chiesa, senza « porre le fondamenta » e radicarsi sulle energie santificanti che si trovano soprannaturalmente ivi depositate.

La vita religiosa non può trovare la sua verità se non riferita alla Eucaristia, alla quale tuttavia non è riducibile, anche se la vita religiosa rivivendo nella propria formula dinamica eucaristica, riesce a costituire *in via* la più alta risposta sacrifico-sacramentale.

Si tratta del sacrificio spirituale che il religioso realizza nei riguardi di Dio offrendo ciò che c'è in lui di più intimo e di più insostituibile: la libertà, che nella celebrazione dell'Eucaristia viene offerta al Padre insieme all'oblazione del corpo e del sangue del Signore.[237]

In forza della « missione » ecclesiale di cui è investito, il religioso è introdotto nel mistero eucaristico come responsabile non solo di sé ma anche dei fratelli, responsabile di primo ordine della crescita dell'intero corpo e solidale con tutti i suoi membri. Ciò egli lo fa in modo eminente, con la sua vita nascosta con Cristo in Dio.

[236] Cfr. *1 Cor* 15,28.

[237] Cfr. *LG* n. 34. Scrive J. B. FUERTES, *o. c.* 317: « Tota ratio et propositum vitae religiosae, a mane usque vesperum, haec est: Perpetuam servare memoriam illius qui pro nobis mortuus est et resurrexit, ita ut anima unum *(!)* cum Christo sit et Patri offeratur, et sit vita religiosa perfecta Communio, perenne sacrificium laudis, missa choralis perpetua! ».

**b. Piano etico**

Se in senso teologico lo stato religioso è una forma concreta di vita di *comunione* con Dio, che si esprime in modo particolare, tra l'altro, attraverso una fraternità cristiana nello Spirito Santo, basata sulla comune pratica dei tre consigli evangelici, sul piano etico e pratico, tale vita dovrebbe realizzare in *grado eminente la comune-unione* dei membri fra loro e con Dio.

Vita religiosa dice, in particolare, una espressione caratteristica e differenziata di vita cristiana comunitaria ed apostolica. È una fraternità realizzata non tramite i legami « della carne e del sangue », ma attraverso la libera risposta ad una comune vocazione divina rivolta da Dio a ciascuno dei componenti la comunità religiosa.

L'Eucaristia costituirebbe in rapporto a questa caratteristica della vita religiosa non solo il modello a cui ispirarsi in quanto richiama il mutuo « darsi ed offrirsi » del Cristo al Padre, ma anche la fonte, il sostegno e il cibo salutare che fruttifica il mutuo darsi ed offrirsi che dovrebbe attuarsi nella *κοινωνία* della vita religiosa. Questa dice comunione piena e totale realizzata con una libera, ma impegnativa e stabile risposta.

La comunità religiosa nasce dalla comunione di uomini. La « vita comune » elemento caratterizzante la vita religiosa è una espressione concreta, storica e varia della realtà di fondo: « comunione di intenti ». È facile dalla storia delle famiglie religiose vedere come la varietà ed il cambiamento di certe forme di vita comune, non sopprimono di per sé la vita comunitaria religiosa.

Ciò è dovuto ad un inconscio o consapevole modellarsi ed ispirarsi al modello di comunione che si realizza nel mistero eucaristico e attorno a questo mistero. L'Eucaristia infatti, come unisce il Cristo e la Chiesa ed unisce tutti i cristiani fra loro, così a più forte ragione deve fondare in perfetta carità, tutti i membri di una comunità religiosa.

Il secondo effetto-aspetto della comunione è indissolubilmente legato al primo; è determinato ed anche implicato in esso. Tuttavia per chiarezza bisogna distinguere il primo dal secondo: bisogna insistere sul fatto che la comunione con il Cristo non trae origine dalla comunione con i fratelli, tanto meno si esaurisce,

o quasi, in quella; bensì è la comunione con il Cristo, già fine per se stessa, che postula ed esige — da tutti coloro che sono con lui un solo spirito —, che siano di conseguenza anche tra loro un solo corpo.

L'Eucaristia dunque come è soprattutto comunione fra Cristo e la Chiesa, così è il momento in cui, anche comunitariamente, si realizza, come dice Agostino, il « *Christus totus, caput et corpus* ».[238] « Colui che mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me ed io in lui ».[239] È appunto per questo che è possibile affermare, anzitutto, che per tramite della Eucaristia il credente entra con il Cristo in una relazione stretta ed efficace come quella esistente tra il Cristo e i suoi discepoli durante il suo ministero terrestre, anzi in una relazione ancora più stretta ed efficace, giacché ora il mistero pasquale è già accaduto: la redenzione dispiega in chi l'accoglie e nella misura che si accoglie, tutta la sua potenza.

Nell'opera di collaborazione alla redenzione, poi, la comunità religiosa entra con la sua portata di segno esemplare, di aiuto visibile ed operante per la visibile attuazione di una comunione di vita[240] e di azione apostolica. « Poiché c'è un sol pane, noi, benché numerosi, siamo un sol corpo, perché tutti partecipiamo a un sol pane ».[241]

La comunione eucaristica Cristo-Chiesa produce, infatti, la comunione eucaristica fraterna dei membri del Cristo fra loro,[242] siano essi semplici cristiani o religiosi; talché se è compromessa la comunione fraterna di coloro che l'Eucaristia unisce in Cristo, viene ad essere svilita nella sua portata significativa la stessa comunione Cristo-Chiesa.

[238] Cfr. A. AUGUSTINE, *Commentaire de la première épître de Jean,* (Sources chrétiennes, 75), Paris 1961, 116.

[239] Cfr. *Gv* 6,56.

[240] Cfr. V. DELANLADE, *Vie commune, moyen de perfection par la charité,* in AA. VV., *Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui,* Paris 1959, 245-263; M. A. SANTANER, *Vie religieuse et vie de Communauté,* in *Vie spirit.* 115 (1966) 154-167.

[241] Cfr. *1 Cor* 10,7.

[242] Cfr. *1 Cor* 12,36; *Atti* 4,32; ecc...

La vita religiosa trae la sua forza dal *votum Eucharistiae,* implicito nella professione e anche dall'esplicita manifestazione della « comunione », che ivi è contenuta.[243]

In altri termini, dato il principio che la vita religiosa è la vita cristiana portata a livello di una particolare forma di perfezione, tutta la portata sacralizzante della vita consacrata (e tutto quanto abbiamo detto) va considerato come procedente dal *culmen et fons* che è l'Eucaristia, e che coronando l'iniziazione cristiana, è pure la fonte prima del perfezionamento di unità e di unione con Cristo e con i fratelli. La comunione con il Cristo fa di tutto il corpo di Cristo la « Chiesa »; la comunione con i confratelli fa della vita religiosa una « comunità », piccola Chiesa.

L'Eucaristia realizza la sua funzione di comunione fraterna se l'amore, l'*agape* che essa « fa nascere », permette alla Chiesa che la celebra di promulgarla. La vita cristiana è similmente coadiuvata nel suo svilupparsi e crescere in agape, se in mezzo ad essa sboccia florida la vita religiosa nella quale quella cristiana si vive con più alta e intensa perfezione. La vita di consacrazione nello stato religioso eleva, così, i rapporti di comunione tra i fratelli e Cristo, a prototipo di vita cristiana. Sicuramente la realtà cristiana della comunione e della carità sono approfondite e rinsaldate dalla vita comunitaria religiosa che prende sul serio e a fondo la realtà del messaggio di comunione richiesto dal dinamismo dell'amore e servizio cristiano.[244]

La vita di comunità si rivela come espressione particolare della realtà della Chiesa, come comunione con Dio e con i fratelli attraverso il servizio (= diaconia) e l'amore (= agape).[245]

[243] Anche per questo la disposizione contenuta nell'*Instructio: Eucharisticum Mysterium,* n. 32,4, circa la comunione sotto le due specie legata al giorno della professione religiosa o di una rinnovazione di tali voti legata alla celebrazione della messa, va intesa pure nell'ambito della *significatio* di una comunione più intima con la comunità già intimamente legata all'Eucaristia.

[244] Circa la portata dinamica della vita religiosa, cfr. E. TESSON, *Le dynamisme de la vie religieuse,* in *Christus* 7 (1960) 227-242.

[245] Cfr. *PC* n. 15a.

**c. Piano sociale**

La Chiesa è per sua natura liturgica e la liturgia è per essenza ecclesiale. In altri termini *« Ecclesia facit Eucharistiam; Eucharistia facit Ecclesiam »*.[246] L'Eucaristia non esaurisce tutta l'azione della Chiesa, ma resta tuttavia vero che essa tiene il primato nella vita della Chiesa, ha la massima efficacia riguardo al fine della Chiesa ed è il *« culmen ad quod actio Ecclesiae tendit et simul fons unde omnis eius virtus emanat »*. Tutta l'attività della Chiesa tende a fare degli uomini, cristiani; cioè a farli diventare ciò che Cristo è. Il che si realizza in modo eminente quando per mezzo dell'Eucaristia essi sono portati ad esercitare il loro comune ufficio sacerdotale.

Ora l'Eucaristia in quanto riunisce la comunità religiosa, rivela in questa la pienezza della Chiesa, riflettendone eminentemente la struttura e il mistero.

Ne riflette la *struttura* in quanto la rende visibile, radunando membra disperse *in unum:* a causa della Eucaristia e per suo mezzo, la comunità appare come un corpo ordinato. Una comunità che non tenda alla celebrazione eucaristica *modo pleno* con tutta la sua vita, è una comunità fallita.

Ricondotta alla sua espressione fondamentale, la struttura di una comunità di consacrati comprende nell'unità due poli: un padre e una famiglia, un pastore e un gregge, un autentico rappresentante di Cristo e i membri del suo corpo. C'è in questa polarità l'affermazione fondamentale di una reciprocità obbligatoria: l'impossibilità per l'uno di essere senza l'altro.

La bipolarità della struttura fondamentale di una comunità religiosa, rimessa in luce dalla analogia con l'Eucaristia, non squalifica affatto uno dei poli né dice o comporta alcun privilegio quanto alla salvezza. Psicologicamente non deve diventare causa di disprezzo, né socialmente occasione o motivo di rivendicazione o di rivolta. Senza gregge colui « che pasce » non è più un pastore, e senza il pastore « un insieme di pecorelle » non è un gregge.

[246] Cfr. *SC* art. 10, dove quanto è da noi asserito, lo si ritrova in altri termini.

La comunità religiosa riunita in nome dell'Eucaristia riflette anche il *mistero* della Chiesa, in quanto la vita di consacrati è uno specialissimo segno della presenza di Dio nel mondo. Aggiungiamo che qui appare come la vita religiosa diventi e sia segno anche della presenza del mondo — *qualis esse debet* — davanti al cospetto di Dio. La vita religiosa è quindi doppiamente sacramentale.

È chiaro che tutto ciò comporterà per la vita religiosa una sequela di conseguenze su un piano ascetico-pratico, di trasformazioni profonde che si verificheranno ogni giorno più, fino al coronamento della propria vita con la celebrazione del definitivo « passaggio pasquale » da questo mondo al Padre.[247]

La *tensione* permanente e totale di « offerta » insita nella vita religiosa fa di essa una vita cultuale il cui valore proviene dall'offerta monda di Cristo riattualizzantesi nel sacrificio eucaristico. L'altare dell'immolazione, che è la vita di ogni religioso, si attualizza in concreta ara sacrificale con valore ontologico, sulla mensa eucaristica, che è anche altare di immolazione. La vita del religioso diventa « consacrazione » speciale alla *sequela Christi,*[248] il quale come sacrificio eucaristicamente presente e permanente, diventa il polo di convergenza delle attività di una comunità religiosa.[249] E questa sperimenterà la sua *comunione escatologica*[250] *con Dio,* in quanto si realizza nella forma di vita del religioso, l'« avvicinarsi » della *Ecclesia* verso la pienezza dell'incontro con Cristo.

Vita consacrata in rapporto all'Eucaristia è vita-segno-cammino in ordine al pieno ritorno dell'umanità a Dio. Nell'Eucaristia la comunità religiosa si ripropone concretamente, *in sacramento,*

[247] A proposito della vita di continua consacrazione-perfezione in seno alla Chiesa cfr. S. RENDINA, *La vita religiosa come vita di consacrazione e di perfezione « in sinu Ecclesiae »*, in *Riv. di ascet. e mist.* 5 (1960) 48-136.

[248] Cfr. *PC* nn. 1bc, 2a, 8b; anche *LG* nn. 41-44.

[249] Cfr. *PC* n. 6b.

[250] Per la dimensione escatologica della vita religiosa cfr. G. LIGABUE, *La testimonianza escatologica della vita religiosa* (coll. Spiritualitas, VII), Roma 1968; cfr. sopra nota 22 e anche H. DE SAINTE MARIE, *Vie religieuse et l'au-delà,* in AA. VV., *La vie religieuse dans l'Eglise du Christ,* Bruges 1964, 397-411.

la propria irrevocabile donazione a Dio [251] nel mistico contatto con quella realtà escatologica, di cui appunto l'Eucaristia è già pegno di gloria futura [252] come suo *praelibamen*.[253]

L'Eucaristia nella vita religiosa e la vita religiosa in analogia all'Eucaristia è una pressante preghiera di ringraziamento (eucaristia), e in questa supplica eucaristica la comunità religiosa trova l'incrollabile certezza che la sua attesa di poter portare i consacrati ad una unione che non necessiti più dei segni sacramentali (essendo eterna e celeste) si avvererà. Con l'assimilazione a Cristo nel pane e vino eucaristici, infatti, i religiosi vogliono nell'agape comune — *sub velamine fidei* — fondere se stessi, già fin d'ora, col Cristo glorioso.

Il mezzo-sacramento per eccellenza, che il Signore ha lasciato alla *Ecclesia* per poterlo « incontrare », è l'Eucaristia; come potrebbe la *Ecclesia* non desiderare di celebrare frequentemente l'Eucaristia, quando sa che in essa riceve realmente il Signore e si appressa al Regno che viene? Come potrebbe una comunità religiosa attraverso i voti-sacramento vissuti profondamente, mossa dallo Spirito Santo, non « condursi » all'Eucaristia e di essa vivere?

La comunità religiosa che vive di Cristo fino a unificarsi con lui e ad identificarsi in lui, edifica la Chiesa nella sua più concreta vivezza. Nel costituirsi della « comunità » in « comunione » di sempre più perfetta carità, il corpo stesso di Cristo cresce [254] e cammina verso la maturazione finale.

* * *

Dopo d'aver brevemente accennato all'Eucaristia in rapporto alla vita consacrata per completare il nostro quadro di analogie e interrelazioni tra la vita consacrata e la vita sacramentaria, dovremmo trattare ancora delle relazioni e affinità consacratorie con la unzione degli infermi, con relative considerazioni sulla malattia

[251] Cfr. *SC* art. 12.
[252] Cfr. *UR* n. 15a; *SC* art. 47.
[253] Cfr. *LG* n. 48b; *GS* n. 38c; *PO* n. 2d.
[254] Cfr. *PC* nn. 1c, 5c, 11b, 14ab.

del religioso quale « segno » di sacralizzante configurazione con Cristo nell'atto di celebrare il mistero della sua Pasqua; e similmente, tra la vita religiosa e il sacramento della penitenza come « luogo » di ripresa, e di ri-approfondimento della portata consacratoria della vita di perfezione.[255] Ma chiuderemo con un'allusione soltanto ad un altro rapporto, accennandone la problematica specifica su:

## IV. ORDINE E CONSACRAZIONE RELIGIOSA

A proposito dei religiosi consacrati e il sacramento dell'ordine, dovremmo ripetere quanto sopra abbiamo detto del legame intercorrente tra consacrazione battesimo-cresimale e consacrazione religiosa, dato che l'ordinazione sacerdotale opera una consacrazione la quale va a potenziare ed elevare quelle precedenti. Tuttavia vale la spesa di segnalare l'esistenza di una problematica in merito a questo tema.

### A) PROBLEMATICA ODIERNA

Si tratta di una problematica che nasce appunto dall'analisi del significato della vita religiosa come vita di speciale consacrazione in sé considerata e della vita dei religiosi consacrati anche dall'ordine sacerdotale. Che corrispondenza esiste tra vita consacrata sacerdotale e la pratica dei consigli evangelici in una vita di consacrazione religiosa?

Sembra che la risposta vada ricercata nel fatto che la *consacrazione religiosa realizza attualizzando più pienamente le conve-*

[255] Cfr. R. Ugo, *La vita religiosa come stato di penitenza,* in *Riv. di vita spirit.* 19 (1956) 302-314, dove però l'accezione di « penitenza » come può intuire il lettore stesso, è analoga rispetto al nostro dire. Più pertinenti all'argomento sono: J. Galot, *Confession et vie religieuse* in *Rev. des commun. relig.* 35 (1963) 164-180; P. Martel, *Célébrations pénitentielles d'une communauté de religieuses* in *Notes de Pastor. lit.* 72 (1968) 4-6.

*nienze e gli orientamenti propri dell'ordinazione sacerdotale.*[256] Tenuto presente questo principio vengono già fondamentalmente risolti diversi problemi che possono nascere, per esempio, circa:

*a)* il significato della vita consacrata dei laici religiosi e la vita religiosa laica; [257]

*b)* il non-dislivello ascetico spirituale esistente tra i religiosi non sacerdoti e i religiosi sacerdoti, e cioè il valore del monachesimo e vita religiosa presi in sé indipendentemente dal sacerdozio anche se il sacerdozio ministeriale ne potenzia la portata; [258]

*c)* e d'altra parte il sacerdote-religioso essendo potenziato nella ontologia della sua consacrazione con le mansioni sacramentali sacerdotali e le sue funzioni di ministero pastorale (insegnamento e santificazione) anche nel chiuso della sua comunità può esplicare la portata della sua perfetta duplice consacrazione. Per cui la presenza di sacerdoti-religiosi in un monastero, convento, casa religiosa non deve essere considerata primariamente in rapporto alle necessità apostoliche esterne o di un ministero interno alla comunità,[259] ma anzitutto in relazione alla stessa portata teologica insita al sacerdozio ministeriale.

[256] Questo lo deduciamo dall'insieme del decreto *Presbyterorum Ordinis* dove con insistenza vengono formulate raccomandazioni al clero in vista di una certa povertà, del dovere di obbedienza al Papa, vescovi, superiori, del celibato e anche di una certa vita in comunità.

[257] Cfr. almeno M. SAUVAGE, *La vie religieuse laïque,* in AA. VV., *Vatican II,* Paris 1967, 301-374.

[258] A questo proposito sarebbe opportuno tener presenti almeno alcuni studi storici, specialmente sulla natura concettuale del sacerdozio monastico. Citiamo, per esempio, J. DALMAIS, *Sacerdoce et monachisme dans l'orient chrétien,* in *Vie spirit.* 80 (1943) 37-49; A. M. HENRY, *Le sens du sacerdoce monastique,* in *Le Message des moines a notre temps,* Paris 1958, 173-193; J. LECLERQ, *Le sacerdoce des moines,* in *Irenikon* 36 (1963) 5-40; C. HALFLANTS, *Réflexions à propos d'un article sur « Le sacerdoce des moines »,* in *Coll. Ord. Ast. Ref.* 26 (1964) 207-214; D. M. YÁÑEZ NEIRA, *El Sacerdozio monastico,* in *Confer* 8 (1966) 57-78; 261-291: l'articolo è esauriente. Tratta della convenienza del sacerdozio monastico dopo d'aver posti i princìpi dell'eccellenza ed essenza del sacerdozio.

[259] A questo proposito rimandiamo a tre articoli che tra di loro si superano integrandosi: *** *Contemplation et sacerdoce,* in *Angelicum* 42 (1965)

## B) CONSACRAZIONE SACERDOTALE E CONSACRAZIONE RELIGIOSA

Dopo tutto quello che è stato detto e supposto il principio sopraccitato, dobbiamo in partenza ammettere che la dimensione sacerdotale del religioso emerge in modo evidente come una speciale maturazione intima e sviluppo della vita cristiano-sacerdotale nella vita religiosa. In questo senso la vita religiosamente consacrata è da intendersi come il pieno sviluppo spirituale del medesimo carattere sacerdotale del cristiano-religioso, per cui il cristiano così ipostatizzato, è per eccellenza colui che in forza del suo sacerdozio ed esercitando il suo sacerdozio come religioso egli esercita in sommo grado la virtù d'essere « legato », « stretto », « preso » dal Cristo per Dio in virtù appunto della sua consacrazione religiosa.[260]

Tutte le allusioni che abbiamo fatte circa il sacerdozio comune dei fedeli, intensificato e potenziato dalle azioni della vita consacrata, le dovremmo ora sviluppare in rapporto alla vita religiosa di un sacerdote. Il religioso-sacerdote può veramente fare di tutta la sua vita, una vita liturgica e della liturgia propriamente detta, la sua suprema, se non unica occupazione.

Solo il sacerdote-religioso, essendo per nuovo[261] titolo configurato a Cristo, il religioso del Padre e sommo sacerdote, può nella pienezza che gli compete accentuare non tanto e solo il servizio reso alla *Ecclesia,* quanto il culto da rendersi a Dio, attuando in tal modo, per la sua parte e a doppio titolo di mediazione, la sacralizzazione del mondo.

463-488; J. LECLERCQ, *Témoignages contemporains sur la théologie du monachisme,* in *Gregorianum* 48 (1967) 49-76; G. FRENAUD, *Vie monastique et sacerdoce,* in *Gregorianum* 48 (1967) 588-595.

[260] La forza intima esplodente in coloro che sono rivestiti della pienezza sacerdotale sta nell'essere i religiosi più completi. Mostrano *in signo* la loro religiosità a Dio-Cristo, essendo in comunione con il Vicario di Cristo. In ultima analisi nella *dynamis* della « collegialità episcopale » va ricercata la *dynamis* della vita religiosa.

[261] È configurato a Cristo per tramite della professione religiosa (che ha appunto come effetto formale la configurazione a Cristo) e per tramite del carattere sacerdotale.

Il sacerdote religioso è dunque un essere consacrato a Dio in virtù del suo duplice stato, che lo rende eminentemente atto all'immolazione di se stesso in olocausto perfetto e a rendere culto a Dio nella linea sacramentale. Come il semplice religioso esiste unicamente per rendere un culto personale a Dio (la sua consacrazione è deputazione per titolo speciale al culto divino), così il sacerdote religioso avendo pure in sé il carattere sacerdotale, possiede un sigillo-*sphragis* che in lui diventa il supremo principio unificatore di tutta la sua vita di religioso.[262]

Anzi è principio che dà senso a tutta la vita religiosa, anche perché il sacerdote-religioso è il soggetto generatore dell'Eucaristia,[263] che a sua volta è fonte della vita religiosa.[264]

Risulta dunque necessario il sacerdote religioso per la completa perfezione della comunità in cui vive, come lo è anzitutto per la Chiesa di cui « finalizza » tutto l'operato. Ed esigendo il sacerdozio per proprio titolo una speciale santità di vita nel religioso, il religioso-sacerdote deve essere come un « fermento nel fermento ».

## CONCLUSIONE

Nella vita religiosa è più facile dare inizio a nuove fondazioni, che restaurare quelle da lungo tempo già esistenti.[265]

[262] Interessante sarebbe esplorare a fondo le relazioni tra la vita religiosa e il sacerdozio ministeriale. Crediamo di doverlo tramandare in altra sede.

[263] Non diciamo che non possano esistere comunità religiose maschili senza sacerdoti. Cosa ovvia del resto per le comunità femminili. Asseriamo però che tali comunità *in signo* sono *quodammodo* monche. Più utile sarebbe indagare storicamente la genesi delle comunità femminili in rapporto alla necessità del sacerdote (molte volte fondatore lui stesso di tali comunità). Curiosa la bipolarità (ramo maschile e ramo femminile) di Famiglie religiose antiche e recenti, e di una loro particolare *vis interna.* Agli studiosi della fenomenologia delle Famiglie religiose la diagnosi particolareggiata.

[264] Ogni comunità — anche se priva della possibilità di partecipare all'Eucaristia — a questa deve tendere, altrimenti cade ogni spiritualità.

[265] L'osservazione è di Pietro il Venerabile, *Epist.* I, 23 (in *PL* 189,102).

Coloro che devono interessarsi (anche in ottemperanza allo spirito del Vaticano II) della restaurazione delle istituzioni già esistenti, potranno forse più facilmente risolvere gli interrogativi che vengono posti in una impresa di tal genere, ricorrendo anche alla traccia e spunti suggeriti dai princìpi sopraindicati. Siccome ciò a cui si deve mirare è anzitutto la qualità spirituale e soprannaturale, la leggibilità di testimonianza, la vita vissuta secondo tutte le esigenze della esistenza cristiana, allora si deve potenziare una « incarnazione » più profonda da parte del religioso in nome di un « verticalismo » trascendente, perché il Regno di Cristo non è di questo mondo. Per « divinizzare» il mondo, bisogna superarlo; trascenderlo, per elevarlo. A ciò spinge tutta la portata teologico-sacralizzante insita nella vita religiosa, intesa questa come perfezionamento esistenziale e dinamico della realtà — di carattere e di grazia — che è propria ai sacramenti principalmente della iniziazione cristiana e susseguentemente anche agli altri orientati tutti alla centralità della triade: battesimo-cresima-Eucaristia.

CAPITOLO VIII

# LA VITA RELIGIOSA COME SEGNO E TESTIMONIANZA

Giorgio M. Gozzelino, s.d.b.

La considerazione della vita religiosa come *segno e testimonianza* porta indubitabilmente 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,[1] 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.[2]

### 2. Relatività delle categorie segno e testimonianza

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

[1] G. MARTELET, *Santità della Chiesa e vita religiosa,* Ancora, Milano 1968, 47-50.

[2] 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.*[3] Il contesto proprio della teologia della vita religiosa, anche considerata come segno, è l'ecclesiologia.[4]

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[5] 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.[6] Non solo. Presentare la castità, la povertà e l'obbedienza come tre consigli particolari, contrapposti a precetti universali, quasi che

[3] R. SCHULTE, *La vita religiosa come segno,* in *La Chiesa del Vaticano II,* Vallecchi, Firenze 1965, 1065.

[4] ANONIMO, *Fermenti nella vita religiosa,* in *Concilium* 8 (1967) 193.

[5] La definizione giuridica è altra cosa. Qui non intendiamo riferirci ad essa se non in ciò che ha di diretta rilevanza teologica.

[6] 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.[7] 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.*[8] Gli *elementi comuni* sono in qualche modo tutti: [9] 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.[10] 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,[11] di giustificarsi come forma

[7] 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.

[8] TRUHLAR, *o. c.* 48.

[9] B. BESRET, *Pour un renouveau du monachisme* in *Etudes* (1967) 554ss.

[10] K. RAHNER, *Erlösungswirklichkeit in der Schöpfungswirklichkeit,* in *Sendung und Gnade,* Innsbruck 1959, 51-88.

[11] 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.[12] Inoltre, castità, povertà ed obbedienza risultano *consigli* non nel senso che non siano da integrarsi nella vita di ogni cristiano,[13] 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

[12] K. RAHNER, *o. c.* 44.

[13] 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 aggiungeremmo 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* ».[14]

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 testifica 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 testifica 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, testifica 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, testifica 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

[14] 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 ».[15]

[15] 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 testifica, 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 complementarietà 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 [16] 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-

[16] 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.[17] Orbene, una consacrazione così profonda ha senso, e si regge, solo nella supposizione di quelle presenze sostentatrici. Dunque le significa incessantemente. E significa, correlativamente, la *« radicale e costituzionale apertura dell'uomo a Dio ».*[18]

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 inpensabile. 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 ».[19] 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

[17] J. M.-R. TILLARD, *o. c.* 99-100.

[18] J. BONNEFOY, *Présence au monde dans une vie religieuse,* in *Vie cons.* 39 (1967) 395.

[19] 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 ».[20] 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.[21] 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.[22]

Lo è perché testifica 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,[23] 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

[20] *Concilium, art. cit.* 187.

[21] J. M.-R. TILLARD, in *Teologia del Rinnovamento,* Cittadella Editrice, Assisi 1969, 487.

[22] J. GALOT, *Rédemption et vie religieuse,* in *La vie religieuse dans l'Eglise,* Desclée, Paris 1964, 97-128.

[23] 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*.[24]

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 testificata dalla assunzione integrale delle esigenze della « Via stretta ».[25]

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

[24] 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.

[25] 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.[26]

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.[27]

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.[28]

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 ».[29] Ed ha aggiunto: « L'avere conservato nel monachesimo il carisma di quell'epoca

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

[27] Cfr. V. WALGRAVE, *Essai d'autocritique d'un Ordre religieux. Les domenicains en fin du Concile,* Du Cep, Bruxelles 1966, 5-30.45-55.85-104.

[28] Cfr. J. GALOT, *Porteurs du souffle de l'Esprit,* Gembloux, Paris 1967, *passim.*

[29] *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 ».[30] 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

[30] *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.[31] 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.[32] 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

[31] 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 Rätesstandes,* in *Das Wagnis der Nachfolge*, Schöningh, 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 princìpi *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.

[32] 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.[33] 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.[34]

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,[35] tale superiorità, quando sia intesa col dovuto senso di misura,[36] 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

[33] TILLARD, *o. c.* 79-80.

[34] Cfr. E. FERASIN, *Matrimonio e celibato al Concilio di Trento: i canoni IX e X della XXIV Sessione,* Laterano, Roma 1970.

[35] 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.

[36] 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 sostenta 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.[37] 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,[38] il *proprium* della vita religiosa *come segno* non

[37] E dunque la vita religiosa è, per la sua stessa logica, vocazione di pochi.

[38] 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.[39] 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 BONHOME 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).

[39] 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.[40]

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 incoativamente; 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.[41]

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

[40] Cfr. J. Bonnefoy, *Présence au monde dans une vie religieuse,* in *Vie cons.* 39 (1967) 353-367.

[41] 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, pure 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,[42] 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 scavalcamento di mediazioni. È lo scavalcamento 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 scavalcamento 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

[42] 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.[43]

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.[44] 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, invera le possibilità ed i significati della verginità in modo superiore a qualunque altro. La povertà testifica 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 inverati 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.*

[43] 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 scavalcamento è il più radicale.

[44] 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 pratichi i consigli evangelici ed anche rinunci al mondo senza che perciò possa considerarsi un religioso ».[45] 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 testificazione 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.*[46]

* * *

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

[45] *Art. cit.* 233.

[46] 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.[47] 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).

[47] 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.[1]

### 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 compiacerti degli errori scoperti nel fratello. Lasciati piuttosto conquistare da una sovrabbondanza di amicizia verso tutti.

Evita le discussioni meschine tra fratelli; nulla divide maggior-

[1] 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 queste fratello. Se egli ancora rifiuta di ascoltarvi, parlatene alla co munità.

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'amarezza 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 sanno 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 ».

PARTE TERZA

# COMPONENTI PECULIARI DELLA VITA RELIGIOSA

Nella compagine ecclesiale, formata dai battezzati, si distinguono coloro che fanno pubblica professione dei tre consigli evangelici di castità, povertà e obbedienza. Per portare a compimento questi loro impegni, i religiosi scelgono un particolare regime di vita, ordinato alla ricerca esclusiva della *pienezza dell'amore* nel suo duplice slancio: *verticale,* di adorazione e di ringraziamento al Padre in Cristo e nello Spirito Santo; e *orizzontale,* di servizio generoso al prossimo, in modo da essere per i credenti un richiamo al contenuto escatologico della loro stessa vocazione cristiana.

In questa terza parte, dopo alcune riflessioni sul significato dei consigli evangelici in generale, si chiariranno gli aspetti più attuali riguardanti la castità, la povertà, il binomio autorità-obbedienza, la professione dei consigli evangelici qual è vissuta nella vita in comune e la dimensione comunitaria o di *koinonia* della vita religiosa. In una seconda serie di considerazioni si affronteranno i temi relativi ai rapporti tra contemplazione e apostolato, preghiera personale e vita liturgica, « spiritualità » dei religiosi e spiritualità cristiana, religiosi e gerarchia ecclesiastica, vita religiosa e valori terrestri.

Si tratta di elementi che, pur in misura diversa, si ritrovano in ogni forma di vita religiosa e concorrono a darle unità e consistenza.

CAPITOLO IX

# 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 ODIERNO

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 ²1969, 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 probabilmente [3] 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 princìpi 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 cultuale », 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 cultuale. 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 notare [13] 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 $^{5}$1962, 61-72 (trad. ital.: *Per una teologia della rinuncia,* in *Saggi di spirit.*, Roma 1965, pp. 79-96); *Passion und Aszese,* in *Schriften zur Theologie* III, Einsiedeln $^{5}$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 tracciatogli 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 incomprensibile 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 complementarietà 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 complementarietà 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 Rätesstandes,* 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 pratichi 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 Aszese,* 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 venir meno 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, ecclesiologico 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 Superieurs 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 ingenue 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]

[32*bis*] 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'impossessa 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 *ecclesiologico* 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 pronunciarci 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.

CAPITOLO X

# CASTITÀ

Manuel Tejera de Meer, s.d.b.

Per capire il senso che ha il voto di castità bisogna prima capire il significato della sessualità umana. La rinuncia all'esercizio della genitalità, che è l'aspetto più immediato e più materiale del voto di castità,[1] ha solo senso in un quadro concettuale in cui il significato della sessualità non sia soltanto in funzione della riproduzione della specie. L'uomo non è un animale qualsiasi. Egli ha delle facoltà superiori e non è soltanto la conseguenza deterministica delle forze incoercibili degli istinti. L'uomo è libertà, una libertà certamente condizionata dagli impulsi e dalle tensioni interne (pulsioni istintuali) e dalla situazione socio-culturale in cui esplica la sua esistenza. Ma è anche una libertà *aiutata* ed *elevata* dalla grazia. Tutti questi aspetti (istinto, pulsioni, libertà, ambiente socio-culturale ed energia soprannaturale) devono essere tenuti presenti quando si fa un discorso sulla sessualità umana e, più in particolare, sulla situazione della castità nella vita religiosa, cioè, in concreto, sul celibato e sulla verginità. Una trattazione che eliminasse o dimenticasse alcuni di questi aspetti sarebbe una trattazione monca e settoriale. Perciò parlare della castità nella vita religiosa vuol dire non tanto esaltare i valori

[1] Sappiamo che la rinuncia all'esercizio della genitalità non costituisce in se stessa l'oggetto vero e proprio del voto di castità. Prima di tutto, perché rientri nel quadro della *castità* deve essere una rinuncia « propter Regnum Dei ». Non si può dire *casta* una persona per il solo fatto di astenersi dal contatto sessuale. Può succedere che sia per impossibilità materiale di realizzarlo o per motivazioni banali e poco valide. Ma oltre a questa che può essere chiamata l'unica vera e autentica motivazione, il voto di castità nella vita religiosa non solo significa una astensione attuale da ogni piacere carnale, ma include pure la volontà, l'intenzione, il proposito di continuare in questa rinuncia.

e la bellezza di questa virtù in un atteggiamento di ossessiva preoccupazione per salvaguardare la prassi e la teoria tradizionali, ma inquadrare la problematica in un contesto *teologico-antropologico-culturale* che ci permetta perciò di cogliere diversi aspetti e prospettive. L'atteggiamento scientifico è di ricerca della verità, e non proprio di difesa irrazionale e quasi compulsiva di idee e posizioni mentali che sono spesso frutto di pregiudizi e di preconcetti, di tabù e di riserve acritiche.[2] Dice, con indovinata intuizione, Harvey Cox che « nessun aspetto della vita umana ha tanti demoni da esorcizzare quanti il sesso. Nessuna attività umana è così piena di superstizioni, così insidiata dal sapere residuale della tribù, così impregnata dal timore socialmente indotto ».[3] E Marc Oraison nella sua bella opera sul *Mistero umano della sessualità* aggiunge che « la reazione umana riguardo all'organizzazione che trasmette la vita è sostanzialmente ambivalente ».[4] Infatti, insieme allo scandalo che suscita nella nostra civiltà l'esibizione sessuale, il nudismo, la cosiddetta « pornografia », ci troviamo con il paradossale comportamento di « far notare » certe zone del corpo con appositi vestiti e con determinate tecniche, usati un po' da tutti e in tutti i tempi, anche se in alcuni periodi storici la cosa è stata

[2] In un recente convegno di studio sul tema « Significato della sessualità umana », tenutosi a Torino, organizzato dal Centro Italiano di Sessuologia, abbiamo sostenuto una animata e vivace discussione con un noto medico circa la istintività o meno del così detto « pudore ». Alle nostre conclusioni sulla impossibilità di dimostrare la esistenza di un « pudore istintivo » nella specie umana e, anzi, sulla possibile dipendenza da fattori socio-culturali egli sottolineò come fosse importante arrivare alla accettazione dell'esistenza di un pudore istintivo, chiudendosi così in una posizione pregiudiziale. Ciò che è importante — diciamo noi — non è tanto dimostrare qualcosa che accettiamo precedentemente in un contesto particolarmente emozionale, di intensa partecipazione personale, ma piuttosto avvicinarci alla verità, in atteggiamento di sincera e onesta scoperta.

[3] H. Cox, *La ciudad secular* (trad. spagn.), Peninsula, Barcelona 1968, 213. Dello stesso parere è Havelock Ellis quando dice: « ... l'impulso sessuale in un grado incomparabilmente superiore all'impulso nutritivo è indirizzato verso determinate strade ed allontanato da altre, dovute ad influenze tradizionali di religione, moralità e convenienze sociali » (H. Ellis, *Psicologia de los sexos* [trad. spagn.], Iberia, Barcelona 1965, 16).

[4] M. Oraison, *Il mistero umano della sessualità*, Borla, Torino 1967. 10.

molto più caratteristica e notata.[5] Pure le persone piuttosto rigide, di mentalità rigorista e puritana, accettano certe mode e costumi che stanno in contrasto con quanto credono o pensano. Questa particolare e curiosa ambivalenza nei riguardi del sesso ha avuto, logicamente, la sua influenza nel modo di considerarlo da parte dei moralisti e della stessa Chiesa. Ricordiamo da una parte l'importanza pregiudiziale data alla « purezza » nella formazione dei seminaristi e dei religiosi, e d'altra parte la visione negativa con cui erano presentati ufficialmente fino a poco tempo fa la figura femminile e i problemi del sesso.[6] È diventato classico l'esempio di divisione del corpo in zone « oneste », « meno oneste » e « disoneste » di una morale ormai sorpassata. Si ricorda pure sovente come, in epoche passate, l'atto matrimoniale era « acconsentito » e « sopportato » come un male minore, che però doveva realizzarsi per poter eseguire il mandato di Dio di prolungare la specie. Gli esempi e le situazioni potrebbero riempire molte pagine, però non è il caso di mettere in rilievo ancora una volta, attraverso il facile ricorso all'aneddoto, un modo di vedere e di pensare sul sesso assai conosciuto e criticato oggi; modo di vedere e di pensare che, d'altronde, era il riflesso di una situazione socio-culturale particolare. Non è giusto né serio, dal punto di vista scientifico, attribuire la esclusiva responsabilità di queste situazioni alle Istituzioni ecclesiastiche o alla morale tradizionale.[7] Però è vero che le

[5] Nelle abbondantissime pagine sul sesso scritte da Havelock Ellis (7 volumi nella edizione spagnola) ve ne sono parecchie dedicate al « richiamo sessuale » dei vestiti attraverso la storia (cfr. il citato libro di Havelock Ellis, riassuntivo dei suoi scritti precedenti).

[6] M. Oraison allude ad alcuni fatti comici, come il bastone che dovevano usare i seminaristi, nel secolo scorso, per infilare la camicia nei calzoni, i bagni e le docce con le mutande... (cfr. M. Oraison, *o. c.* 11). Non sono però ancora lontani nel tempo fatti simili. Ricordiamo qualche istituto dove non si poteva sentire un disco che riproducesse una canzone cantata da voce femminile, e un altro posto dove la TV era spenta appena appariva, negli *spots* propagandistici, un viso di donna. Ci sarebbe anche da fare un lungo commento su certe prediche indirizzate a giovani religiosi nel tentativo di esaltare la « bella virtù ».

[7] M. Oraison (*o. c.* 11) dice, infatti, che le manifestazioni di puritanesimo « non hanno nulla di specificatamente confessionale e non sono affatto appannaggio esclusivo degli istituti di educazione cristiana ».

Istituzioni seminaristiche e di formazione alla vita religiosa hanno prolungato e sottolineato queste caratteristiche di pregiudiziale negativismo nei riguardi del sesso. Ciò ha provocato una reazione ed ha generato un vero problema. Ci si lamenta da parte di sacerdoti e religiosi dell'educazione ricevuta nei confronti del sesso nel periodo di formazione, della visione negativa della donna, dell'isolamento affettivo in cui si era obbligati a vivere in nome di una prudente preservazione, della « proiezione » dei problemi sessuali personali da parte degli educatori religiosi nell'attaccare, con forme e metodi « morbosi », le cosiddette « amicizie particolari »... Ci si lamenta, in breve, di una formazione alla castità in cui si evitava ogni leggero e lontanissimo pericolo, provocando « repressioni », « freddezze affettive », vita di solitudine e angoscia interiore. Nelle ultime ricerche fatte sulla personalità dei religiosi [8] si costata ancora che l'area sessuale è il settore della personalità che provoca più abbondanti disturbi. In qualche altra ricerca,[9] pur non parlando di veri disturbi, si intravvede nei « consacrati » una *visione idealista del focolare e della vita coniugale* e difficoltà concrete nella propria psico-sessualità. Su questi concetti, dipendenti, a quanto pare, in gran parte almeno, da un inadeguato o assente contatto con il mondo femminile, torneremo al momento di prospettare degli indirizzi pedagogici nella formazione alla castità dei religiosi.

## I. SESSUALITÀ UMANA E CASTITÀ

### 1. Dimensioni della sessualità umana

Uno studio, dunque, della *castità* nella vita religiosa oggi deve cominciare, a nostro avviso, da un inquadramento della proble-

[8] Ci riferiamo alle relazioni americane presentate al V Congresso dell'A.C.I.E.M.P., tenutosi a Padova, dal 20 al 25 luglio 1969 sui « Tipi di aiuto psicologico nella formazione sacerdotale e religiosa » (Cfr. *Rapporti di base,* Marchesini, Padova 1969).

[9] Cfr., per esempio, quella compiuta da Beliauskas sul ruolo sessuale in sacerdoti, religiosi e religiose, presentata al suddetto Congresso di Padova.

matica entro una vera antropologia. Si deve cominciare per chiarire il significato della sessualità umana all'interno di quel complesso fenomeno che si chiama uomo, e il senso che può avere la vita celibataria o di verginità. Bisogna chiarire quale sia il nucleo, il fondamento oggettivo della sessualità e quanto ci sia invece di sovrastruttura e di minor importanza. Dopo sarà possibile stabilire delle norme e dei princìpi nei confronti della rinuncia fatta se questa viene anche giustificata; norme e princìpi dipendenti perciò, non tanto dalla legge positiva — opera di legislatori vissuti in coordinate spazio-temporali che hanno influenzato la loro mentalità e, in conseguenza, il prodotto della loro ideologia, cioè le leggi — ma norme e princìpi dipendenti dalla verità, o dall'avvicinamento alla medesima attraverso la scienza e l'investigazione. Non si tratta però di contrapporre le conclusioni di una *antropologia sessuale* alla legislazione ecclesiastica sul tema, nei riguardi della vita religiosa. Si tratta piuttosto di chiarire, per quanto possibile il problema della sessualità umana, per adattare le sagge norme date dai documenti delle Congregazioni romane alle esigenze oggettive e valide di un avvicinamento scientifico a questa realtà, o per impostare nuove e più aggiornate disposizioni.

Vogliamo perciò impostare le linee fondamentali per una antropologia sessuale, cercando di chiarire il significato che ha la sessualità umana. Dopo di che sarà più logico fare un discorso sulla castità nella vita religiosa e suggerire degli indirizzi educativi e pedagogici derivanti da quanto sarà discusso.

Abbiamo detto che la castità con tutto ciò che racchiude ed implica costituisce ancora oggi un grosso problema per religiosi, religiose e sacerdoti che hanno fatto professione della medesima. Il fatto che sia un problema per molti [10] dipende certamente da

[10] In un lavoro che abbiamo pubblicato recentemente illustriamo la percentuale di seminaristi teologi (secolari e religiosi), che non hanno ancora eliminato, per esempio, l'abito masturbatorio. Parliamo di un 50% e sottolineiamo che, per trattarsi di un campione formato da quelli che vengono per una consulta psicologica, non sarebbe del tutto giusto riferire questo 50% alla popolazione globale di studenti teologi. Si prospetta tuttavia una certa generalizzazione, visto che oggi vengono per consulenza casi normalissimi, sensibilizzati però dalla problematica psicologica (Cfr. M. TEJERA, *L'autoerotismo*

una cattiva educazione e da condizionamenti socio-culturali alienanti, ma dipende pure dalla stessa natura ignota o misconosciuta della sessualità umana. Essa infatti continua ancora ad essere un mistero. Forse i pregiudizi sociali e i tabù hanno impedito un avvicinamento più approfondito a questa realtà. Possiamo dire con Chauchard che la sessualità umana è ancora oggi *sconosciuta.*[11] Ora per riuscire a capire questa realtà, bisogna che venga prospettata una antropologia, in cui si inserisca e si specifichi il sesso. Una *antropologia sessuale* quindi, che per poter essere completa ed esauriente deve tener conto della dimensione *religiosa* dell'uomo, della dimensione *sociale,* dell'aspetto *psicologico* e perfino della sua *biologia.* La realtà sessuale infatti, essendo così pressante e caratteristica nella specie umana, deve essere vista e studiata in questi quattro piani o stati che non possono essere staccati artificialmente, ma che corrispondono ad una unica ed individuale realtà: l'uomo. Vogliamo presentare in seguito l'aspetto *teologico,* la dimensione *socio-culturale,* le caratteristiche *psicologiche* e le componenti *biologiche* della sessualità umana. Forse incominciando da questi ultimi aspetti si potrà risalire, in un insieme logico e ordinato, alla dimensione teologica della sessualità.

a. *Il sesso biologico*

Dal punto di vista *biologico* l'uomo viene « specificato sessualmente dai cromosomi (sesso genetico o cromosomico), dai cosiddetti ormoni sessuali (sesso ormonale) e dalle caratteristiche esterne o funzionali dei propri genitali (sesso anatomico-fisiologico) in reciprocità di influenze e di funzioni. Per mezzo di questi elementi, l'uomo resta « sessuato ». Ora, la « sessualizzazione » che proviene dal funzionamento di questi fattori biografici si estende a tutta la realtà fisica dell'uomo. Non è però una « ses-

*nei seminaristi,* in AA. VV., *Elementi di Medicina e Psicologia Pastorale* II, OARI, Varese 1969, 263-268).

[11] P. CHAUCHARD, *La sessualità umana, questa sconosciuta,* in *Sessuologia* 1 (1960) 9-15.

sualizzazione » molto *differenziata,* anche se la differenza esiste sempre. Tranne che nell'aspetto esterno dei propri genitali, nelle altre caratteristiche (anche nei cosiddetti caratteri sessuali secondari) esiste in tutti gli esseri umani una composizione di *mascolinità* e di *femminilità* che va dalla dominanza assoluta di uno di questi caratteri con la lieve presenza dell'altro fino ad un certo equilibrio « quantitativo » di entrambi, con la conseguenza perciò di stati e situazioni sessualmente ambivalenti. E ciò senza far riferimento alle situazioni chiaramente patologiche. Anche il cervello resta particolarmente « influenzato » dalla « mascolinità » o dalla « femminilità », o dalla « neutralità » del sesso ormonale. « Ci occupiamo — dice Chauchard — troppo esclusivamente delle funzioni genitali esterne delle nostre ghiandole sessuali, dell'emissione cioè di ovuli o di spermatozoi, e dimentichiamo che si tratta anche di ghiandole *endocrine* che versano nel sangue degli *ormoni.* Questi porteranno alla mascolinizzazione o alla femminilizzazione dell'ambiente interno e quindi di tutte le nostre cellule, con particolare riguardo alle nostre cellule nervose responsabili dello psichismo e del comportamento, e ciò attraverso un'azione incessante che si esercita sia nel caso che noi svolgiamo una attività sessuale, sia invece che ce ne asteniamo ».[12]

A una conclusione importante a nostro avviso ci porta la biologia sessuale: l'uomo e la donna non si costituiscono o si perfezionano nella loro *mascolinità* o *femminilità* attraverso l'esercizio della genitalità. Il sesso è impresso in tutte le nostre cellule. Si è uomo o si è donna, dal punto di vista biologico, nella misura in cui le diverse ghiandole e secrezioni hanno contribuito alla sessualizzazione dell'ambiente interiore, e si ha una conferma anatomica funzionale adeguata al proprio sesso.[13] Ora già nell'aspetto fisiolo-

[12] P. CHAUCHARD, *o. c.* Può essere molto utile per sviluppare questi concetti la lettura di G. SANTORI, *Introduzione negli Atti del Convegno sugli aspetti patogenetici dell'omosessualità,* Minerva, Milano 1963, 7-16.

[13] Santori parla di tre *condizioni indispensabili* per una sessualità umana normale: una normale conformazione anatomica, una fisiologia regolare, e una razionalità nel comportamento sessuale concreto. Su questa ultima condizione, che a nostro avviso è ciò che fa sì che si possa parlare di sessualità umana, torneremo in seguito (cfr. G. SANTORI, *Introduzione al Convegno su « Sessualità e spettacolo »,* in *Sessuologia* 2 [1961] n. 4, 163-165).

gico della sessualità umana appare un progressivo allontanamento dalla sessualità animale. A mano a mano che si sale nella scala animale, i fattori fisici e automatici che scatenano le reazioni di contenuto sessuale lasciano il posto ai fattori esterni influenzanti il sistema nervoso centrale. « È noto infatti che, con il progressivo perfezionarsi delle strutture organiche ed in particolare delle strutture nervose, *la sessualità va sempre più cerebralizzandosi,* nel senso di risentire sempre più l'influenza dei fattori psichici nei confronti di quelli fisici, e questo progressivo processo di cerebralizzazione acquista logicamente la massima importanza nell'uomo, nel quale l'enorme sviluppo della materia grigia rappresenta la caratteristica più importante della specie ».[14]

Uno degli effetti dell'interna sessualizzazione è la nascita dell'istinto sessuale. L'istinto come tendenza innata ad un determinato comportamento si situa ancora a livello biologico. Però anche qui gli autori vedono una differenza radicale tra l'uomo e l'animale, tanto che per molti non è giusto parlare di « istinto sessuale » nell'uomo. Il nucleo di questa differenza si radica in questo fatto: nell'animale l'istinto è così definito e stabilito che *addirittura nei piccoli particolari il modo di comportamento è innato.* Anche nel modo di « fare l'amore » nelle diverse specie di animali esiste una forma ben determinata e stabilita per ogni specie. Nell'uomo, invece, la tensione sessuale è *aperta* e la *forma concreta* di sviluppare un determinato comportamento sessuale dipenderà dalle stimolazioni e condizionamenti che troverà nell'ambiente.

Vediamo come ribadisce Santori [15] questa idea: « Nell'animale l'istinto sessuale costituisce una tendenza innata non soltanto per quanto riguarda il fondo della tendenza stessa, vale a dire la spinta a compiere gli atti che porteranno all'accoppiamento ed alla procreazione, ma anche nei riguardi della forma, cioè delle modalità attraverso le quali tali fenomeni si verificano, forma che appare anzi in molti casi specifica e caratteristica per una determinata specie. La specificità di *fondo* e di *forma* non è del resto

[14] G. SANTORI, *Introduzione al Convegno su « Sessualità e spettacolo »*, 164.

[15] G. SANTORI, *Introduzione al Convegno sugli aspetti patogenetici dell'omosessualità,* 12 (il corsivo è nostro).

esclusiva per l'istinto sessuale, ma si osserva anche per altri istinti. Per fare un esempio, nell'istinto del bere, accanto alla tendenza fondamentale, comune a tutti gli animali di introdurre acqua nel proprio organismo quando questo ne ha bisogno, troviamo che molte specie realizzano l'assunzione stessa attraverso adatti movimenti della lingua, mentre in altre la " forma " del bere è realizzata con modalità diverse (aspirazione, suzione, ecc.). Nell'uomo osserviamo che *le tendenze istintive sono paragonabili a quelle degli animali in quanto al fondo,* mentre la *forma* della tendenza non è determinata in modo istintivo, *ma viene scelta dalla ragione.* Per restare nell'esempio appena portato, tutti avvertiamo lo stimolo della sete, ma possiamo scegliere la maniera più adatta per soddisfarlo, introducendo acqua nel nostro organismo per mezzo, ad esempio, di un bicchiere, o aspirando il liquido con una cannuccia, o bevendo direttamente da una fonte e così via ».

Da questa enorme possibilità di scelta deriva la varietà e la molteplicità dei comportamenti umani e, in particolare, del comportamento sessuale, che può acquistare forme e caratteristiche insospettate. Perciò esiste di fatto una gamma così ampia di deviazioni, dall'autoerotismo esacerbato, alle diverse forme di omosessualità, di travestismo, sadomasochismo, feticismo, ecc.

Ma queste enormi possibilità di comportamenti sessuali sono solo una conseguenza di una verità ancora più profonda e che sta alla base di una vera conoscenza dell'uomo, e cioè l'enorme versatilità umana, la grande plasticità dell'uomo, che quando nasce è l'essere più immaturo di quanti appartengono alla specie animale. Tutti i mammiferi delle gerarchie più vicine all'uomo permangono dentro l'utero materno un tempo corrispondente, nello sviluppo, al primo anno di vita del bambino. Cioè, come dice Rof Carballo,[16] « l'evoluzione che subisce l'uomo nel primo anno di vita è raggiunta dagli altri mammiferi dentro l'utero materno ». « Soltanto dopo un anno di vita, il bambino raggiunge quel grado di maturità che ha già, quando nasce, un mammifero della sua

[16] J. Rof Carballo, *Urdimbre afectiva y enfermedad,* Labor, Barcelona 1961, 85-87.

gerarchia, per cui, per arrivare a quel grado di maturità, sarebbe stato necessario che la gestazione nella specie umana si fosse prolungata un anno in più di quanto normalmente capita ». L'uomo, come dice Lopez-Ibor, è una « struttura aperta ».[17] Perciò *finisce* di costituirsi, anche nelle strutture organiche,[18] fuori dell'utero materno, nei primi mesi di vita e in contatto con le figure tutelari che gli stanno attorno.

b. *Il sesso psicologico*

La maggior parte dei comportamenti umani sono, perciò, frutto dell'apprendimento, e non innati. Ora, sappiamo quanto sia importante nell'apprendimento umano il fattore intellettivo, per cui nell'apprendimento della sessualità umana deve essere soprattutto presente l'elemento razionale che, in definitiva, è l'elemento che specifica la sessualità biologica rendendola umana, cioè facendola di *natura diversa* dalla sessualità animale. Entriamo così nella *dimensione psicologica* della sessualità umana. Dice ancora Chauchard: « Il nostro comportamento sessuale non si trova dunque, per se stesso, già nella nostra natura, ma costituisce un'abitudine — e spesso una cattiva abitudine ».[19] Un'abitudine, diciamo noi, che si è imparata attraverso gli stimoli, verbali o meno, che offre l'ambiente. « L'uomo isolato e non informato non saprebbe affatto in quali condizioni soddisfare il suo bisogno ».[20] Per poter parlare, perciò, di sessualità umana bisogna che sia integrata con ciò che può essere chiamato il *sesso psicologico,* cioè l'insieme di conoscenze riflesse riguardo al sesso, la dimensione affettiva,[21]

[17] J. J. Lopez-Ibor, *Rasgos neuróticos del mundo contemporáneo,* Cultura Hispanica, Madrid 1968, 91.

[18] È questo importantissimo nel giudizio e nell'apprezzamento su certi comportamenti che troppo facilmente addossiamo al corredo genetico o cromosomico. Per questi concetti, che creano uno sconvolgimento nella tradizionale concezione biologistica e deterministica dell'uomo, può consultarsi la magnifica e interessantissima opera di Rof Carballo, precedentemente citata, *Urdimbre afectiva y enfermedad.*

[19] P. Chauchard, *o. c.*

[20] P. Chauchard, *o. c.*

[21] Bisogna ricordare che per molti la « dimensione affettiva », cioè l'*eros,* come si dirà più avanti, costituisce il sesso psicologico. Pensiamo però

l'accettazione di sé come realtà sessuata, la percezione del proprio sesso e del proprio ruolo sessuale, la percezione delle implicanze del proprio sesso nell'ambiente socio-culturale in cui si vive... « Per un essere libero e ragionevole — diciamo con Santori [22] — la normalità consiste infatti nella possibilità di scegliere il proprio comportamento sessuale, anziché di essere condizionato, e nello stesso tempo nella possibilità di adeguare tale scelta ai dettami della ragione ».

Ecco dunque, in concreto, la specificità della sessualità umana: la possibilità di scegliere il proprio comportamento sessuale, la capacità di stimolare gli organi solo con il pensiero e con il processo di ideazione, senza stimolazioni esterne, la possibilità, cioè, di avere un funzionamento non compulsivo e istintuale, ma razionale e controllato.

Un comportamento sessuale che consista nella astensione dall'esercizio della genitalità è dunque normale, dal punto di vista psicologico, purché sia scelto liberamente e per motivi razionali e validi. Sotto questo punto di vista, il celibato o la verginità, liberamente scelti per un motivo « superiore », rientrano nel quadro di una sessualità normale.

Il sesso psicologico, dunque, fondamentalmente consiste in atteggiamenti, conoscenze e risonanze psico-affettive della realtà sessuale. Una completa normalità degli aspetti psicologici della sessualità implica *una accettazione, prima di tutto, della propria realtà sessuale e della genitalità.* Questa accettazione si estende poi ad altri due atteggiamenti: *accettazione del proprio sesso specifico,* e *accettazione del proprio schema corporeo.* L'uomo è un essere sessuato, l'abbiamo già detto. Deve accettare questo fatto. La non accettazione di ciò lo porta a posizioni di rifiuto dell'atto sessuale, a considerare tabù o pericoloso e negativo tutto ciò che si riferisce al sesso, o, in ogni caso, a provare come una

che la psicologia fa riferimento al piano conoscitivo (conoscenze, ideologie, atteggiamenti...) e al piano conativo (affetti, motivazioni, tensioni). Perciò parlare di aspetto psicologico della sessualità vuol dire riferirsi a tutti quanti questi aspetti parziali.

[22] G. SANTORI, *Introduzione al Convegno su « Sessualità e spettacolo »*, 164.

rassegnazione passiva e forzata davanti alla realtà della genitalità e del bisogno dell'unione sessuale per arrivare al concepimento e poter avere figli.

Un'altra dimensione della sessualità psicologica è la *gerarchizzazione* del sesso nel mondo dei valori personali, senza dare un peso esagerato al fattore sessuale, ma senza minimizzare neanche la sua portata ed influenza.

Le possibilità cerebrali dell'uomo e la sua condizione di animale razionale fanno sì che egli possa acquistare la convinzione che l'impulso sessuale non è un istinto incoercibile e incontrollabile. Anche questa convinzione forma parte di una psicosessualità normale ed integrata. Non accettare questo fatto e vivere dipendente dalle forze istintuali, conducendosi in definitiva come un animale, il più elevato della scala zoologica, ma animale soltanto, è *disumanizzare* la propria sessualità.

Si capisce, d'altronde, che l'uomo — perché l'esercizio della sua sessualità diventi veramente umano — deve accompagnare l'accoppiamento sessuale con quei sentimenti veri e profondi che si chiamano *amore* e che costituiscono anzi il motivo fondamentale dell'unione nel matrimonio. Non si sposano un uomo e una donna per poter realizzare liberamente la copula (questa, almeno non è o non dovrebbe essere la motivazione principale). Si sposano perché si vogliono bene, e questo mutuo amore e donazione porta ad una vita comune, alla creazione di un focolare... dove l'esercizio reciproco della sessualità rappresenta un gesto d'amore, il gesto più intimo e significativo. Arrivare perciò a dei rapporti intimi con estrema facilità e senza la componente amorosa è disumanizzare la sessualità e metterla a livello degli animali inferiori. Abbiamo detto « degli animali inferiori », perché si è notato che alcuni animali superiori scelgono il *partner* sessuale e non si lasciano trasportare — antropomorfizzando l'espressione — dal puro istinto. Ecco di nuovo Chauchard: « Già nell'animale l'istinto sessuale, per forte che esso sia, non è tuttavia onnipotente: esso può essere infatti controbilanciato, per esempio, dall'istinto sociale. Un gallo di razza inferiore non infrange i tabù che gli vietano di accostarsi alle galline di razza superiore, e poiché le galline della sua razza sono già state accaparrate dai galli di razza superiore, esso è costretto a mantenere una continenza forzata,

che finisce per diventare abitudine, sebbene si tratti di un animale del tutto normale dal punto di vista genitale, ormonico ed istintivo. Se negli invertebrati l'istinto sessuale è una forza cieca, onde il *partner* non è nemmeno conosciuto, ma costituisce semplicemente la fonte dei riflessi sessuali — dal che deriva che la farfalla maschio ignora la femmina priva degli organi emananti odore, mentre tenta di accoppiarsi con una carta impregnata dall'odore stesso —, le cose stanno diversamente negli uccelli e nei mammiferi, nei quali la forza dell'istinto non impedisce la scelta di un *partner* particolare, scelta che rappresenta già un abbozzo dell'amore. In molti casi il libertinaggio umano, per il quale il *partner* non serve ad altro che a soddisfare un bisogno, abbassa l'uomo a livello degli esseri inferiori, ben al di sotto degli uccelli e dei mammiferi ».[23]

Marañón, tra altri autori, ha dimostrato che la figura del « dongiovanni », mai soddisfatto di una sola donna e con rapporti affettivi superficiali con tutte, è il prototipo del soggetto psicosessualmente immaturo, meno maschio e meno uomo di quanto si possa pensare.[24] La sessualità umana deve essere integrata nella donazione e nell'amore. È di molto interesse pratico — e serve a completare queste idee sull'importanza di una dimensione « superiore » nella sessualità umana — la triplice distinzione fatta da Viktor Frankl nella sua opera *Logoterapia e analisi esistenziale*.[25] Nell'avvicinamento dell'uomo all'altro sesso — viene a dire il famoso psichiatra di Vienna — possono esistere tre livelli di atteggiamenti: « Un primo livello si limita all'aspetto fisico, è puramente sessuale e il soggetto rimane " eccitato "; un secondo

[23] P. CHAUCHARD, *o. c.* 13.

[24] Von Gebsattel parla infatti del « dongiovannismo » come di una forma di sessualità immatura, che sarebbe normale nello stadio dello sviluppo (tappa poligama) e che diventerebbe una condizione patologica regressiva se si dà in persone adulte (cfr. gli interessanti rilievi nei riguardi del sesso: VON GEBSATTEL, *Antropologia medica,* Rialp, Madrid 1966). Marc Oraison parla del « dongiovannismo » come di una situazione psico-sessuale nevrotica che porta a uno dei tipi di « celibati negativi » che lui considera (cfr. M. ORAISON, *Il celibato,* Borla, Torino 1967, 52, 53).

[25] In M. M. GUTIÉRREZ, *Tra il normale e il patologico,* in *Orientamenti pedagogici* 11 (1964) 676-685.

livello, erotico, sul piano psichico, conduce all'innamoramento; solo il terzo livello, quello dell'amore vero e proprio, permette di cogliere l'intimo di un'altra persona ».[26] Il rapporto tra questi livelli è tale che « tanto meno è dato di accedere al vero amore, tanto più l'istinto esige perentoriamente di essere soddisfatto ». « L'accentuazione " quantitativa " delle pulsioni istintive, perciò, sarebbe in rapporto con la deficienza " qualitativa " della felicità d'amore ». Questo è un dato molto significativo: giovani religiosi che ci dicono di avvertire esigenze troppo forti dell'istinto e che in definitiva *non possono* non cadere, ci stanno dicendo che la loro capacità di amore e di donarsi è ancora scarsa. Solo quando avranno imparato ad amare e a donarsi, avranno integrato la propria sessualità e non sentiranno le esigenze dispotiche dell'istinto. Callieri dice, con espressioni concise ma piene di senso: « ... la sessualità assume carattere patologico (naturalmente psicopatologico) quando, nello strutturare l'amore personale, la sovrapposizione tra sesso ed *eros* non avviene, quando cioè il comporta-

[26] Questo triplice livello corrisponde alla divisione di *sesso, eros* e *agape,* di LOPEZ-IBOR (*Antropologia sexual,* in *El libro de la vida sexual,* Danae, Barcelona 1968, 5-31). L'amore umano quanto più è *agape* ed *eros,* tanto meno è sesso. In queste divisioni e distinzioni non si tende ad eliminare il sesso, ma ad integrarlo entro le coordinate umane. Ecco le parole dello psichiatra spagnolo: « Sesso, *eros* e *agape* sono tre aspetti della condotta umana. Nel rapporto tra uomo e donna tutti e tre vi sono simultaneamente presenti. Non si può isolare l'uno dall'altro se non per necessità descrittive, però nella dinamica globale si vede l'influenza di una o dell'altra dimensione delle forze gravitatorie che spingono un sesso nella direzione dell'altro. È evidente che esiste " l'attrattiva sessuale " tra l'uomo e la donna, ed è pure vero che esiste l'attrattiva erotica. In questa si include tutta una trama di simpatie ed antipatie, di desideri e avversioni, di vitalità e fatiche, di interessi e disinteressi, di novità e di abitudini. In virtù di questo insieme dinamico l'uomo e la donna si appassionano l'uno per l'altro. E anche si disincantano. L'attrattiva sessuale e quella erotica, la prima biologica, la seconda psicologica, non sarebbero — e non sono — durature se non vanno allacciate dal sottile filo amoroso che appartiene al regno dell'*agape* e che è capace di rimanere, pure nelle ondate e nelle maree degli istinti e dei sentimenti. Questa triplice struttura è presente in ogni condotta amorosa umana. La sessualità umana è qualcosa di più della sessualità. Nella situazione attuale della sessualità nel mondo contemporaneo vediamo riflessa la tendenza riduzionale che attraversiamo, proprio per l'impuntarsi nella esistenza di un solo piano: quello del sesso » (p. 7).

mento sessuale tradisce la " struttura amorosa ", scadendo a semplice evento istintivo ».[27]

Ci preme sottolineare una questione: così come non è giusto ridurre la dinamica della sessualità umana a solo sesso, non sarebbe nemmeno oggettivo ridurla a solo *agape*. A questo « idealismo disincarnato » portano certe posizioni ascetiche « conservatoriste » e « tradizionali », che hanno avuto una influenza quanto mai negativa nella formazione alla vita religiosa.

c. *Il sesso sociale*

Abbiamo detto che l'uomo è una struttura « aperta », che la sessualità umana ha in comune, con la sessualità animale, la « spinta » e non la forma, per cui *non c'è un comportamento sessuale istintivo.*[28] Il comportamento sessuale, perché sia umano, deve essere scelto liberamente. Più libera sarà questa scelta, più umana sarà la sessualità. Ora, la scelta dell'uomo si basa su un quadro di riferimenti ad una filosofia della vita o ad un mondo di valori, il quale mondo di valori è pure influenzato dal quadro ideologico che regna nell'ambiente. E questo — l'ambiente — non offre solo un quadro di valori da essere scelto liberamente. Agisce pure, con pressioni più o meno intenzionali, più o meno coscienti, e con esperienze vissute sullo stesso modo di percepire il sesso e di agire in conseguenza. Ci sono stimoli verbali e di atteggiamento, da parte degli altri, che influiscono sul nostro modo di percepire e di sentire una realtà. C'è una trasmissione misteriosa nella entità, ma chiara nelle conseguenze, di modelli di comportamento e perfino di modi di pensare. Perciò nel comportamento sessuale e nello stesso sesso psicologico influisce, in modo determinante, il sesso sociale, cioè quell'insieme di atteggiamenti e di comportamenti sessuali, di « norme sociali » riguardo al sesso

[27] In M. M. GUTIÉRREZ, *o. c.* 676.

[28] C'è qualche autore che difende che, nell'uomo, non vi sono comportamenti puramente « istintivi ». « Non ci sono atti umani puramente istintivi; ogni atto ha la sua storia, e dicendo storia voglio dire la traccia globale e potenziale che hanno lasciato gli atti anteriori, cristallizzata ormai in forma di atteggiamenti interni » (J. J. LOPEZ-IBOR, *Rasgos nevróticos del mundo contemporáneo,* Cultura Hispánica, Madrid 1968, 210-211).

che sono presenti nell'ambiente socio-culturale in cui l'individuo si inserisce. In questo senso, così come prima si è detto che non vi sono comportamenti sessuali completamente istintivi, si può anche affermare che il comportamento sessuale non è mai completamente libero.[29] È vero — dice Havelock Ellis — che l'istinto sessuale, può, entro certi limiti, essere guidato e controllato a volontà in una estensione molto maggiore di quanto alcuni sono disposti ad ammettere. Però l'impulso sessuale, in un grado incomparabilmente superiore dell'impulso nutritivo, *è indirizzato verso alcune vie e allontanato da altre per influenze tradizionali di religione, moralità e convenienze sociali.*[30]

Qui nasce un grosso problema: Quale è il quadro di valori oggettivo entro il quale debba incanalarsi il comportamento sessuale? C'è nello studio dell'antropologia culturale o dei comportamenti sessuali attraverso la Storia un nucleo fisso e permanente, che risponda perciò alla natura della sessualità umana? Non può esser successo che quella che noi chiamiamo legge cristiana sul sesso sia stata pure influenzata in molti modi di vedere e di percepire la realtà sessuale e il susseguente comportamento, da idee che galleggiavano nell'ambiente?

Un *excursus* storico attraverso le varie culture più rappresentative e una presentazione di taluni modelli di comportamento sessuale di culture primitive, ancora in atto,[31] esulano dagli

[29] Ricordiamo a questo riguardo le espressioni di Caruso citate da RUDIN nella sua opera *Psicoterapia e religione,* Borla, Torino 1968, 73: « Tutte le azioni umane buone o errate presentano due aspetti; uno causale, determinato, e un altro cosciente e legato a una scala di valori ». E prima aveva detto: « ... *contemporaneamente impulso e decisione sono fattori operativi* » (il corsivo è nostro).

[30] H. ELLIS, *Psicología de los sexos,* Iberica, Barcelona 1965, 16 (il corsivo è nostro).

[31] Il comportamento sessuale delle società primitive — quelle che vengono chiamate « popolazioni naturali » — riproduce, secondo alcuni autori, la sessualità umana libera da pregiudizi e da sovrastrutture. Però è molto possibile, come dice Marañón nel prologo al libro di MALINOWSKI su *La vida sexual de los salvajes* (Morata, Madrid 1932), che la vita sessuale dei selvaggi « sia stata modificata profondamente dalla tradizione religiosa, dai pregiudizi sociali, da tutti gli influssi che l'organizzazione umana esercita sullo schema elementare degli istinti, per primitiva che possa essere quell'organizzazione » (p. XIII).

intenti di questo nostro studio. Ci preme soltanto sottolineare come oggi la Chiesa consideri la reciproca donazione dei coniugi un mutuo arricchimento sul piano affettivo e spirituale. Nella costituzione pastorale *Gaudium et Spes,* il Concilio parla del matrimonio come di una « intima comunità di vita e d'amore » [32] e si aggiunge che *« non est tantum ad procreationem institutum ».*[33]

Questa visione più positiva del sesso e la accettazione del cosiddetto « atto carnale » nell'uso del matrimonio come espressione di amore sono oggi una conquista pure nel campo cattolico,[34] dove, fino a poco tempo fa, come si è accennato, vi era chi si dimostrava remissivo e perfino negativamente predisposto davanti alla realtà sessuale. Si è avvertito che nelle direttive della gerarchia e nell'opinione di alcuni Padri e teologi ha predominato una riserva esagerata nei riguardi del sesso, con un certo disprezzo del rapporto coniugale, fino al punto da condurre alcuni autori a parlare di « repressione sessuale » [35] in riferimento a questi atteggiamenti, e una posizione di vero misoginismo, dovuto alla percezione della donna come essere pericoloso, occasione di peccato e tentazione costante. In un contesto simile, la castità e la verginità possono apparire come una situazione di « salvezza », di privilegiata eliminazione del peccato, di evasione e di fuga...[36] Fortunatamente, gli ultimi documenti della Chiesa [37] presentano

[32] *GS* n. 48a.

[33] *GS* n. 50c.

[34] *GS* n. 49.

[35] Cfr. J. J. Lopez-Ibor, *El libro de la vida sexual,* 60-64.

[36] Non sappiamo il valore reale che può avere un voto di castità o una scelta della verginità in questa prospettiva misogenista e di preservazione da un pericolo. Ancora oggi, come abbiamo comprovato nella nostra pratica clinica con religiosi, appaiono spesso queste « vocazioni misogeniste alla castità ». E forse è ancora più frequente la paura del maschio e del rapporto sessuale da parte di molte suore.

[37] Cfr., per esempio, i documenti del Concilio *Gaudium et Spes, Perfectae Caritatis, Presbyterorum Ordinis* e *Optatam Totius.* Li abbiamo consultati nelle pubblicazioni e commenti della Collana « Magistero Conciliare », LDC, Torino-Leumann. Si può pure consultare la enciclica *Sacerdotalis Caelibatus,* dove si allude, per esempio, alla dignità e valore del matrimonio, elevato da Cristo a sacramento.

la problematica sessuale in un modo molto più positivo. Indubbiamente, alle origini di questo nuovo « atteggiamento » c'è stato un lavoro di sintesi dottrinale teologica nei riguardi della realtà incarnata chiamata uomo, e di tutto ciò che è umano e « corporeo ».

d. *Sesso e teologia*

La realtà sessuale dell'uomo deve essere vista pure entro una antropologia teologica, che, in senso stretto, ha per oggetto « lo studio della " natura " o della *struttura fondamentale dell'essere umano* come creatura capace dell'alleanza con Dio, per la realizzazione del suo disegno di ricapitolare tutto in Cristo ».[38]

Per due strade diverse, che poi coincidono ad un certo punto, si arriva alla *valorizzazione del sesso* dentro quella realtà spirituale-corporale che è l'uomo. Da una parte, se accettiamo con alcuni autori [39] che la *natura* dell'uomo, secondo la riflessione teologica, è di essere una *struttura dialogale,* capace perciò di un dialogo con Dio e con gli altri, e che questa struttura dialogale nel caso dell'uomo ha il suo fondamento nella sua struttura spirituale-corporale, possiamo concludere che « *l'essere corporale,* la sua condizione corporale appartiene all'essenza stessa dell'uomo. Teologicamente questo appare con estrema chiarezza dai dogmi dell'incarnazione del Verbo e della risurrezione della carne: è nel corpo e attraverso il corpo, o meglio nell'unità spirituale corporale che è l'uomo, che è avvenuto ed avviene la comunicazione di Dio all'uomo, sicché la sua salvezza si estende a tutta la sua unità spirituale-corporale ».[40] Non ci sono dicotomie, dualismi. Tutto ciò che è corporeo è intriso dallo spirito, e tutto ciò che è spirituale è incarnato in un corpo. L'uomo, come struttura invitata ad un dialogo con Dio e con gli altri, e come essere spirituale perciò capace di dialogare con Dio, si realizza solo in una umanità con la quale è strettamente unito, e mediante la quale può dialo-

[38] J. Ramos Regidor, *Le linee più generali di un'antropologia teologica,* Roma 1969, ciclostilato. Per alcune delle idee che seguono ci serviamo fondamentalmente di questi appunti.

[39] Cfr. il suddetto studio di Ramos Regidor.

[40] J. Ramos Regidor, *o. c.* 9.

gare con gli altri. « *È precisamente in e mediante la sua corporeità* — dice ancora Ramos — *che lo spirito umano esiste e si costruisce nel mondo. È attraverso questa corporeità che si manifesta a se stesso e agli altri* ».[41] Ci sembrano particolarmente chiarificatrici queste parole, che ribadiscono questi concetti: « ... l'uomo non è un essere che ha spirito e corpo, ma è spirito e corpo; non è uno spirito puro rinchiuso in un corpo, ma è uno spirito-corporale o spazio-temporale, uno spirito che *fa esistere la propria corporeità come la sua esteriorità, come la propria manifestazione al mondo di cui ha bisogno essenzialmente per essere e realizzarsi* ».[42]

In questo contesto, la sessualità, come fenomeno temporale inserito nella stessa natura corporea — ricordiamo il fatto della « sessualizzazione fisica » — è una realtà che viene accettata come un valore, proprio perché appartenente alla corporeità. La sessualità, nella realtà umana, è una dimensione importante, come abbiamo intravisto attraverso le pagine precedenti. Non si può disprezzare il sesso senza disprezzare la corporeità.

C'è poi un'altra strada per arrivare a questa stessa conclusione. Sappiamo che non si può amare Dio senza che quest'amore raggiunga anche il prossimo.[43] E non si può amare il prossimo se non amando Dio, perché « l'amore viene da Dio ».[44] Ora, in questo amore verso gli altri da parte degli uomini deve essere presente la dimensione umana. Bisogna amare « con amicizia e tenerezza, come persone... ».[45] Non si può eliminare l'*eros* dal nostro contatto affettivo con gli altri. E non si può eliminare il sesso tra uomo e donna, quando si vogliono bene e sono in condizioni di dimostrare l'affetto con pienezza. Anche ciò rientra nella adegua-

[41] J. Ramos Regidor, *o. c.* 10 (il corsivo è nostro).

[42] J. Ramos Regidor, *o. c.* 10 (il corsivo è nostro). Dice testualmente P. De Locht nella sua bella opera *Armonia de las vocaciones* (Sígueme, Salamanca 1965): « ... l'uomo soltanto è spirituale grazie alla sua condizione carnale; il suo destino è quello di un essere che soltanto esiste e può esistere come spirito incarnato » (p. 26).

[43] *1 Gv* 4,20.

[44] *1 Gv* 4,7.

[45] R. Voillaume, *En el corazón de las masas,* Studium, Madrid 1964. 60.

ta concezione dell'amore umano. Un amore che prescinde dal sesso non è un vero amore.[46] Il rapporto intimo — abbiamo detto — è in se stesso un gesto d'amore. Accettare nel matrimonio i rapporti intimi come elementi da eliminare, o da tener conto in pochissime occasioni, da sopportare come una carica pesante e poco pulita, è guardare il sesso ancora con le precauzioni e i pregiudizi che si sono formati in base alla concezione di una natura umana radicalmente perversa. La teologia non ci permette di poter arrivare a questa conclusione. È vero che il nostro dialogo con Dio è spesso un dialogo difficile e doloroso,[47] però da questo ad accettare la radicale perversione dell'uomo c'è un abisso.

Il cammino dell'uomo verso Dio, che si specifica nel dialogo con lui e con gli altri uomini, non si realizza soltanto attraverso una parte dell'essere, se così si può dire. Deve camminare tutto intero, « come persona umana che soltanto esiste nella sua corporeità ».[48] « Né per andare verso Dio, né per andare verso il prossimo si può lasciare la condizione carnale, le differenze proprie di ogni sesso. Anche nell'incontro con l'altro, come nella relazione religiosa, è la persona umana totale quella che si vede implicata ».[49]

La conclusione fondamentale della teologia a questo riguardo è proprio la necessità e la logicità di accettare la realtà sessuale dell'uomo. Facendo il voto di castità « non si rinuncia, dunque, a ciò che è carnale — diremo ancora con De Locht —, si rinuncia a certe modalità di espressione e di realizzazione, nella misura in cui queste modalità sboccherebbero nella falsità e si opporrebbero al grado e al tipo di incontro che si cerca con l'altro ».[50]

È interessante — a nostro avviso — il principio che espone De Locht nei riguardi della *castità* per giustificarne il significato, nel contesto delle idee esposte. La castità — ci viene a

[46] Naturalmente ci riferiamo all'amore tra sposi, però anche, dal punto di vista globale, non dovrebbe esistere quella precauzione e prevenzione davanti alle risonanze sessuali (non puramente genitali) dell'autentico amore fuori del matrimonio.

[47] Cfr. R. Grimm, *Amore e sessualità,* Gribaudi, Torino 1968.

[48] P. De Locht, *o. c.* 28.

[49] P. De Locht, *o. c.* 29.

[50] P. De Locht, *o.c.* 29-30.

dire il noto canonico di Bruxelles — esprime una armonia, l'armonia tra il gesto esterno — la astensione di contatti carnali — e l'adesione sincera della persona totale. « La castità chiede, nella misura delle possibilità, di integrare il corpo, con tutti i suoi desideri, espressioni, manifestazioni nella armonia della persona umana con l'altro ».[51]

### 2. Continenza o esercizio della sessualità? Verginità o matrimonio?

Considerando che nel contatto con l'altro (soprattutto tra uomo e donna) bisogna accettare le risonanze sessuali, non vogliamo ovviamente alludere alla genitalità. In contrasto con l'atteggiamento « angelistico », che dimentica o disprezza la genitalità, è pure cresciuto nel mondo di oggi — soprattutto in ambienti non ecclesiastici — la convinzione che il rapporto tra gli esseri umani è tanto più pieno quanto più genitale. Ma, secondo quanto abbiamo cercato di far vedere, l'uso della sessualità attraverso i rapporti di tipo genitale non è una condizione necessaria per la pienezza come esseri umani, nemmeno come esseri umani « sessuati ». La giustificazione razionale della castità ha pure argomenti biologici, psicologici, antropologici, teologici. Abbiamo accennato ad alcuni di questi ragionamenti. Ricordiamo, in breve, che l'uomo non si costituisce come uomo, né la donna come donna attraverso l'esercizio della genitalità, nemmeno dal punto di vista biologico. Il sesso, infatti, è impresso nell'organismo attraverso quella « sessualizzazione » dipendente da complicati mecca-

[51] P. De Locht, *o. c.* 32. Ecco altre espressioni di questo autore che servono a chiarire questa armonia tra integrazione del « corpo » e relazione con l'altro: « ... essere casto consiste nell'offrire il mio essere intero (corpo, spirito, affettività,...) in un rapporto con l'altro che *rispetti la verità di ciò che sono io, di ciò che lui è, di ciò che ci unisce.* Essere casto è agire in tal forma che niente in me, neppure gli impulsi più istintivi, siano al margine dell'armonia di tutta la mia persona; è unificarmi, umanizzarmi ogni giorno più in quanto essere sessuato. Per essere realmente umano c'è bisogno che il mio corpo, con tutti i suoi desideri, i suoi istinti, le sue passioni, rientri nell'unità della mia persona totale, spirituale. Ciò che fa che un mio atteggiamento sia casto e in conseguenza veramente umano è l'*adattamento del corpo allo spirito ben orientato* » (il corsivo è nostro).

nismi organici. Per un essere intelligente e spirituale come è l'uomo la sessualità non si esaurisce, d'altra parte, nel puro contatto genitale. Tanto questo contatto come l'astensione da esso sono *pienamente umani,* in tanto in quanto corrispondono ad una *scelta libera e motivata da valori autentici.* Anzi, ricordiamo che sottolineare il fattore genitale nell'amore a scapito dell'*eros* e dell'*agape* è rinunciare ad amare autenticamente. E rinunciare pure alla genitalità, *nelle condizioni in cui questo rapporto è razionale e umano,* è pure togliere all'amore una dimensione essenziale. In tutto questo contesto, non è « superiore » chi è capace di diventare casto o chi, invece, sceglie la via del matrimonio. Come dice De Locht, non si può esaltare la verginità consacrata disprezzando il valore del matrimonio, però non è nemmeno giusto — ed oggi è forse una tentazione comune — valorizzare il matrimonio, disprezzando o minimizzando il celibato.[52]

« ... la continenza in se stessa non è più spirituale della relazione coniugale. È un'altra modalità d'incarnazione, che sarà spirituale o meno a seconda dell'adattamento alla verità dell'incontro concreto.

Spiritualizzare il rapporto carnale è un compito così importante e così esigente come spiritualizzare la continenza ».[53]

La scelta del celibato o del matrimonio, quale risposta ad un « peculiare dono » di Dio, non deve impedire al battezzato di aprirsi all'amore universale. Due sposi che rimangano ancorati al loro incontro e non sappiano aprirsi ad un amore più universale, possono vivere un « egoismo a due ». Anche gli sposati sono « chiamati » all'amore universale. Soltanto che loro, per arrivare a questa « comunione universale », iniziano un cammino di « esclusiva reciprocità ». Ma questa situazione deve essere solo l'inizio della strada. Dovranno coltivare poi una apertura verso gli altri sempre più autentica e più vasta. Il celibe volontario,

[52] Noi pensiamo, infatti, che la controversia tra il valore del matrimonio e quello della verginità sia una realtà da chiarire. L'uso della sessualità o l'astensione da essa non rappresentano l'uno un valore superiore all'altro, per natura, ma il senso di « superiorità » viene dato dal *contesto umano* e *soprannaturale,* in cui questi diversi stati sono vissuti.

[53] P. De Locht, *o. c.* 46.

quello che ha scelto liberamente la continenza, vuole, in un certo senso, « bruciare le tappe ». Vuole arrivare alla comunione universale più direttamente, più immediatamente anche se deve forse affrontare maggiori difficoltà. Perciò tutte e due le scelte — matrimonio e celibato — significano due vie verso la stessa vocazione, la vocazione cioè all'amore universale. Sono due modi diversi di raggiungere la stessa mèta, due *doni* diversi da parte di Dio, due *carismi*. « L'essere umano completo, finito, non si trova né nel celibe e nemmeno nella coppia, ma solo nella persona capace, finalmente, di comunione universale ».[54]

### 3. Il celibato testimonianza d'amore. I « celibati negativi »

Essere celibe non vuol dire rinunciare all'amore ma piuttosto a *certe espressioni* dell'amore. Anzi, il celibato deve essere, nel segno ecclesiale che è la professione religiosa, una testimonianza di quella carità che costituisce il fondamento della vita cristiana e della vita religiosa. Si sceglie la continenza per amare meglio e con una dimensione più universale. In senso teologico, il celibato è « una forma di amore universale che prepara il definitivo amore universale ».[55] « Chi si dà immediatamente e senza intermediario a Cristo arriva al cuore stesso di ogni rapporto con il prossimo ».[56] Il celibato aiuta l'intimità con l'altro.

La scelta però della continenza nella prospettiva di un amore universale suppone pure dei pericoli e dei rischi. Si corre il rischio che sotto l'etichetta di un « amore universale » si nasconda un profondo egoismo, e non si ami nessuno. Nascono così quelli che Marc Oraison chiama « celibati negativi ».[57] « Con questo termine — dice l'autore francese — designeremo quelle situazioni che, per gl'individui che le vivono, esprimono un'incompletezza od una repressione dell'espansione sessuale nel significato *ampio*

[54] P. De Locht, *o. c.* 104. Le idee che precedono sono pure dello stesso autore.

[55] J. Ramos Regidor, *Aspetti nuovi dei voti religiosi,* Roma 1969, (ciclostilato).

[56] P. De Locht, *o. c.* 71.

[57] M. Oraison, *Il celibato,* Borla, Torino 1967.

(e non specificamente riproduttivo) di questo termine ».[58] Marc Oraison parla della situazione generale di incapacità psicologica di stabilire la relazione di coppia. Sono conflitti che si situano in zone profonde, inconscie ed oscure della psiche umana, a livello di accettazione o meno del proprio schema corporeo, e in confronto con il « terzo » sociale. È, per esempio, il celibato che proviene dalla psicologia del « dongiovanni », fatta da una incertezza radicale ed angosciosa nei riguardi della propria virilità. C'è una situazione celibataria che, a nostro avviso e secondo la nostra pratica clinica con seminaristi, è molto frequente. Sono quelli che non sono riusciti a risolvere la loro crisi adolescenziale. Hanno avuto, a livello molto profondo e dipendente da tante cause, paura dell'impegno reale che suppone il matrimonio, e si sono rifugiati nella fantasia erotica, con compensi spesso in attività apparentemente « generose ». Marc Oraison li chiama « capi *scout* ritardati ».[59]

C'è poi il figlio di mamma, il quale non può far niente che possa dispiacere o contrariare la mamma; l'omosessuale latente, situazione clinica non del tutto chiara, però conosciuta attraverso atteggiamenti più o meno coperti di compiacimento nella compagnia del proprio sesso, senza provare il minimo desiderio omosessuale conscio. Son tutte condizioni che mettono in difficoltà il rapporto con l'altro sesso.

Vi sono pure delle situazioni celibatarie tipicamente femminili. L'atteggiamento di « seduzione » come sola e unica ambizione, contribuisce in certe donne ad un celibato negativo. Ma la nostalgia di una « virilità », sentita come assenza e privazione, è pure un atteggiamento che in alcune donne porta ad una permanenza nello stato nubile per « mascolinità », giacché la suddetta nostalgia la porta alla ricerca della virilità impossibile. In tanti casi di celibato negativo femminile si intravede la « frustrazione di una maternità segretamente desiderata ed insieme impensabile ».[60]

[58] M. Oraison, *o. c.* 46.
[59] M. Oraison, *o. c.* 53.
[60] M. Oraison, *o. c.* 65.

Tutte queste situazioni e tante altre — pur senza entrare nel campo strettamente patologico — con sfumature diverse e specifiche, che fanno sì che dal punto di vista sessuale ogni essere umano sia un caso unico,[61] aprirebbero un nuovo capitolo lungo e difficile su ciò che può essere chiamato il « sesso inconscio », cioè l'insieme di tendenze profonde e di tensioni a livello inconscio, formate soprattutto nel contatto primigenio con le figure parentali e nei particolari rapporti con loro, che condizionano poi gli atteggiamenti e le idee, ma anche le scelte, le decisioni e lo stesso comportamento sessuale.

Ci basti però l'aver accennato a questa problematica e l'aver messo in rilievo l'esistenza di questi « celibati negativi », presenti pure nella vita religiosa.

#### 4. Indirizzi pedagogici

Vogliamo, adesso, suggerire alcuni indirizzi pedagogici, tenendo conto di quanto abbiamo detto. Oggi non si può impostare una formazione alla castità senza una sensibilizzazione alla problematica sessuale alla luce di ciò che la scienza può dirci. I nostri suggerimenti si situano a due livelli: a livello di informazione e di atteggiamenti da parte dei superiori o responsabili; e a livello di attuazione e di realizzazione di iniziative.

a. *A livello di informazione e di atteggiamenti* bisogna accettare la necessità che i giovani candidati ricevano delle chiarificazioni sessuali complete, senza pregiudizi e senza tabù, in uno spirito di vera e disalienante liberazione.[62] È pure pregiudiziale

[61] Dice HAVELOCK ELLIS, *o. c.* 149: « ... appena abbiamo incominciato a investigare sui fatti reali e intimi della vita sessuale, abbiamo visto che quella vecchia e tradizionale supposizione — che, cioè, esiste un solo modello di comportamento sessuale normale — era erronea, e che lungi dall'esistere soltanto un modello di vita sessuale, sarebbe più vicino alla verità dire che *esistono tante norme distinte quanti individui* » (il corsivo è nostro).

[62] Già nell'ormai lontano 1951, Pio XII, in un discorso ai Carmelitani Scalzi in riferimento alla formazione dei giovani religiosi, diceva: « Su queste cose bisogna istruire gli adolescenti con appropriati consigli, e biso-

voler misurare la quantità, il modo, il momento di questo tipo di istruzione. Basta non far problema della sessualità,[63] non occultare né simulare la verità, essere schietti, abituare ad un linguaggio scientifico senza eliminare certe espressioni per « delicatezza », come se sulla realtà sessuale si dovessero adoperare un linguaggio e un atteggiamento del tutto specifici e particolari. Ciò è pure far problema del sesso. Bisogna che gli educatori sappiano integrare il sesso nei loro discorsi, nella loro mentalità, nella loro concezione della vita e nella comprensione dell'amore. Non si tratta di semplici informazioni che, il più delle volte, sono puramente biologiche. Si tratta di una integrazione del sesso nelle mentalità e negli atteggiamenti degli educatori, senza fare drammi, perciò, quando si parla di questa materia, senza dare a questa illustrazione particolare emotività o ansietà. Una informazione e degli atteggiamenti non particolarmente « rilevanti », cioè non dati in un contesto e in una forma che *possono creare od aumentare il problema.*

In questo tema di informazione e di istruzione si deve inserire un modo di parlare pure della castità e del celibato non settoriale, come se fosse l'unica scelta possibile per questi giovani, come se fossero stati « segnati » ad una vita celibataria. Saper spiegare il senso che ha la castità, e la rinuncia nella vita di un apostolo, di un consacrato. Però senza evitare i riferimenti e le valorazioni positive sul matrimonio, della vita a due. Aiutando, in una parola, ad una scelta libera e responsabile del proprio comportamento sessuale, a *una visione positiva ed adeguata, serena e cristiana della donna.*

Certamente tra le nozioni da trasmettere non si dovrebbe far leva sulle cosiddette « amicizie particolari », la cui ossessione da parte degli educatori ha creato nel passato tanti traumi profondi

gna aprir loro l'animo, domandare senza titubanze e dare risposte che gli portino luce e fiducia in una spiegazione sufficiente, sicura e chiara » (cfr. Pio XII, *Esortazione ai Carmelitani Scalzi,* in *AAS* 43 [1951] 734-738).

[63] La sessualità — dice Gregoire — « solo costituisce un problema nella misura in cui è inibita o perturbata » (cfr. Gregoire, Menie, *Una última palabra sobre el amor,* in Aa. Vv., *La sexualidad,* Fontanella, Barcelona 1965, 370).

nella visione serena dell'amicizia e del sesso da parte dei giovani religiosi.

b. *A livello di azione,* si suggerisce in primo luogo una maggiore frequentazione del mondo femminile. Non è prudente che i giovani religiosi vivano senza aver mai un contatto con la donna. Si possono formare alcune delle situazioni reattive a cui abbiamo accennato. Si può anche « desiderare » di più e con maggiore veemenza un contatto con la figura femminile per apparire essa proprio come cosa vietata e irraggiungibile.[64] Quelli che fanno voto di castità devono sapere e conoscere ciò a cui rinunciano. Devono pure saper vedere il mondo femminile con maggiore realismo, fuggendo dall'idealismo platonico in cui tante volte lo situano. Si deve fare il possibile e l'impossibile perché non nasca quella « paura della donna » che non fa se non creare più problemi, in quanto influisce certamente sulla capacità di dominio. Infatti si domina male ciò che si teme.[65] Le iniziative concrete per procurare un maggiore avvicinamento al mondo femminile possono essere varie. Noi pensiamo che ogni « avvicinamento artificiale », procurando incontri e contatti che esulano da un modo di vivere normale e comune, sia controproducente. Crediamo che una comune convivenza scolastica, in situazione di co-educazione, e un maggior contatto con la famiglia e con le sorelle e le amiche di queste possano veramente giovare. Quando si iniziano i contatti pastorali, prima ancora di essere sacerdoti o professi, il contatto con gruppi misti può essere utile. Ciò lo diciamo pure per le religiose nei riguardi del sesso maschile.

Il secondo gruppo di iniziative che prospettiamo viene costituito da tutto ciò che favorisce un vero e frequente incontro

[64] L'aspetto monocolore o unisessuale della formazione religiosa è oggi visto come un pericolo molto più grosso che in altri tempi. Cfr., per esempio, LE MOAL, *Educación sexual y formación de la castidad,* in AA. VV., *Psicopedagogía vocacional religiosa* (trad. dal fr.), Razón y Fe, Madrid 1963, 145-160.

[65] Quando Matignon parla di *dominio* e di *liberazione* della sessualità nella vita religiosa, aggiunge questa postilla: « Ciò non è possibile senza un contatto normale e frequente con il sesso opposto » (Cfr. R. MATIGNON, *Vie consacrée et equilibre psychique* [trad. spagn.], Edouard Privat, Toulouse 1965, 121).

con gli altri nella vita religiosa. Si è sottolineato ultimamente, anche in documenti ufficiali (cfr. per esempio il decreto *Perfectae Caritatis*), l'importanza che ha per la vita di castità, serena e senza rimpianti, una affettività ricca ed equilibrata, fatta di contatti profondi, autentici e non puramente formalistici, attraverso le sane e intime amicizie. La solitudine affettiva, l'aridità conducono spesso a situazioni depressive che chiedono un compenso nell'area sessuale. Ricordiamo le parole del Concilio: [66] « Poiché l'osservanza della continenza perfetta tocca le inclinazioni più profonde della natura umana, i candidati alla professione della castità non abbraccino questo stato, né vi siano ammessi, se non dopo una prova veramente sufficiente e dopo che sia stata da essi raggiunta una *conveniente maturità psicologica ed affettiva* ».

Pensiamo che una vita affettiva serena ed equilibrata sia la chiave di una castità perfetta e perenne. Solo quando il religioso ha trovato un indirizzo alle proprie esigenze affettive nella accettazione e nell'affetto da parte dei confratelli, non sentirà il vuoto affettivo. La soluzione della castità e la possibilità di viverla perennemente, senza nostalgia e senza cadute, dipende dal fatto che i religiosi imparino realmente ad amare e che si sentano amati dagli altri. L'amicizia vera, l'affetto reciproco, fatto non tanto di parole ma di incontri cordiali e sentiti, aiuta a mantenere la continenza. Un superiore generale parlava così ai suoi religiosi: « È necessario avere amici, bisogna possedere un cuore che si sia esercitato nella amicizia ai fratelli... Che nessuno di voi resti solo con se stesso. Siate amici gli uni verso gli altri; *non essere soltanto fratelli,* ma amici. Partecipate tutto ciò che c'è in voi: desideri, difficoltà, gioie e dispiaceri con un fratello che sia un amico. Sappiate scoprire, al di sopra degli urti dei caratteri e delle esigenze egoistiche, l'equilibrio umano e il gaudio che produce il fatto di compartire tutto. Comunicate pure questa gioia ai vo-

[66] Decreto *PC* n. 12c, nella traduzione del testo della Collana Magistero Conciliare, *Il rinnovamento della vita religiosa,* LDC, Torino-Leumann 1967, 89. Immediatamente prima si legge: « Inoltre tutti ricordino, specialmente i superiori, che *la castità si potrà custodire più sicuramente, se i religiosi nella vita comune sapranno praticare un vero amore fraterno tra loro* » (*PC* n. 12b).

stri fratelli, e siate sufficientemente attenti da permettere pure loro di partecipare tutto con voi... Siate attenti per il vostro fratello, sostenetelo, aiutatelo, non lasciatelo solo con se stesso. *Non credo che possiamo trovare il Signore se viviamo separati dai nostri fratelli, e la nostra castità, senza di loro, sarà certe volte troppo pesante per noi* ».[67]

Nella nostra pratica clinica abbiamo trovato spesso che i soggetti « carenziali », quelli cioè che non ricevettero nell'infanzia l'affetto necessario, sopportano difficilmente il celibato, perché sentono più fortemente il bisogno di un affetto solo per loro. « Per resistere alla solitudine — dice Rof Carballo — bisogna aver avuto molto amore nell'infanzia ».[68] È importante per gli educatori conoscere le condizioni personali, strutturali e dinamiche di quelli che vogliono iniziare o hanno ormai iniziato il cammino verso il Santuario, nei riguardi, in particolare, del voto di castità e della vita di celibato. Si fa sempre più necessario, tenendo conto di quanto detto e in particolare del carattere unico di ogni comportamento sessuale, l'esame psicologico della personalità per individuare i soggetti che dal punto di vista della sessualità presentano controindicazioni assolute o prudenziali per impegnarsi in un voto e sostenere per tutta la vita il comportamento di continenza.

Ecco il terzo indirizzo pratico che prospettiamo. L'esame della personalità del candidato, di cui si è scritto assai negli ultimi tempi,[69] fatto ora collettivamente ora individualmente, ci può

[67] R. VOILLAUME, *Cartas a los hermanos* II (trad. spagn.), Marova, Madrid 1963, 237.

[68] J. ROF CARBALLO, in S. PANIKER, *Conversaciones en Madrid*, Kairos, Barcelona 1969, 252. È vero che si può accettare la tesi di Matura circa la ragione ultima del celibato che non risiede nella rinuncia, ma piuttosto nella vita comune, intesa come un nuovo tipo di comunione umana in nome di Cristo, però questo è sempre in un piano *ideale*, e forse le esigenze concrete di affetto sensibile e sentito in alcuni soggetti non vengono riempite da questa vita comune (cfr. TH. MATURA, *Celibato e comunità* [trad. dal fr.], Queriniana, Brescia 1967).

[69] Cfr., per esempio, i *Rapporti di base* del V Congresso Internazionale dell'A.C.I.E.M.P. (Marchesini, Padova 1969) sul tema « Tipi di aiuto pedagogico nella formazione sacerdotale e religiosa ». Questo tema dell'esame psicologico alle vocazioni è stato molto seguito ed illustrato attraverso rivi-

permettere di cogliere la problematica dei casi singoli nella prospettiva di un cambiamento di strada o di un orientamento adeguato alle possibilità e alle caratteristiche intraviste attraverso questo approccio diagnostico. In questo esame è importante lo studio e l'individuazione delle *motivazioni.* Si potranno scoprire quelle motivazioni profonde che a volte possono intaccare la scelta vocazionale per dare luogo a qualcuno di quelli che abbiamo chiamato « celibati negativi ». Però questa diagnosi, che deve essere il più completa possibile, permetterà pure di individuare quelle altre caratteristiche positive e quelle possibilità nascoste che permetteranno di fare, come dice Marc Oraison, un « uso positivo » di certe situazioni negative.[70] Nell'analisi delle *situazioni di castità* di ognuno attraverso gli esami psicologici si cerca, soprattutto, di conoscere la struttura della personalità che sta alla base. Ciò permette di cogliere le differenze tra diverse situazioni che si presentano con gli stessi sintomi. Non tutti i giovani religiosi che si masturbano, per esempio, possono essere giudicati secondo un unico codice e criterio. Né ogni fenomeno o esperienza di tipo *omosessuale* ha lo stesso significato in tutti gli individui.[71]

ste come *Supplément de la Vie Spirituelle.* Una presentazione della problematica in base ai documenti della Chiesa è stato fatto da M. M. GUTIÉRREZ, *Il contributo psicologico nell'orientamento vocazionale alla luce dell'enciclica « Sacerdotalis Caelibatus »,* in *Orientamenti pedagogici* 15 (1968) 69-82. Si può anche consultare il nostro lavoro di carattere piuttosto informativo sul II volume dell'O.A.R.I. (M. TEJERA, *Centri ed équipes di consulenza vocazionale,* in AA. VV., *Elementi di Medicina e Psicologia Pastorale* II, OARI, Varese 1969, 321-335).

[70] M. ORAISON, *Il celibato,* 71ss.

[71] Non abbiamo fatto un discorso a parte su quella che può essere chiamata la *patologia della sessualità* per essere già una trattazione troppo specifica e non rientrare, a nostro avviso, in un contesto come il presente. Ci bastino questi accenni alle due condotte più comuni della vita religiosa, viste nella prospettiva del bisogno di tener conto del caso individuale. Cfr. per esempio, la istruzione *Religiosorum Institutio* del 2 febbraio 1961, la quale contiene un intero capitolo dedicato alla castità, dove si dettano pure « norme pratiche », ma sempre generali e da applicare perciò con criterio al caso singolo. Nella ultima istruzione *Renovationis Causam,* del 6 gennaio 1969, si dice di indagare sulle qualità di *maturità umana* che assicurino nel candidato la capacità di sostenere gli obblighi dello stato religioso (II, n. 11).

Bisogna, finalmente, non dimenticare *la dimensione* soprannaturale del celibato e della castità, vissuti e scelti per il Regno di Dio. Perciò, pur avendo sottolineato gli aspetti umani di questa problematica — anche perché ci sembra che bisogna affrontare il problema prima con i mezzi naturali,[72] d'accordo pure con i piani di Dio — vogliamo mettere in rilievo *l'uso della preghiera e della mortificazione*. Il celibato è un dono di Dio, un carisma, un dono perciò da impetrare e conservare mediante la preghiera, e mediante la mortificazione. Le pulsioni sessuali possono portare a volte a situazioni e a momenti in cui l'aiuto della grazia si fa più necessario. Una cosa è mantenere un contegno sereno ed equilibrato nei confronti del sesso, non subire ansietà e paure davanti all'altro sesso, e un'altra è accettare e assecondare tutte le pulsioni e tendenze che sono in contrasto con una percezione umana e cristiana del sesso. Ora noi pensiamo che non sia giusto dare alla ascesi, per il dominio della sessualità, il valore intenzionale quasi unico nella vita del consacrato. Si deve chiedere la castità come si chiede il carisma della povertà, o come si chiede qualsiasi altro dono spirituale e soprannaturale, o qualsiasi altra virtù che è necessaria nella vita religiosa. Il particolare accento dato alla preghiera per la castità è giustificabile nei casi di grave occasione o in circostanze particolarmente difficili. Però anche in questi casi si sa come il problema viene sdrammatizzato e diminuito se si cerca la soluzione con serenità, con naturalezza, senza fare pratiche estenuanti e preghiere abbondanti, che ad un certo punto contribuiscono, psicologicamente, alla permanenza e all'ingrandimento del problema.

Un noto psichiatra spagnolo ha scritto che la nostra epoca è caratterizzata da uno sforzo tenace, appassionato, doloroso, per

[72] Dice infatti RUDIN che « l'uomo religioso odierno si accorge che *molti consigli che gli giungono da parte religiosa suonano per lui a vuoto,* e che anche lui risponde a vuoto. Spesso i conflitti sono immediatamente di ordine religioso, ma egli vorrebbe che dapprima fosse controllata la situazione psichica con mezzi *naturali.* Il seguire consigli religiosi sembra quasi cosa disonesta: come una scappatoia, come un passo avventato, come una fuga davanti alla realtà che avrebbe forse potuto essere ancora padroneggiata con mezzi umani e naturali » (RUDIN, *Psicoterapia e religione,* Borla, Torino 1968, 217).

ottenere una maggiore comprensione dell'uomo.[73] Gli sforzi attuali della sessuologia, della antropologia, della teologia verso una comprensione della dinamica sessuale dell'uomo si situano in questa linea. Poter parlare oggi della castità a religiosi e poter impostare una adeguata educazione alla medesima, significa avvicinarsi a queste scienze e cercare di capire il significato profondo dell'espressione sessuale. Un simile avvicinamento ci permetterà di eliminare pregiudizi, di liberarci da tabù, e di guardare la realtà sessuale con maggiore serenità ed equilibrio. E così si sarà dato il primo passo per arrivare alla comprensione dei vari comportamenti sessuali e soprattutto della continenza, accettata e scelta liberamente per il Regno.

Il celibato è oggi in crisi, ma forse non si sono approfonditi i vari aspetti che giustificano la scelta della continenza. Forse il senso di smarrimento e di sgomento, che si percepisce nell'aria, procede da una mancata chiarificazione profonda. Oggi non si accettano più le verità senza motivazioni che le giustifichino e, d'altra parte, la ricerca positiva conduce verso una concezione dell'uomo labile, poco definita... Forse, come ha detto qualcuno, la natura dell'uomo è non aver natura. « A differenza dell'animale — diremo con Frankl — nessun istinto dice all'uomo quale sia il suo *bisogno*. E a differenza degli uomini d'altri tempi, nessuna tradizione gli dice quale sia il suo *dovere* ».[74] L'uomo deve continuare a ricercare per trovare se stesso. La linea fondamentale per una condotta sessuale adeguata è pure motivo di ricerca e di investigazione. Forse attraverso queste ricerche si arriverà alla conclusione che il mondo avrà sempre bisogno della testimonianza di uomini consacrati all'amore di Dio e del prossimo in ricerca di un amore sempre più universale nel quale la realtà sessuale, con tutto ciò che essa significa, sia integrata e sublimata. Ma forse per arrivare a questa integrazione e sublimazione sarà necessario compiere molte liberazioni, rompere addirittura certe strutture, eliminare un modo di pensare e di agire che è in contrasto con il senso profondo della sessualità umana.

[73] J. J. Lopez-Ibor, *Rasgos neuróticos del mundo contemporáneo,* 217.
[74] V. Frankl, *Uno psicologo nei lager,* Ares, Milano 1967, 19.

## II. AL SEGUITO DI CRISTO CASTO

J. Aubry, s.d.b.

Dell'immenso problema della verginità religiosa consacrata, distinto, ma strettamente legato al problema del celibato sacerdotale, non voglio toccare che alcuni aspetti, quelli su cui il Vaticano II ha maggiormente insistito.[1]

### 1. Importanza attuale umana e cristiana della verginità consacrata

a. *« Tra i consigli eccelle* (eminet) *il prezioso dono della verginità »* (*LG* n. 42d).

Prima costatazione: dal XIII secolo, sia nella sistematizzazione teologica sia nella letteratura spirituale, i tre consigli evangelici e i tre voti erano presentati nell'ordine: povertà, castità, obbedienza, secondo una successione logica che sembrava partire dalla rinuncia più esteriore, quella dell'autonomia della volontà libera. Ora, in tutti i suoi testi, il Concilio rompe con la tradizione: adotta *sempre l'ordine seguente:* castità, povertà, obbedienza (*LG* nn. 42de; 43 inizio; *PC* nn. 12-14). Qual è il senso di questa scelta, mediante la quale si ritorna ad una tradizione più antica? Io vedo soprattutto tre ragioni.

1) *Innanzitutto scritturistica:* nel Vangelo e in S. Paolo l'appello alla verginità consacrata è quello dei tre consigli che è il più chiaramente attestato (ricordiamoci specialmente il VII capitolo della I ai Corinti); allorché l'obbedienza, come consiglio, non vi trova appoggio diretto, escluso l'esempio del Cristo (cfr. *LG* n. 42).

2) *Quindi storica:* è la verginità consacrata che è attestata come prima realizzazione ufficiale di un dono di sé totale nella Chiesa: la vita religiosa trae la sua origine concreta dai gruppi di vergini e di vedove; essi dànno il cambio ai martiri nel significare la più alta forma di vita cristiana. Nella liturgia, la profes-

[1] Riprendiamo questo studio già pubblicato in *Teologia della vita religiosa,* LDC, Torino-Leumann 1970, 94-108.

sione delle religiose assume la forma di una consacrazione delle vergini. D'altra parte, di tutti gli elementi della vita religiosa, attraverso l'immensa varietà della loro realizzazione concreta, la verginità consacrata appare come l'elemento più stabile e meno diversificato: è una specie di elemento di fondo di tutte le forme storiche della vita consacrata.

3) *Infine dottrinale:* sembra che si possa dire legittimamente che la castità è *quello* dei tre voti che è, concretamente per la gente del mondo, il segno più trasparente e più sorprendente della consacrazione al Signore; *quello,* quindi, che evoca tale consacrazione nel suo aspetto più tipico di unione con Cristo, attraverso un amore reciproco; *quello,* infine, che significa meglio il mistero della Chiesa e la sua dimensione escatologica: il cielo ci è presentato nell'Apocalisse con l'immagine delle nozze della fidanzata e dell'Agnello (*Apoc* 19,7; 21,2-9).

Ma non bisogna dare a queste ragioni un valore assoluto, né creare una rottura troppo viva tra questi tre voti che altro non sono che tre aspetti di uno stesso mistero. Il Concilio, comunque, ha restituito alla verginità consacrata un certo primato. Questo fatto coincide d'altra parte con una serie di altri fatti.

b. *Contesto storico attuale della verginità consacrata*

Nei confronti della castità e dei problemi che la riguardano, *l'epoca contemporanea* ha portato un *contributo nuovo* assai importante che non può essere trascurato se si vuol comprendere come i problemi si presentino concretamente. Mi accontento di citare tre serie di fatti.

1) *Prima serie di fatti:* la *scoperta,* si potrebbe dire, *scientifica della sessualità* com'è stato detto nel paragrafo precedente. E questo significa parecchie cose. *Dal punto di vista biologico e psicologico,* si è preso sul serio il fatto che l'uomo è un essere *sessuato.* Ci si è accorti che la natura umana « in genere », in sé, non è mai esistita; essa non esiste che realizzata concretamente in un modo maschile e in un modo femminile. In grammatica, vi sono dei sostantivi neutri; nell'umanità invece vi sono degli uomini e delle donne, e nient'altro. E questo aspetto della natura è pro-

fondo e segna interamente l'essere: non solo il corpo, ma l'anima e tutte le sue potenze. C'è una maniera maschile e c'è una maniera femminile di pensare, d'immaginare, di amare, di agire e di reagire, in breve, due psicologie.

*Dal punto di vista educativo,* si è scoperto, soprattutto dopo Freud, che l'integrazione delle realtà sessuali è fondamentale per la costruzione della personalità. Non arrivare a situarsi in maniera vera come uomo di fronte alla donna, e reciprocamente, e questo in tutte le fasi della crescita, significa immancabilmente esporsi a turbamenti più o meno gravi ed essere impedito nello sviluppo.

*Infine, dal punto di vista filosofico ed anche teologico,* si è cercato un senso a questo fenomeno. La natura, vale a dire Dio, in ultima analisi, ha *voluto* che l'essere umano fosse sessuato. Perché? Cosa significa ciò? È solo in virtù di una necessità biologica di procreazione? Ma Dio avrebbe potuto benissimo far nascere gli uomini in moltissime altre maniere! Il senso profondo della sessualità si riferisce al senso stesso della *persona: in tutto il suo essere l'uomo* è ordinato alla donna, e la donna all'uomo: la sessualità è l'iscrizione, nella carne stessa e nell'essere intero, di questo fatto che la persona umana è *impensabile isolatamente:* essa è essenzialmente *relativa* all'altro, fatta per l'altro, e per un altro dissimile. Io non sono me stesso che per « te », e il « noi » non sopprime queste due alterità; le include e le armonizza.

E se cerchiamo di chiarire questo dato con la luce della fede, potremo dire che questo *esse ad* dell'uomo verso la donna altro non è che l'abbozzo di un movimento che, al limite, raggiunge Dio stesso, l'Altro supremo, il Tu assoluto. Proprio questo ci permetterà di dire che la verginità concepita come una profonda relazione d'amore con Dio, lungi dal frustrare, ci completa: ci permette di andare direttamente, al di là dell'espressione carnale, fino alla realtà ultima significata dalla sessualità. E così, la verginità conferisce tutto il suo peso alla sessualità: ne *rivela il significato* con vigore: è un fatto che la verginità educa una civiltà all'alterità: i paesi in cui non è apprezzata sono quelli in cui non si rispetta più il valore « umano » dell'amore coniugale.

2) *Seconda serie di fatti:* lo straordinario *approfondimento del senso dell'amore umano* e del *matrimonio,* delle sue possibilità

di sviluppo interpersonale, ai diversi livelli, spirituale, cordiale e carnale. E, correlativamente, la scoperta nella Chiesa del *senso del sacramento del matrimonio*, e lo schiudersi meraviglioso di una spiritualità coniugale. Ogni sacerdote che ha contatti con i gruppi di famiglie (come quello dell'« Anello d'oro ») è colpito dalle ricchezze di questo movimento spirituale. La Chiesa conciliare gli ha dato una specie di consacrazione ufficiale nei testi della *Lumen Gentium* (n. 41c: il matrimonio, via di santità) e della *Gaudium et Spes* (nn. 48-50).

Questi fatti obbligano la verginità consacrata a confrontarsi con l'amore coniugale, a meglio giustificare la propria superiorità, senza tuttavia deprezzare i valori dell'amore umano, a volere, al contrario, chiarire il loro significato supremo.

3) *Terza serie di fatti:* le *difficoltà attuali* della verginità consacrata e del celibato sacerdotale. *Due ostacoli principali. Sul piano della vita,* è necessario vivere tale verginità in un mondo largamente paganizzato, che rende d'altronde ugualmente difficile la fedeltà coniugale. L'erotismo e la libertà sessuale si riversano nei costumi, nella stampa, nel cinema, nella canzone, nella pubblicità... Tutto ciò può lasciare indifferenti i contemplativi; ma i religiosi apostoli, che, fino a un certo punto, devono avere contatto con il mondo concreto, non possono non esserne toccati.

*Sul piano del pensiero,* questa verginità è contestata (ed anche il celibato sacerdotale), per diverse ragioni, da persone di ogni ambiente. Non la si comprende più: mette i religiosi troppo a parte, impedisce lo sviluppo umano, ecc... Sono state necessarie, in quindici anni, due grandi encicliche papali, oltre ai testi conciliari, *Sacra Virginitas* e *Sacerdotalis Coelibatus,* per difendere la verginità e proclamare ufficialmente le sue grandezze.

4) *Le conclusioni* di questi fatti sono chiare. La vera carità non può assolutamente consistere nell'ignoranza delle realtà sessuali e affettive, o nella paura patologica o nel disprezzo di tali realtà, che restano volute da Dio, anche quando gli uomini ne abusano. Essa non può neppure consistere in un deprezzamento dei valori dell'amore coniugale e del matrimonio. Non potrà consistere che in un movimento di *superamento, nel senso stesso dell'amore. La cosa fondamentale* da comprendere mi sembra sia la

seguente: la castità religiosa ha un valore « relativo » e non un valore assoluto; essa non è un fine, ma un mezzo; non è un ritrarsi negativo, ma un superamento positivo: è totalmente *giustificata dall'amore* e *orientata verso l'amore.* Essa è semplicemente una disposizione a meglio amare; il Concilio dirà « una liberazione per un più grande amore ». Non si è casti per la gloria o il piacere di esserlo, ma unicamente e positivamente per poter amare di più. Fuori di questa prospettiva tutto diventa oscuro e insopportabile.

Il Concilio ha detto a proposito dei *seminaristi,* al numero 10b del decreto *Optatam Totius:* « Abbiano una conveniente conoscenza dei doveri e della dignità del matrimonio e della Chiesa; ma sappiano comprendere la superiorità della verginità consacrata a Cristo, *in modo da fare a Dio la donazione completa* del corpo e dell'anima, mediante una scelta operata con matura deliberazione e magnanimità ».

Le difficoltà in questo campo derivano innanzi tutto dalle oscurità e dalle incertezze sul senso stesso della verginità consacrata. Il nostro dovere fondamentale è dunque quello di scoprire le sue meraviglie e di rafforzare in tal modo le nostre certezze.

### 2. **Senso della verginità consacrata** secondo i testi conciliari (PC n. 12, ma anche LG n. 42d; OT n. 10; PO n. 16)

Vorrei essere a tal proposito il più breve possibile e limitarmi a stabilire semplicemente la relazione tra il tema della castità e quello che è stato esposto nei capitoli precedenti.

#### a. *Dimensione carismatica*

Primo elemento su cui il Concilio insiste, in accordo con il Vangelo e la tradizione: da una parte le sole forze umane sono incapaci di un movimento così contrario alla spontaneità della natura; d'altra parte tale movimento sarà il *frutto della grazia,* ma questo dono prezioso di grazia è fatto dal Padre *ad alcuni* (cfr. *LG* n. 42d). È dunque una grazia gratuita, che è segno di un amore preveniente e preferenziale di Dio.

Frutto di questo appello di grazia, la verginità non potrà *vivere che in un clima di grazia.* Essa è innanzi tutto nelle mani di Dio,

opera permanente dello Spirito Santo, di quello stesso Spirito, grazie al quale il Cristo casto è nato dalla Vergine Maria. Come sarebbe possibile allora gloriarsi di essere e restare puri quasi si trattasse di una conquista personale? Niente di più fuori luogo e di più pericoloso della castità orgogliosa! La vera castità si avvolge in un clima di modestia, di azione di grazie, di preghiera supplice e confidente.

Vista a questo livello profondo del suo valore carismatico, non ci si meraviglia più che la castità sia così poco compresa da molti. Gesù l'ha detto: è necessaria una grazia anche per comprenderla (*Mt* 19,11-12).

b. *Dimensione personale cristica*

Il significato principale della castità religiosa è quello di operare quella totale consacrazione amorosa che permette la *sequela Christi:* « Noi abbiamo lasciato tutto per seguire te », dice Pietro che era sposato. Si possono riconoscere tre significati a questa espressione. Si verificano intensamente tutti e tre nel caso della castità.

Essa è un amore d'*imitazione* del Cristo passato, nel quale la verginità ha brillato di una luce singolare: egli non ha conosciuto altro che l'amore del Padre suo e di tutti i fratelli.

Essa è un amore di *stretta unione* al Cristo eterno, risuscitato, unione di tipo nuziale, poiché vuol essere totale, corpo ed anima, veramente indivisa (*indiviso corde: 1 Cor* 7,35), e che già prelude segretamente all'unione perfetta del cielo.

Essa è, infine, un amore *di servizio* del Cristo attuale: « L'uomo (o la donna), non sposato, dice S. Paolo, non solo aderisce alla persona del Signore e vuole piacergli, ma aderisce anche alla sua opera: si prende cura dei suoi affari » (*1 Cor* 7,32-34), con tutto il realismo che la condizione ancora terrena della Chiesa reclama. Ecco perché questo amore del Cristo sfocia necessariamente nell'amore delle sue membra.

Ma diciamo ancora una volta che il *motivo fondamentale* della castità consacrata rimane quest'amore del Cristo stesso. Quando le tentazioni impure fanno presa sul religioso, è quasi sempre il segno di un vuoto del Cristo vivente ed intimo; un segno che la crescita in lui è ancora da compiere.

*La legge fondamentale* della castità è dunque di coltivare in sé, vivo come una fiamma, l'amore di Gesù Cristo, di rinnovare incessantemente la sua consacrazione.

Nuovamente cogliamo l'importanza senza pari delle due fonti più vive di tale amore: *il Vangelo,* per contemplare il Cristo passato, e l'*Eucaristia,* per incontrare il Cristo attuale ed eterno nell'atto stesso del suo duplice amore di Sposo Vittima e di Nutrimento. Andare alla comunione è l'atto più significativo del religioso casto: è di per se stesso il rinnovamento dell'impegno di castità.

Aggiungo ancora, tuttavia, una *terza fonte* di tale fedeltà: la devozione cordiale alla *Vergine Maria:* la Purissima, la totalmente consacrata. Ma penso che una delle sue funzioni specifiche sia quella d'introdurre le anime a Cristo e di mantenerle nel clima del Cristo.

c. *Dimensione ecclesiale fraterna e di apostolato diretto*

Qui ancora, e forse soprattutto qui, la castità si rivela positivamente come una capacità e una *disponibilità* ad un amore più profondo e più largo degli altri. *Più profondo,* perché mette *tutte le forze* spirituali ed affettive al servizio del prossimo, senza il rischio del ritorno su di sé e del godimento egoistico che l'amore coniugale comporta. *Più larga* perché lascia disponibile a *tutti,* a tutta la Chiesa, a tutti coloro che il Signore mette sulla nostra strada. Il priore del monastero protestante di Taizé, il pastore Schutz, diceva: « Essa permette di tenere le braccia aperte, senza mai rinchiuderle per non stringere a sé soltanto qualcuno ».

Concretamente, essa ci rende disponibili a due categorie di persone:

1) *I membri della nostra comunità.* È evidentissimo che se noi fossimo tutti sposati, o anche solo due o tre fra noi, la vita di comunità sarebbe immediatamente resa impossibile! La castità ci permette di costituire delle comunità di carità; dà all'amore fraterno di ciascuno le caratteristiche di delicatezza attenta e gioiosa; apre all'amicizia buona e vera.

2) *Essa ci dà anche* il desiderio e il potere di amare veramente tutti coloro presso i quali il Signore ci invia e di esercitare verso

di loro un'autentica paternità spirituale. La vera castità non ha mai inaridito le fonti vive dell'affetto; al contrario, purificandole, le fortifica.

d. *Dimensione di testimonianza*

Tutto quello che è stato detto a proposito della testimonianza globale della vita religiosa si applica particolarmente alla castità consacrata. Essa rivela *il Cristo* nella sua castità e nella potenza della sua grazia, che trascina al suo seguito tanti discepoli di tutte le età. Rivela *la Chiesa* nella più grande profondità di vita spirituale, e nel dinamismo che la porta verso il possesso pieno del suo Signore, in cielo.

Sottolineerei brevemente fino a che punto questa testimonianza è preziosa *per gli sposi cristiani.* Essi hanno una castità coniugale da praticare, ed è una castità difficile. Infatti non bisogna ingenuamente semplificare il problema e dire che tutte le difficoltà stanno dalla parte dei celibatari, mentre le felicità stanno dalla parte della gente sposata. Sappiamo bene, noi sacerdoti, grazie alle loro confidenze, che essi hanno immense difficoltà. La castità dei religiosi, quando è irraggiante, li aiuta potentemente, li incoraggia spesso segretamente, senza che essi ne parlino. Essa opera, d'altra parte, ancora un altro vantaggio. Li *illumina* sul *vero significato* dell'amore. Non è affatto un paradosso, ma la pura verità cristiana dire che per comprendere il matrimonio bisogna guardare al celibato del religioso (e non per giudicare questo celibato come una rinuncia al matrimonio!).

Il dono reciproco degli sposi, quando è vero, tende ad una specie di assoluto: tutti i veri amori parlano di possesso totale e di eternità! Purtroppo, esso è incapace di andare fino in fondo al suo slancio! Questo si esaurisce contro molteplici barriere e, infine, contro la morte. Questa grande angoscia, nel cuore stesso del mistero dell'amore, così bene espressa dai capolavori della letteratura e del cinema, è *un segno* del fatto che la persona umana è creata per l'amore veramente assoluto di Dio. Il matrimonio, dunque, altro non è che il balbettamento di questo amore superiore, che trova nella castità la sua prefigurazione più perfetta. Il religioso casto e consacrato a questo amore totale indica agli sposi che il loro amore *deve* acconsentire a *trascendersi,* presto o

tardi, e a completarsi nell'amore definitivo di Dio: il matrimonio più vero è quello con Dio.

e. *I motivi specifici del celibato sacerdotale*

Tutte queste ricchezze sono proprie della castità religiosa. Il celibato sacerdotale è infatti una cosa ben diversa, anche se le due forme di castità sono concretamente vissute nella stessa maniera. La castità è un elemento essenziale della vita religiosa; per il sacerdote è soltanto una grande convenienza; e soprattutto le motivazioni e i fini sono almeno parzialmente diversi. Il religioso accetta la castità per amare meglio, semplicemente, per varie che siano le espressioni pratiche di questo amore. Il sacerdote l'accetta *al titolo originale del suo ministero gerarchico,* per le ragioni speciali del servizio eucaristico e dei suoi uffici sacerdotali nei riguardi dei fedeli.

La sua funzione di *rappresentante diretto del Cristo-Capo* che costruisce il suo Corpo fa appello, se pure non la esige, a questa forma di somiglianza e di dono totale al Cristo; e specialmente la sua funzione di *ministro dell'Eucaristia:* celebrare direttamente il mistero del corpo offerto e del cuore trafitto, significa intendere un appello ad offrire il proprio cuore e il proprio corpo.

Ma forse c'è per il celibato del sacerdote un motivo più diretto di testimonianza *sul senso della sua missione.* Che cosa fa il sacerdote con la sua predicazione e nel dono dei sacramenti, soprattutto il battesimo e l'Eucaristia? Egli esercita un'altissima *paternità:* egli *genera* delle anime a Gesù Cristo e a Dio Padre, ma attraverso una generazione del tutto soprannaturale, il cui principio non è la carne ma lo Spirito Santo: Nicodemo, « nessuno, se non nasce da acqua e Spirito, può entrare nel Regno di Dio. Quel che è generato dalla carne è carne e quel che è generato dallo Spirito è spirito » (*Gv* 3,5-6). Allora, accettando il celibato, il prete sacrifica la paternità carnale *per affermare meglio* l'esistenza di questa vita nuova che viene da Dio e che passa attraverso il suo ministero: questi figli che i genitori hanno generato per la terra, e solo per la terra, egli, con la virtù dello Spirito divino, li genera per le nozze divine e per il cielo. Questa potente testimonianza è stata notata dal Concilio nella *Presbyterorum Ordinis* (n. 16bc) in un bellissimo testo (e anche nell'enciclica di Paolo VI).

### 3. Condotta della verginità consacrata

a. *Conservazione dei mezzi tradizionali*

Nel mondo attuale soprattutto, come abbiamo detto, la verginità consacrata è una realtà minacciata e difficile da vivere. Anche il Concilio si guarda bene di disprezzare i grandi mezzi tradizionali della sua salvaguardia. Nel *Perfectae Caritatis* (n. 12b) il Concilio segnala *la fede* in tutto ciò che il Signore ha detto sulla verginità; quindi, *la fiducia* nel soccorso di Dio, richiesto mediante la preghiera e i sacramenti; inoltre, *la prudenza* per « respingere tutto ciò che può mettere in pericolo la castità » (è la « fuga delle occasioni »); infine « *la mortificazione* e la custodia dei sensi », con l'osservazione che non bisogna « trascurare i mezzi naturali che giovano alla *sanità mentale e fisica* ». L'affaticamento nervoso che accompagna una vita sovraccarica, costantemente sotto pressione, sfocia presto o tardi in stati di depressione psichica o fisica che offrono un terreno privilegiato alla tentazione. Un sonno e una distensione sufficienti devono salvare l'equilibrio delle passioni.

b. *L'insistenza conciliare nuova*

Il Concilio tuttavia apporta un elemento nuovo importante, e forse una mentalità nuova. Lo studio storico del testo del numero 12 e dei dibattiti rivela una chiara evoluzione. La prima redazione del 1963 è alquanto moralistica e getta sul mondo una luce negativa: per restare casti la cura principale è quella di preservarsi da ogni influenza nociva e il mezzo è quello della fuga dal mondo.

Il testo votato nel 1965 non fa più menzione della necessità della separazione radicale dalla realtà terrena: come potrebbero i religiosi apostoli, immobilizzati nelle loro dimore, esercitare il loro apostolato in seno ad un mondo che bisogna pur toccare se lo si vuol salvare? Si segnala certo, ancora, che vi sono dei *pericoli*, in questo mondo, per la castità. Che fare, allora? Essere prudenti, respingere il male, mortificarsi; il Concilio, come abbiamo visto, lo dice. Ma esso *situa più profondamente* la risposta più seria alle possibili difficoltà: *nella solidità interiore,* umana e cri-

*stiana insieme,* della persona, in ciò che viene chiamato « maturità psichica e affettiva ».

In altre parole, il Concilio ha preso coscienza del ruolo capitale della sessualità nello sviluppo e nell'espressione della persona: esso richiede che la castità consacrata sia a poco a poco positivamente integrata in essa. Tale castità non è un tesoro statico da preservare. È un valore personale da assumere progressivamente, la costruzione dinamica di un certo tipo di personalità umana e cristiana: che il religioso conosca se stesso nella complessità delle sue tendenze, e che sappia come si fa non ad ignorarle, o a negarle, ma a dominarle e ad orientarle in risposta ad un appello di cui egli dovrà aver colto tutta la grandezza. Ne risulterà non una serie di riflessi permanenti di timore e di fuga, ma l'atteggiamento deliberato di colui che, sapendolo e volendolo, si è lasciato polarizzare dal grande amore del Signore.[2]

Ciò interessa particolarmente *il periodo della scelta e il periodo dell'entrata* nella vita religiosa. Grave problema di formazione! Ma anche, *subito dopo,* il periodo delle lunghe fedeltà! Leggiamo attentamente i due testi conciliari principali a tal proposito: *Perfectae Caritatis* n. 12c: « Poiché l'osservanza della continenza perfetta tocca le inclinazioni più profonde della natura umana, i candidati alla professione di castità non abbraccino questo stato, né vi siano ammessi se non dopo una prova veramente sufficiente e dopo che sia stata da essi raggiunta una conveniente maturità psicologica ed affettiva. Essi *non solo* siano preavvertiti circa i pericoli ai quali va incontro la castità, ma devono essere *educati in maniera tale* da abbracciare il celibato consacrato a Dio *anche come un bene* per lo sviluppo integrale della propria personalità ».

*Optatam Totius* n. 10g: « I seminaristi siano avvertiti circa i pericoli ai quali, particolarmente nella società di oggi, è esposta la loro castità; aiutandosi con mezzi divini e umani adatti, imparino ad *integrare nella loro persona* la rinuncia al matrimonio in maniera tale che la loro vita e la loro attività non abbiano in alcun

[2] Ciò è vero già al livello umano. Un marito può benissimo essere tentato anche di mancare alla fedeltà coniugale. Ciò che lo salverà è l'amore per la sua donna.

modo a patire danno dal celibato, ma essi piuttosto acquistino un *più perfetto dominio* sul corpo e sull'animo ed una *più completa maturità* e possano meglio gustare la beatitudine del Vangelo ».

Una personalità sviluppata, è quella che è *orientata e unificata da un grande e nobile amore:* questo è il caso normale del religioso, questo fu innanzi tutto il caso del Cristo casto e della madre sua, la Vergine Maria, come ricorda *Lumen Gentium* (n. 43b). Bisogna dunque essere casti *francamente,* senza tergiversazioni né compromessi. Il religioso casto *per metà* diviene un essere anormale, perché si è privato di ricchezze umane autentiche senza trovare pertanto le vere ricchezze soprannaturali.

Castità leale e vigorosa non significa d'altronde necessariamente castità senza *prove.* Il religioso resta un essere sessuato, mascolinizzato, e la religiosa resta una donna. Egli deve condurre la sua vita spirituale e casta *secondo la curva normale della vita umana.* Sappiamo che il destino di un matrimonio ha la sua storia, le sue tappe. I due primi anni costituiscono una prima fase delicata per gli sposi: essi devono armonizzarsi l'un l'altro, dare stabilità al loro focolare. Dopo una serie di anni calmi, ecco che verso i quarant'anni sorge una nuova prova: la tentazione della monotonia e della stanchezza. Si ha ancora abbastanza forza e avvenire per intravedere un rinnovamento. O si riassume la vita a due nella fedeltà, oppure si tradisce nell'avventura dell'adulterio e del divorzio.

Non è senza dubbio inutile indicare che *un'evoluzione analoga* può verificarsi per i religiosi. Verso i trent'anni, l'istinto coniugale, poi verso i quarant'anni l'istinto paterno sembrano risvegliarsi: può sorgere la tentazione del rimpianto della vita civile, di un focolare intimo, di un posto in vista nella città terrena... Non bisogna meravigliarsi di una tale tentazione: essa permette al religioso di conoscersi, essa lo rivela a se stesso. Ed egli deve rispondervi con *una coscienza più chiara* del significato stesso della propria vocazione, e con *una riaffermazione più generosa* della propria volontà di fedeltà. È forse verso i quarant'anni che il religioso pronuncia i suoi voti veramente « con tutte le sue forze ».

c. *Il ruolo della comunità*

Il Concilio fa un ultimo, importantissimo rilievo: « Tutti sappiano, specialmente i superiori, che la castità si potrà custodire più sicuramente se i religiosi *nella vita comune* sapranno praticare *un vero amore fraterno* tra loro » (*PC* n. 12b). La castità è creatrice di carità fraterna, dicevamo. Ma a sua volta la carità fraterna sostiene e feconda la castità. Un religioso ha bisogno dell'amore dei suoi fratelli per il suo equilibrio affettivo: se non è amato, egli andrà a cercare altrove delle compensazioni. Ciò significa che ognuno ha in qualche modo il compito di sostenere la lotta che si scatena nel cuore di ciascuno dei suoi confratelli. « Beati i cuori puri: essi vedranno Dio ». Ma anche: « *O quam bonum et iucundum habitare fratres in unum!* ». Queste due beatitudini si raggiungono e si sostengono per assicurare la gioia di coloro che si sono donati a Dio.

CAPITOLO XI

# LA POVERTÀ

D. Capone, c.ss.r.

« Il Cristo, pur essendo ricco, si è fatto povero, affinché voi, tramite la sua povertà, diventaste ricchi » (*2 Cor* 8,9).

Con queste parole S. Paolo ci dà la portata ecclesiale, e diciamo pure, sacramentale, della povertà del Cristo, in quanto essa è il velo ed il mezzo col quale ci comunica la ricchezza della sua umanità risorta. Da questa partecipazione alla povertà del Cristo deve nascere, secondo Paolo, la generosità dei fedeli nel dare a chi non ha, per comunione ecclesiale ed anche per l'uguaglianza economico-sociale tra poveri e ricchi.[1]

## I. LA RICCHEZZA IN SÉ È UN VALORE

Ma nelle parole dell'Apostolo, oltre la celebrazione del valore ecclesiale della povertà del Cristo, troviamo l'affermazione implicita che le ricchezze in sé non sono cattive; tanto è vero che Gesù

[1] Mi limito a citare alcuni studi relativi alla povertà in genere e a quella religiosa in particolare: AA. VV., *Eglise et pauvreté* (coll. Unam Sanctam 57), Paris 1965; J. DUPONT, *Les pauvres de Jahvè*, Paris 1953; ID., *La Chiesa e la povertà*, in *La Chiesa del Vaticano II*, Vallecchi, Firenze 1966, 387-418; J. GELIN, *Les pauvres en esprit* (A la rencontre de Dieu), Lyon 1961; A. GEORGE, *Pauvre*, in *Dict. de la Bible*, Supplém. VII, coll. 387-406, specialmente 397-402; A. HUMBERT, *L'attitude des premiers chrétiens devant les biens temporels*, in *Studia moralia* IV, Accademia Alfonsiana, Romae 1966; J. LECLERCQ, *Le Christ s'est fait pauvre*, in *Vie spirit.* 117 (1967) 501-518; V. MORERO, *Concilio e vita interiore*, Massimo, Milano 1967; P. R. RÉGAMEY, *La povertà e l'uomo d'oggi* (traduzione dal francese), Borla, Torino 1965; ID., *Pauvreté chrétienne et construction du monde*, Paris 1967; F. VATTIONI, *Beatitudini, povertà e ricchezza*, Milano 1966; OPTATUS A VEGHEL, *Povertà religiosa ed evangelizzazione dei poveri*, Morcelliana, Brescia 1968. Si veda anche il presente vol. pp. 256-260.

è detto per sua natura ricco, senza limitazioni, anche in rapporto ai beni terrestri, benché egli ne abbia rinunziato il possesso e l'uso anche iniziale.

Con le ricchezze, che sono oggetto di calcoli dell'iniquo, bisogna far tesori per il regno dei cieli (cfr. *Lc* 16,9). È una « conversione » monetaria che la scienza finanziaria terrestre non raccomanda; ma vi è anche una sapienza finanziaria celeste e questa è favorevole al detto del Signore: « È meglio dare che ricevere » (*Atti* 20,36). Questa sapienza è pronta a dare tutto, fino a diventar poveri per fare ricchi o comunque benestanti gli altri.

Quando Gesù disse « guai a voi ricchi perché avete trovato il vostro conforto » (*Lc* 6,24), voleva rigettare la scienza finanziaria che dice magari: « Meglio ricevere che dare », ed ignora, anzi respinge, la sapienza finanziaria celeste; egli non condannava il ricco come tale. Se non fosse così, non si comprenderebbe perché nel Vecchio Testamento la ricchezza è considerata come una delle « benedizioni » di Dio; perché nel Nuovo Testamento Gesù ha accettato Zaccheo, ed ha concesso ad un ricco il privilegio di raccogliere il suo corpo esanime nella sua tomba. Iniziava così, per opera di questo ricco, la glorificazione di risorto e di signore. Come del resto aveva già fatto, accettando i ricchi aromi della donna, durante la cena con Lazzaro, nonostante le proteste dei suoi Apostoli, che avrebbero voluto darne il prezzo ai poveri.

Credo che la Chiesa ascolti questo gesto del Signore, quando accetta un misurato splendore nel culto liturgico e nelle chiese, rifuggendo sia dalle ostentazioni chiassose, sia dallo squallore di capanne. Anche Gesù volle, per la prima celebrazione eucaristica, una sala grande e ben preparata.

Questa premessa sul valore della ricchezza dovrebbe farci distinguere tra povertà come semplice distacco dai beni terrestri e povertà come conversione dei beni terrestri in beni dell'economia inaugurata dal mistero del Cristo. La prima potrebbe esser predicata e praticata anche da una spiritualità, che, al limite, potrebbe avere anche un sapore di manicheismo e perfino di orgoglio cinico; sul piano sociale potrebbe degenerare in divisioni e crociate classiste; sul piano economico in antiprogresso ed alienazione civile; sul piano ascetico potrebbe dar luogo ad esagerazioni ed involuzioni non umane.

La povertà cristiana, che è povertà di conversione più che di semplice distacco, evita questo radicalismo, e, anche per il dinamismo del mistero pasquale, fa della ricchezza un bene utile per il Regno di Dio. Tuttavia le forme di tale conversione possono essere profondamente diverse, talora anche opposte: secondo la diversità dei carismi, come vedremo nei laici e nei religiosi: « Vi è pluralità di doni, ma lo Spirito è uno » (*1 Cor* 12,4).

## II. CRISTO, CON LA SUA POVERTÀ, SI PONE IN NOI COME SACRAMENTO DELLA SUA RICCHEZZA

La ricchezza che il Cristo ci comunica è la pienezza della divinità, che abita « corporalmente » nella sua umanità gloriosa (*Col* 2,9), nella quale tutte le cose hanno consistenza (*Col* 1,17), e nella quale noi tutti riceviamo (*Gv* 1,16). In Cristo infatti Dio Padre crea tutti i beni (I anafora della messa).

Per questo chi riesce a « comprendere » il Cristo nel suo mistero, con autenticità, si riempie della pienezza di Dio (*Ef* 3,21). I veri ed integrali « comprensori » del Cristo sono i santi; ed essi, per totale coerenza con la professione di cristiano, si sono trasformati in Cristo povero, sono diventati perciò ricchi di Dio, e quindi veri liberi e signori.

La ricchezza dell'umanità del Cristo, velata con la incarnazione, affiorata debolmente per un istante sul Tabor, espressa a tratti nella sua potenza taumaturgica, nel suo magistero luminoso, raggiunse la suprema umiliazione e povertà sulla croce. Fu appunto sulla croce che la povertà del Cristo diventò estremo svuotamento, *kenosis,* con la morte. Ma proprio questa povertà-morte del Cristo nella carne paziente, *kata sarka,* diventò sacramento della ricchezza della nuova economia del Cristo risorto, fatto « Spirito vivificante » (*1 Cor* 15,45), donatore dello Spirito (*Gv* 16,7), Cristo *kata pneuma.*

Bisogna vedere tutta la povertà del Cristo in funzione di questa *kenosis* sulla croce, che fu mistero pasquale: la povertà diventò ricchezza, la morte diventò passaggio alla vita.

Tutta la vita del « Figlio dell'uomo » va dunque letta, dall'incarnazione alla crocifissione, in questo ritmo di povertà che si apre in ricchezza, di morte che si apre in vita del « Figlio di Dio ». I beni e talenti che Dio dà, di qualunque genere siano, vanno dunque trafficati alla banca della povertà del Cristo: lì rendono il centuplo: e nessuno può rubarli.

La povertà cristiana non va perciò concepita come un ideale che trovi la sua definizione nel disprezzo dei beni della terra. Essa è uno stato di simbiosi col Cristo che si fa umile « Figlio dell'uomo », si fa « servo di Jahvè », perché la vera ricchezza di Dio passi all'umanità, senza mescolanze di falsi valori, che deviino o anche rallentino la tensione escatologica del cristiano. La prima beatitudine proclamata dal Cristo nel discorso del monte, è fondamentale per ogni battezzato. Ma credo che essa non vada mai letta come espressione di un valore disincarnato, assoluto: essa, più che letta, va ascoltata continuamente come voce del Cristo vivo, come proclamazione, annunzio della sua povertà che egli vive per noi, e che vuol vivere in noi. È *kerygma:* annunzio che il Cristo stesso fa di se stesso come povero di Jahvè; ed è quindi *didaché:* ammaestramento che domanda adesione di fede alla persona ed al modo di vivere del Maestro.

Questa povertà, proclamata dal Cristo per tutti i fedeli, può essere professata in forme diverse, secondo la diversità delle vocazioni.

Le due divisioni più generali sono: povertà laicale, povertà religiosa. Forse bisognerà riflettere se non vi sia anche una povertà clericale, di cui la Chiesa oggi sente il bisogno di maggiore individuazione teoretica ed applicazione pratica.[2] Secolari esigenze sociali hanno forse impedito finora la teologia di questa povertà clericale. Noi però qui non ne trattiamo. E neppure trattiamo della povertà laicale, poiché il nostro discorso ha come oggetto la sola povertà religiosa: accenniamo alla povertà laicale solo per quanto è necessario caratterizzare meglio la povertà religiosa.

[2] Cfr. *PC* n. 17.

## III. POVERTÀ LAICALE E POVERTÀ RELIGIOSA

Ogni cristiano dunque, ricco o non ricco di beni terrestri, deve esser povero della povertà sacramentale del Cristo, non per semplice imitazione, ma per partecipazione.

Le ricchezze terrestri, possedute o non possedute, hanno perciò un valore di solo uso, per il cristiano. Tale uso differisce profondamente nel religioso e nel laico.

Il laico, chiamato da Dio a costruire, col Cristo e nel Cristo, il Regno celeste, impegnandosi anche nella costruzione e animazione cristiana della città terrestre, usa dei beni terrestri con povertà interiore. Questa povertà però non impedisce che il laico, con realismo, si impegni nello sviluppo della città terrestre, secondo le leggi inerenti alla economia terrestre. Purtroppo il compito dei laico diventa sempre più difficile, perché la condizione umana è dominata non più dalla natura, ma dalla cultura, ed allora le leggi economiche, per essere realistiche, spesso sono costrette a scegliere tra verticale ed orizzontale, tra Dio e Cesare, come se essi fossero in irriducibile antitesi. Per tutto questo la povertà cristiana del laico si trova in difficoltà non lievi, ed è sollecitata da fattori e comportamenti assai diffusi, che non sono cristiani.

Il discorso sulla povertà religiosa è altro. Il punto di partenza è certamente la povertà proclamata per ogni cristiano col discorso del monte; però, mentre il laico usa delle ricchezze, vincolandosi per vocazione alle leggi della economia terrestre, il religioso trascende questa economia, per vivere e prefigurare in qualche modo l'economia celeste del Signore risorto.

Veramente la vita di ogni cristiano, essendo vita del mistero del Cristo, è vita escatologica per definizione. Noi già possediamo il Cristo glorioso ed il suo Spirito; egli è lo *eskaton,* né attendiamo un'altra economia spirituale. Ma il nostro possesso del Cristo è parziale, ed è lo stesso Cristo, già presente in noi, che ci spinge a maggiore approfondimento, fino a che non si giunga al pieno possesso di lui, quale nostra adeguata luce e forza di gloria per vedere e possedere Dio.

Questa presenza del Cristo in noi, questo suo dinamismo verso la città celeste, è più evidente ed ecclesialmente operante nella vita religiosa. Tutto questo si attua con la professione dei tre

consigli evangelici; essi costituiscono uno stato di povertà generale, cioè di totale spogliamento, per essere tutti di Dio. Noi però vogliamo esaminare la povertà specifica, come approfondimento della presenza del Cristo glorioso in noi.

## IV. UNA CONCEZIONE NEGATIVA DELLA POVERTÀ RELIGIOSA

Nella esposizione della dottrina ascetica, più che insistere su Gesù povero, quale valore sacramentale del Cristo glorioso, si è soliti insistere su Gesù quale modello nella pratica della virtù della povertà. Si parte cioè da una concezione frequente in ascetica: la povertà e le altre virtù si assumono come valori oggettivi, davanti ai quali lo stesso Gesù si è chinato e ne ha *esercitato* gli atti, per acquistare meriti, per insegnarci come esercitare tali atti meritorii. Così per esempio un autore del Settecento poteva scrivere che Gesù aveva esercitato il silenzio durante tutta la sua vita: anche nei nove mesi che era portato dal seno materno era stato in silenzio.

Partendo da questo oggettivismo cosale, la povertà è stata definita e teorizzata in norma di vita, principalmente in quanto è negazione di possesso dei beni terrestri; il celibato consacrato in quanto è negazione della vita matrimoniale; l'ubbidienza in quanto è negazione di autonomia totale. Così si è giunti a porre in opposizione ubbidienza e prudenza, vita laicale e vita religiosa: la vita laicale sarebbe caratterizzata da minimismo morale, in quanto il laico si dà al matrimonio ed al possesso di beni terrestri ed osserva soltanto la legge; la vita religiosa invece sarebbe caratterizzata da generosità morale in quanto rinunzia al matrimonio, al possesso dei beni terrestri ed osserva i consigli evangelici. Già Cassiano parla di « figli della legge » che dànno a Dio soltanto le decime dei beni, mentre i « figli della grazia » dànno tutto a Dio.[3] Questo dualismo si ritrova poi nel « Decretum Gratiani »,

[3] I. Cassianus, *Collationum* XXI, *PL* 49,1171-1175.

che riporta un documento dello pseudo-Girolamo, ed a sua volta ispira col Cassiano, molta dottrina di autori spirituali, fino a noi.

La concezione che vorrebbe fare della negazione il costitutivo principale dei consigli evangelici, potrebbe supporre un certo pessimismo nella valutazione delle realtà e della vita terrestre. Ora vi è un pessimismo manicheo da scartarsi ed un pessimismo moderato che può esser giustificato dal cristianesimo, ma fino ad un certo punto. A quale dei due pessimismi si ispira la concezione puramente negativa della povertà, castità, ubbidienza?

Dovremmo interrogare la storia della professione dei consigli evangelici; ma il discorso sarebbe lungo, tanto più che nella storia giocano tanti fattori, talora eterogenei, che è difficile individuare. Comunque il cristianesimo non è ingenuità: esso riconosce che il mondo è profondamente contaminato da una presenza: il maligno; ma afferma anche che Dio è l'unico primo autore della realtà terrestre. Però riconosce che, oltre la natura originaria, esiste ora una natura concreta, nella quale entrano fattori esistenziali negativi, che giustificano un certo pessimismo; e fattori esistenziali positivi, che finalmente aprono l'animo alla visione e quindi alla speranza certa del trionfo finale del bene sul male

Fattori esistenziali negativi sono il peccato di origine, che si è poi sviluppato in « peccato del mondo », tanto che S. Giovanni ci dice che « tutto il mondo è soggetto al maligno » (*1 Gv* 5,19). Ma Gesù anche ci ha detto che ha vinto il mondo (*Gv* 16,33); e lo ha vinto col suo mistero pasquale, per il quale il male e la morte vengono trasformati in materia che si può convertire in bene. Ed è così che le ricchezze, di cui il maligno fa strumento di peccato, possono essere convertite in bene, sulla terra e nel cielo.

Eliminato dunque il determinismo non soltanto manicheo, ma anche positivo-storico, resta il terribile potere della libertà umana. Essa, creata come apertura al bene, può, sulla terra, porsi in antitesi col mistero pasquale, e dar forza ai fattori negativi. È quello che costatiamo giorno per giorno, e sarebbe ingenuo chiudere gli occhi a questa realtà.

Credo che questa costatazione realistica determini la gran parte degli scrittori di ascetica a porre al primo piano la forza di nega-

zione dei beni terrestri, che è nei consigli evangelici. Sono convinto che il realismo cristiano vuole l'affermazione e valutazione piena dell'esistenza del maligno e del male; ma la vuole come momento negativo del dinamismo vittorioso nel mistero pasquale. Ora il mistero pasquale è mistero che non nega, ma afferma la libertà dell'uomo e la realizza, in quanto essa, prima di essere libertà, è liberazione dal maligno e dalle sue armi, dai suoi appoggi terrestri.

Purtroppo alcuni di questi appoggi terrestri, per natura erano beni, ma per volontà e per il *peccatum mundi* sono diventati forze delle quali si avvale Satana con i suoi satelliti, per deviare la libertà dell'uomo verso il male.

In questa prospettiva realistica bisogna presentare la negatività dei consigli evangelici. Se il Cristo vive la negazione dei beni terrestri, anche in maniera abbastanza radicale, e così la esige nella stretta cerchia dei suoi Apostoli, questa negazione è per la costruzione del Regno dei cieli, Regno che è appunto liberazione pasquale.

Nei costruttori immediati di questo Regno, gli Apostoli, questa negazione si porrà in modo tutto particolare; ma essa è sempre determinata dal valore positivo della liberazione, della risurrezione dell'uomo, come singolo e come umanità. E non si tratta di liberazione dal solo vincolo passionale dei beni terrestri, come la predicavano anche gli stoici, i cinici ed i neoplatonici; si tratta di liberazione da Satana, dal *peccatum mundi;* sicché i consigli evangelici sono vissuti in funzione della costruzione del Regno di Dio, per comunione sacramentale totalitaria col Cristo, quale liberatore dell'umanità, per convertirla in assemblea di persone libere, in Chiesa.

In altri termini la prospettiva dei consigli evangelici è ecclesiale, prima di essere ascetico-individuale; e la Chiesa è la forma piena della Pasqua, perché in essa il Cristo comunica ai singoli uomini ed a tutta l'umanità la sua vita intima col Padre, che è vita trinitaria. Certamente la risurrezione ascetico-individuale è necessaria; ma mentre un'ascetica di ispirazione greca potrebbe fermarsi ad essa, l'ascetica cristiana la propone come momento del mistero pasquale-ecclesiale.

Non si tratta dunque di negazione per la negazione, ma di

conversione, di *metanoia* per la fede nell'annunzio del Cristo, nel Vangelo in quanto il Vangelo è Cristo. La professione di povertà, di castità, di ubbidienza è professione, è fede totalitaria in Cristo povero per fare noi ricchi; in Cristo amore del Padre per tutta la Chiesa; in Cristo ubbidiente al Padre, per fare dell'umanità il regno di Dio. Si tratta non di esecuzione di una dottrina, ma di adesione totalitaria ad una persona, per condividerne il mistero di liberazione e trasformazione di tutta l'umanità in Chiesa. È conversione che suppone la caduta storica dell'uomo, e si realizza sul piano storico, con fattori storici, quali sono i valori del Cristo.

Certamente gli scrittori di ascetica non sono manichei; riconoscono i fattori storici, ed appunto per questo vogliono essere realistici. Ma si può domandare se essi hanno tenuto sufficiente conto del mistero pasquale del Cristo, e di tutta l'economia sacramentale che lo caratterizza. Questa economia determina un sano ottimismo, nonostante tutto il male del mondo.

Purtroppo questo sano ottimismo pasquale è scoraggiato da un altro ottimismo, che non è cristiano. È quello del mondo che, ignorando il Cristo quale salvatore-liberatore, ignora il peccato di origine ed il conseguente peccato del mondo. Esso prende in blocco tutta la realtà, ne accetta i comportamenti di fatto come leggi: nasce così il naturalismo etico-politico, che necessariamente è in opposizione totale con i consigli evangelici. È chiaro che questo ottimismo non è realistico; l'esperienza quotidiana lo dimostra. Noi tuttavia pensiamo che questo naturalismo potrà essere superato, se si proponga la visione cristiana in genere, e la vita religiosa in particolare, nella luce e forza del mistero pasquale. La costituzione *Gaudium et Spes* ed in genere tutta la visione del Concilio Vaticano II e di Giovanni XXIII sono in questa luce. E noi sappiamo che tutto il mondo si è scosso, di fronte a tale visione della vita cristiana. Le deviazioni di molti non devono far sottovalutare la luce che lo Spirito Santo ci ha dato col suo Concilio: non sono nella verità né quelli che eliminano dal mistero pasquale la morte, e neppure coloro che ne eliminano la risurrezione.

## V. CRISTO POVERO, QUALE MISTERO DELLA RICCHEZZA DI DIO, SI PONE COME FORMA E NORMA DELLA POVERTÀ RELIGIOSA

Il Cristo dunque è venuto per essere il liberatore dell'umanità, neutralizzando i fattori esistenziali del male, col mistero della sua carità, che è rivelazione esistenziale della carità di Dio Padre.

Di che natura è questa sua azione liberatrice? Bisogna chiarire bene questo punto, per comprendere la professione di cristiano, sia nel laico, sia nel religioso.

I nazionalisti giudei volevano che Gesù fosse un liberatore e costruttore della loro città terrestre. I secolaristi oggi lo proclamano il più grande filantropo della storia e basta. Il Cristo ci ha detto chiaramente che egli si occupa dei valori del Padre suo; che egli lascia a Cesare quello che è di Cesare; che il suo Regno non è di questo mondo. La sua lotta è con Satana e lo vincerà definitivamente sulla croce: dalla croce egli attrarrà a sé tutta la realtà cosmica, per consegnarla, insieme con la sua vita, al Padre, sicché non più il vuoto, ma Dio sia tutto in tutti.

Sulla croce si apre una economia nuova; o meglio ritorna, in forma nuova, l'economia fondata da Dio Padre nel suo primogenito Cristo, al principio del mondo. Questa economia, fondata da Dio Padre nel Cristo, nel sangue del Cristo restaurata, si svolge in seno alla storia umana, con tensione escatologico-spirituale, e si pone come storia della Chiesa. Essa si chiuderà con il ritorno del Signore, per porsi come vita ecclesiale in seno alla svelata vita trinitaria.

Ma sulla terra questa economia cristiana vive in simbiosi con la città terrestre: non si confonde con essa; tanto meno la mortifica, anzi ne favorisce lo sviluppo vero, indirettamente, in quanto la liberazione cristiana dell'uomo blocca Satana, che è il nemico dell'uomo, sotto ogni punto di vista, anche puramente secolare. Tuttavia Cristo lascia che Cesare edifichi la sua città, secondo i valori e le leggi civili, che siano corretti.

Ora ecco la differenza tra laico e religioso cristiano. Il laico si impegna positivamente per la costruzione della città terrestre, vincolandosi alle leggi politiche, sociali, culturali, e ne diventa

un fattore immediato. Il religioso, pur giovando alla costruzione della città terrestre, si colloca tutto nella economia escatologica del Cristo.

In questa economia che cosa è e fa la povertà religiosa?

Abbiamo già detto che la verità fondamentale del cristiano, in tema di povertà, è che il suo ideale, e quindi la sua norma morale, non è la povertà in sé, ma la persona di Cristo che si fa povero, per essere in noi sacramento che esprime e comunica con autenticità le ricchezze di Dio Padre.

Ora la ricchezza che il Cristo ci comunica, è il Regno dei cieli, il Regno di Dio Padre. Questo Regno è lo stesso Cristo che si pone non come semplice dottore di leggi, ma come vivente immagine del Padre, vivo splendore della sua gloria, della sua carità, che risplende sulla sua faccia, dice S. Paolo (*2 Cor* 4,6); cioè in tutta la sua vita: dalla incarnazione, al Calvario, all'attuale perenne Pentecoste. Dico Pentecoste, perché il Cristo risorto vive tuttora ed agisce col suo Spirito sulla terra, e nella Chiesa, continua non solo la sua potenza, ma anche il suo servizio umile, la sua predicazione in povertà per i poveri, la sua passione in chi soffre, o è ignudo, o ha sete, ecc...

Se si comprende bene la presenza del Cristo risorto sulla terra, presenza di potenza di risurrezione, per cui accende in noi la forza della speranza che ci rende trionfatori; e presenza di umiltà, di povertà, di passione e morte per cui continua nella vita della Chiesa, che è vita sua, la vita sua terrestre, noi potremo comprendere il valore della predicazione del Cristo, come splendore della potenza e gloria del Padre, sul suo volto di risorto e di paziente; potremo cioè comprendere quale ricchezza si nasconda e venga a noi dalla sua povertà. « Egli si è fatto povero, perché tramite la sua povertà noi diventassimo ricchi ».

Solo così tanto la vita terrestre del Cristo, che sembrò finire in un tramonto senza luce, quanto la storia della Chiesa e di tutta l'umanità che sembra spesso il trionfo del male sul bene, acquista luminosità e l'ottimismo vince sul pessimismo.

In questa prospettiva la *magna charta* del cristianesimo cioè le beatitudini e tutto il discorso del monte acquistano una lumi-

nosità e potenza straordinarie e lo stato religioso vuole essere appunto una incarnazione, si direbbe talora letterale, paradossale, di questa *magna charta,* che del resto è stata vissuta dal Cristo radicalmente, ed è tuttora vissuta dalla Chiesa di Cristo, piccolo granello di senape, sempre calpestato e sempre risorgente.[4]

La povertà religiosa interpreta alla lettera la prima beatitudine, come appunto la visse Cristo: beati coloro che si pongono davanti a Dio con l'umiltà e la disponibilità di animo del vero povero!

L'esaltazione di questa povertà, che definisce la vita del Cristo e della sua Chiesa, la troviamo già celebrata nel canto della Vergine, che è come la voce di Gesù, da pochi giorni presente in lei per la incarnazione del Verbo. Ed è come la voce di tutti i secoli fino al Cristo, la voce di tutti i poveri di Jahvè, che aspettavano la redenzione, la liberazione dei poveri, nella ricchezza interiore del Messia.

Come Maria, il religioso dovrebbe essere con la sua professione vissuta l'eco che proclama sempre la beatitudine della povertà del Cristo e della sua Chiesa, come momento, sacramento di risurrezione. E che cosa è la risurrezione, se non la partecipazione alla ricchezza e potenza della vita di Dio? il trionfo del Regno di Dio?

## VI. LA LIBERTÀ DEL POVERO PER AMORE DI CRISTO

> « Non vi affannate per la vostra vita, di ciò che mangerete o di ciò che berrete, né per il vostro corpo, di che vi vestirete: la vita forse non vale più del cibo ed il corpo più del vestito?
>
> Guardate gli uccelli del cielo: non seminano né mietono, né raccolgono in granai, eppure il Padre vostro celeste li nutre. Non valete voi più di essi? E chi di voi, affannandosi, può aggiungere un cubito solo alla lunghezza della sua vita?
>
> Non vi affannate dunque. Il Padre vostro celeste sa che avete bisogno di tutte queste cose. Cercate anzitutto il suo

[4] Cfr. *LG* n. 8

Regno e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saran date in più.

Non vi affannate dunque, per il domani: il domani si affannerà di se stesso. A ciascun giorno è bastante la sua pena » (*Mt* 6,25-34).

La lettura autentica di questa pagina, almeno per chi professa la povertà da religioso, è quella che ne ha fatto Francesco di Assisi. Ed ha creato degli uomini che sanno testimoniare la presenza paterna di Dio sulla terra. Questa testimonianza che si ripete di secolo in secolo coi santi, è appunto la ricchezza che il religioso comunica al mondo con la sua povertà consacrata. La Chiesa, adunata nel Concilio Vaticano II, ha sottolineato la invocazione di tale testimonianza da parte del mondo di oggi, per vincere l'affanno di cui parla Gesù, e che, nonostante il progresso tecnico, angustia il mondo sempre più gravemente.

E se è vero quello che abbiamo detto, che cioè il Cristo continua a vivere sulla terra, da glorioso col suo Spirito, da sofferente nella sua Chiesa e nella sua umanità, che ha acquistato sul Calvario, la povertà professata con autenticità dal religioso è vera voce del Cristo, che proclama la prima beatitudine ed invita gli uomini a non perdere la serenità, anche semplicemente umana, per accumulare ricchezze, ma a cercare il regno di Dio, che è poi il vero regno dell'uomo.

## VII. LA POVERTÀ CONSACRATA, COME RICHIAMO ALLA REALTÀ E DINAMISMO ESCATOLOGICI

Abbiamo già detto che la povertà cristiana non è disprezzo, ma conversione dei beni terrestri in beni celesti. Forse taluno penserà che qui noi ripetiamo una legge di ascetica, che suppone già quello che si dovrebbe dimostrare: la bontà di tale conversione Non si tratta di legge ascetica pura; si tratta di legge inerente alla stessa realtà creata, non esclusa la legge della realtà cosmica. Ce lo dice S. Paolo.

Nella lettera ai Romani (8,18-25) egli afferma che tutta la creazione, anche quella fisica, aspira al superamento, ad una tra-

sformazione della realtà e del suo dinamismo, perché ora è costretta a servire alla vanità. Essa invece attende la rivelazione dei figli di Dio, cioè il trionfo dei valori celesti, anche nella nostra corporeità, per partecipare alla gloria dei figli di Dio. Questa speranza cosmica è violentata dunque dal calcolo puramente terrestre delle ricchezze mondane.

Quando dunque Gesù ci dice di farci con le ricchezze terrestri dei tesori in cielo enunzia una legge ascetica, fondata su di una legge cosmica; sulla speranza dell'universo proteso verso il trionfo del regno di Dio e dei suoi figli.

Tutta la vita del Cristo bisogna leggerla appunto come rivelazione del Figlio di Dio; e perciò egli, vincendo le malattie e la morte, ha risposto alla speranza cosmica. La sua stessa risurrezione è una glorificazione di questa realtà cosmica.

La professione della povertà consacrata nasce e si afferma in questa visione di speranza escatologica di tutto l'universo, e con più forte ragione della nostra corporeità e del nostro spirito.

S. Paolo ci dice che la nostra corporeità sarà dal Signore, al suo ritorno, trasfigurata, per una energia tutta sua, nella luminosità e potenza della sua umanità risorta (*Fil* 3,21). La seconda lettera di Pietro (3,13) ci parla di cieli nuovi e terra nuova. Non vogliamo cadere in immaginazioni, che potrebbero essere puerili. Di una cosa però siamo certi: la nostra corporeità non sarà distrutta, ma sarà trasfigurata. Quali che siano i nostri rapporti interpersonali, certamente non avremo più bisogno di beni terrestri e non saremo più vincolati alle leggi che ne vincolano l'uso qui sulla terra.

Ora il religioso che sceglie lo stato del Cristo in povertà, per il regno di Dio, vuole appunto testimoniare la tensione verso lo stato finale, per quanto la carità ecclesiale e la prudenza lo permettono. L'esagerazione non seguirebbe la tensione escatologica, che non è fanatismo, ma tensione di Spirito Santo.

Se taluno dicesse che, stando sulla terra, è più saggio seguire le leggi dell'escatologia comune ad ogni cristiano e non prevenire i tempi, risponderemmo che ciò potrebbe valere se la realtà cosmica non fosse stata violentata dalla caduta nella vanità. Per questa caduta e per la presenza della anti-tensione escatologica che emana dallo spirito secolare di Satana e dei suoi satelliti, il Cristo ha

abbracciato la povertà, fino al supremo svuotamento della gloria sulla croce; affinché noi, inserendoci in questa sua povertà, possiamo vincere il maligno.

L'inserimento nella povertà del Cristo ha diversi gradi; il religioso che professa più radicalmente la povertà redentrice e medicinale e trasfigurante del Cristo, lo fa per richiamare i meno poveri alla tensione escatologica, al realismo della vita cristiana, che non ha qui la sua cittadinanza, ma è nei cieli.

## VIII. LA POVERTÀ CONSACRATA DEL RELIGIOSO SI ESPRIME IN UN LAVORO COSTRUTTIVO

La professione della povertà potrebbe sembrare oggi se non professione, almeno atteggiamento di antiprogresso economico, tecnico, culturale e finalmente civile.

Per fortuna la risposta qui si pone con i fatti: S. Benedetto, consacratosi alla povertà, ha costruito in parte l'Europa cristiana ed ha salvato per noi i codici dell'antica civiltà. Se i re delle industrie del nostro tempo avessero preso il posto di S. Benedetto, che cosa sarebbe accaduto? Forse la tecnopoli sarebbe nata prima dell'agricoltura. Ma allora che cosa sarebbe stato della natura e quindi della persona umana?

Comunque la povertà consacrata non è professione di inazione e di accattonaggio. Il Cristo, prima di fare il Rabbi, non ha disdegnato di esercitare il mestiere di carpentiere a Nazaret, ha lavorato cioè per povera gente, in umile dedizione a servizio del prossimo. Per Apostoli ha scelto lavoratori modesti e seri. S. Paolo predicava e lavorava, per non pesare sulle spalle dei suoi fedeli. Nell'attuazione delle loro mansioni, i religiosi « sentano di ubbidire alla comune legge del lavoro e... in tal modo si procurino i mezzi necessari al loro sostentamento e alle loro opere » (*PC* n. 13).

« Il lavoro dunque, manuale o intellettuale, scrive p. Ricceri, testimonia la nostra povertà. Il mondo e la Chiesa ci riconoscono poveri, veri poveri, perché ci vedono a lavorare. Nel XIII secolo la più splendente testimonianza di povertà era nella mendicità.

Nel XX secolo non si comprende più il valore spirituale di chi si assoggetta a vivere di questua.

La testimonianza accettata è quella di un lavoro serio e tecnicamente valido, sia che si tratti del lavoro manuale che intellettuale. È il ricco infatti che vive di rendita o del lavoro altrui; è ricco colui che non ha bisogno della propria fatica per vivere, che anzi, con i mezzi di cui dispone, ha sempre un margine di sicurezza che gli consente una vita confortevole e senza preoccupazioni.

Il povero invece non è colui che veste a brandelli o mangia la propria minestra in una scodella di legno sulla soglia di una casa non sua; è povero colui che deve guadagnare il proprio pane giorno per giorno col sudore della sua fronte ».[5]

Ma non occorre insistere oltre su questo: la professione di povertà cristiana, lo abbiamo detto, non è per disprezzo dei beni terrestri; è per la conversione dei beni terrestri in beni celesti. Ora tale conversione Gesù voleva che si facesse, dando il denaro o i beni a chi non ne aveva. Al giovane che voleva essere perfetto nella via di Dio disse: « Va', vendi quello che possiedi, dàllo ai poveri, ne avrai un tesoro in cielo; poi vieni e seguimi » (*Mt* 19,21).

Non è dunque in giuoco il non produrre; si tratta invece di preferire il dare al ricevere. Se l'economia mondiale applicasse questa dottrina del Signore, il benessere nel mondo sarebbe più diffuso. I poveri che sono costretti a mendicare vi sarebbero sempre; ma il progresso civile ed economico sarebbe certo maggiore di quello che abbiamo oggi.

Del resto le grandi famiglie religiose che fanno insieme professione di povertà personale e comunitaria, e d'altra parte si dànno allo sviluppo del progresso tecnico, agricolo, culturale, artistico e alla assistenza ai poveri, ai diseredati e agli ammalati, sono sparse per tutto il mondo. A titolo di pura esemplificazione, basti citare le famiglie religiose che si richiamano ai nomi del Cottolengo, di D. Bosco, di D. Guanella, di D. Orione...

[5] L. Ricceri, *La nostra povertà oggi* (Lettera del Rettor Maggiore ai Salesiani), in *Atti del Consiglio Superiore della Società Salesiana* (novembre 1968), n. 253, 562.

Francamente non vorrei qui cadere in un complesso che direi di lavorismo. Quasi che Marx avesse difeso i lavoratori ed affermato il valore del lavoro, e noi dovessimo correre ai ripari, per dire che *anche* il cristianesimo ha difeso il lavoro e i lavoratori e che non è contro di essi. Certo il cristianesimo non è classista, e non può limitare il lavoro soltanto al lavoro che produce beni economici. Questo è chiaro ed è inutile spenderci parole. Ma vogliamo dire energicamente che il lavoro, qualunque lavoro umano, se produce nuove realtà, di qualunque genere, è sviluppo della forza che ha origine in Dio. Il lavoro non è laicistico: è essenzialmente religioso.

Il lavoro umano poi non è soltanto effetto di energia, è espressione di persona; e la persona è tale in quanto è dominatrice del cosmo: proprio per questo è immagine di Dio, secondo il concetto biblico di immagine di Dio (*Gen* 1,26; *Sal* 8,6-7); la cultura greca invece vede nell'uomo l'immagine di Dio, in quanto l'uomo è intelligente.

Naturalmente l'uomo imita Dio in quanto con Dio domina la natura, e questo dominio certamente non è brutale: è intelligente. Ma quello che caratterizza l'azione di Dio sulla natura e nella natura è il pieno, generoso darsi del suo Essere; dare senza niente supporre, niente ricevere. Dio non ha bisogno di niente, e se crea e col suo Spirito infaticabile dinamizza, con la natura e con la tecnica, l'universo, tutto fa per amore dell'uomo. Anche lo stesso suo amore non trova ma rende amabile l'oggetto dell'amore.

Ora la povertà del Cristo è un dare tutto se stesso, una *kenosis* completa, per arricchire l'uomo, che ha perduto tutto col cedere al maligno. Dal seno di questa estrema donazione, in povertà di crocifisso, egli ha dato la sua umanità santa ed il suo Spirito infaticabile: lo Spirito col quale il Padre crea e lavora il mondo, rinnovandolo di giorno in giorno.

In questo dinamismo creatore del Padre e del Cristo, per mezzo dello Spirito, dinamismo che è quello del mistero del Cristo, si pone il religioso, col professare la povertà del Cristo. Egli dona tutto se stesso, per creare un mondo nuovo, secondo il dinamismo escatologico del risorto. Anche il progresso tecnico è in questo dinamismo; dovrebbe esserlo.

Che cosa è che blocca il progresso, in quanto non si estende a tutta l'umanità? È appunto la negazione del motto del Signore: meglio dare che ricevere; motto che esprime la condotta di Dio Padre nel creare; ed esprime l'idea che guida chi fa voto di povertà. Basterebbe applicare il motto del Signore, con lo spirito di povertà ed il mondo ritroverebbe la pace ed il progresso generale. Ma chi riceve dovrebbe a sua volta dare. Per questo occorre lo spirito di povertà in tutti. Cioè bisognerebbe che il mondo accettasse la prima beatitudine proclamata dal Cristo. Comunque la povertà del religioso vuol ricordare questa proclamazione del Signore.

## IX. ASPETTO COMUNITARIO DELLA POVERTÀ CONSACRATA

Per esprimere questa fecondità costruttiva della povertà, questo dare più che ricevere, la povertà religiosa si suole esprimere in comunione di beni all'interno delle comunità.

Ma qui si potrebbe facilmente cadere in due atteggiamenti che non testimonierebbero la povertà del Cristo: possedere molto, ma in comune; possedere l'uso abituale di cose che rendono la vita non dissimile da chi non è povero, ma giustificare tale possesso col permesso dell'autorità competente.

Qui già affiora nel pensiero mio e di chi legge una casistica, che potrebbe estendersi molto e sarebbe incompleta e non sempre vera nelle conclusioni.

S. Alfonso da vescovo era povero con sé, ma generoso con gli altri; a chi si meravigliava di questa sua generosità, quasi violasse la povertà, rispondeva che la generosità era figlia della carità e non della povertà: la carità supera tutte le virtù. Naturalmente in queste valutazioni occorre buon senso e finezza di carità: occorre cioè la grande e multiforme virtù della prudenza, che deve considerare mille cose.

Non vogliamo entrare in casistica; il mio scopo in questo studio è ben altro: richiamare ed illustrare una sola idea di base. Questa idea è che la professione della povertà consacrata non è professione di uno stato ideale di povertà; è professione di una

persona: il Cristo allo stato di povertà. Ed il Cristo allo stato di povertà vien professato più che quale modello, come mistero; cioè come presenza di Signore risorto che col suo Spirito e con il sacramento della sua Chiesa continua ad elargirci le sue ricchezze per mezzo della sua povertà operosa, generosa. Questa povertà sua è appunto quella che per dono dello Spirito professano religiosi, chierici, laici. La povertà religiosa vuol essere più totale, escatologica: testimonianza della povertà come la visse il Signore con i suoi Apostoli.

Se tale è la povertà, è chiaro che chi possiede molto, ma solo per uso e col permesso, non testimonia la povertà del Signore (cfr. *PC* n. 13); egli non aveva dove posare il capo (*Lc* 9,58). Né testimonia la povertà del Signore una comunità che viva in palazzo fastoso, con tutti i conforti dei non religiosi, ma che attribuisca il possesso del palazzo alla comunità e non ai singoli.

## X. LA POVERTÀ CONSACRATA SI PONE COME « LIETO ANNUNZIO AI POVERI »

Dal momento che la professione religiosa della povertà è professione di Cristo che si fa povero per arricchire noi, il religioso dovrà fare suo il compito di Gesù: « Egli, il Padre, mi ha mandato per dare ai poveri il lieto annunzio » (*Lc* 4,18).

Il lieto annunzio è il Vangelo; il Vangelo è la parola che Dio rivolge all'uomo; la parola di Dio all'uomo è Cristo: parola consustanziale del Padre, la quale si incarna; entra cioè in seno all'umanità per diventarne parola creatrice, risuscitatrice da parte di Dio, e parola di risposta filiale da parte dell'uomo.

Prima di Cristo, la parola di Dio all'uomo per mezzo dei profeti, era stata affidata ai sacerdoti e dottori della legge. Appesantita, sottilizzata, arrivava alla povera gente come un vincolo che ne legava l'animo: il volto di Dio era coperto dal velo fitto, tessuto dai capi del popolo, sulla lettera della legge (*2 Cor* 3,15).

La povera gente domandava il pane di Dio e non vi era chi lo spezzasse loro (*Lam* 4,4; *Lc* 11,11). A questa povera gente viene Gesù, e per comunicare loro la ricchezza di Dio, si fa povero con

essi e rivela loro il grande valore che è chiuso nelle loro piccole cose.

Una breve riflessione finale su questi due punti può illuminare il compito di chi con la professione religiosa fa sua la povertà sacramentale di Gesù.

La lettera agli Ebrei dice di Gesù: « Egli volle essere in tutto simile ai fratelli, eccetto che nel peccato, per essere misericordioso », cioè amorevole verso la miseria e povertà di ogni genere (*Ebr* 2,17). Questa assimilazione non fu soltanto nel modo esteriore di vivere: egli si fece uomo, fragile come noi; imparò, con esperienza sofferta, la sottomissione di ubbidienza (*Ebr* 5,8).

Questa assimilazione completa alla gente semplice fece sì che gli umili andassero a lui con confidenza e fiducia. Si stabilì così la comunione che è necessaria per chi insegna e per chi apprende.

Il religioso che vuol professare il Cristo quale messaggero del Padre ai poveri, deve, come Cristo, assimilarsi loro. Perché Francesco di Assisi si fa povero, cercando di imitare al massimo il Cristo, fino al paradosso? Vuole annunziare il Vangelo alla povera gente del suo tempo; per questo si confonde col popolo, e giunge ad immaginare uno stato di tendenza alla santità, che possa organizzarsi non nei conventi o monasteri, ma nelle case dei laici. Fonda così il Terz'Ordine francescano, che rompe un dualismo spirituale millenario, estraneo all'annunzio del Cristo.

Noi non entriamo di proposito in deduzioni concrete e casistiche che emanano da quanto veniamo considerando; ma ognuno può intuire subito che lo studio di assimilazione ai poveri, per annunziare loro le ricchezze del messaggio del Cristo, potrà e dovrà tradursi in molte forme autentiche e tuttavia varianti, fino ad esigere massimi sacrifici. I missionari potrebbero qui illuminarci con la loro esperienza.

Certamente una povertà, concepita soltanto come distacco dai beni terrestri e professata principalmente in funzione della perfezione ascetica individuale, potrà anche essere poco sensibile alle esigenze della professione ecclesiale della povertà evangelica. Dico povertà evangelica nel senso di povertà che è particolare forma

dell'annunzio evangelico in seno a tutta la Chiesa, specialmente per i poveri. Ed i poveri sono spesso anche quelli che posseggono grandi ricchezze economiche, ma le posseggono non da cristiani signori, bensì da servi. Si affannano e stimano tali ricchezze più della loro vita; stimano il loro vestito più del loro corpo, dice Gesù. E si radicano più tenacemente nella propria schiavitù, se vedono religiosi in veste ricca.

« Diciamolo con fraterna franchezza, precisa p. Ricceri, oggi il virus del benessere entra per molte vie nelle nostre comunità, la vita si imborghesisce e si cercano giustificazioni che però non convincono: e questo anche da parte di chi dovrebbe vigilare, intervenire e provvedere.

Ci si mette su un piano pericolosamente inclinato per cui, *sensim sine sensu,* un cedimento prepara e incoraggia nuovi cedimenti; la coscienza per tacitare dubbi e rimorsi si fa accomodante e trova sottili, anche se non proprio convincenti, motivazioni agli abusi, ai tradimenti, nell'esempio di questo o quel confratello, nel silenzio (forse troppo prudente) di chi dovrebbe richiamare, ecc. Intanto il male si allarga a macchia d'olio, il livello religioso si abbassa, la sensibilità spirituale e apostolica si sclerotizza, si fa sempre più strada quel certo borghesismo, quel comodismo che sfocano fatalmente in laicismo pratico.

Lo so, non sempre tutta la realtà risponde esattamente al quadro che ho descritto. Ma ciò non elimina la sostanza della situazione. In ogni caso è assolutamente vero e storicamente documentato che Comunità e Istituti religiosi si sono anemizzati e sono andati estinguendosi, anche se lentamente, passando appunto attraverso l'abbandono progressivo della povertà dei singoli membri e delle Comunità.

Del resto proprio in questi giorni ce lo ripetono i laici, e più ancora i giovani, i quali condizionano la loro fiducia alla nostra coerenza precisamente in tema di povertà. Essi ci dicono: " Come possiamo credere a voi, uomini consacrati a Dio nella povertà, che dite di aver rinunciato a tutto per Cristo, se non vivete questi valori evangelici in modo da essere capiti dagli uomini in un'epoca in cui il segno esterno ha più valore che mai? ".

Il p. Häring, esaminando in una conferenza sulla povertà il valore di servizio e di testimonianza per il Vangelo che devono

avere per noi i beni materiali, fa questi indovinati rilievi sul loro retto uso: Una Mercedes è più utile di una piccola Fiat, ha più grande sicurezza sulla strada e ci porta anche al termine in minor tempo, ma non fa un più grande servizio al Vangelo. La piccola Fiat è meno comoda, ma rende un servizio più alto di testimonianza. Il vescovo di Ringsburg, molto dotto, aveva ricevuto in regalo una Mercedes al tempo della ripresa economica della Germania; gli era sembrata buona cosa perché utile ed anche *regalata.* Quando però fu fatta una inchiesta fra tutti gli studenti dei licei della città, " Che cosa ti piace nella Chiesa e che cosa non ti piace ", il punto numero uno nella scala degli scandali risultò la Mercedes del vescovo. Eppure era un regalo, era utile, rendeva un servizio eccellente..., ma nella scala degli scandali occupava il primo posto. Quando il vescovo lo seppe, subito vendette la Mercedes e comperò una Volkswagen, che anche gli operai possedevano già. Dipende dalla situazione: in America sono meno sensibili, nondimeno spesso ho sentito parole di critica ad un vescovo che possedeva due Cadillac. E si è pure sentito criticare un certo religioso che ha fatto carriera ecclesiastica e viaggia con la Cadillac: non rende il servizio della testimonianza, del servizio tipico, caratteristico, che noi vogliamo rendere al popolo. E questo, come dice il decreto *Perfectae Caritatis,*[6] dipende anche dalle circostanze.

Le esemplificazioni su riportate, commenta p. Ricceri, servono molto bene a dare i criteri nell'impiego di tanti beni e di tanti mezzi, dall'auto al magnetofono, alla discoteca, alla macchina fotografica e alla cinepresa, alle raccolte di francobolli, ecc.

Non una sola volta abbiamo sentito in questi ultimi tempi di giovani che hanno rinunciato a fare parte di una Congregazione i cui membri fanno una vita di comodi e conforti borghesi, dove il giovane moderno, che ama impegnarsi senza accomodamenti e transazioni, trova invece un pratico abbandono dell'ideale professato ».[7]

[6] *PC* n. 13.

[7] L. Ricceri, *La nostra povertà oggi,* in *Atti del Consiglio Superiore della Società Salesiana* (novembre 1968) n. 253, 20-23.

Chi dunque professa una povertà, che potremmo trovare anche in filosofi, e che può essere insensibile all'annunzio evangelico, ecclesiale, potrà forse ricorrere a considerazioni, valide dal punto di vista puramente umano, e giustificare una condotta che non è più annunzio ai poveri. Ripeto, queste interpretazioni sono possibili, se si parla della povertà come una « virtù » a sé, di fronte alla quale si sarebbero trovati tanto Socrate quanto Cristo. Ma se si parla della povertà come valore sacramentale, oggettivo nella sacramentalità della Chiesa, e come nostra assimilazione soggettiva al Cristo, se cioè si parla della povertà come professione del Cristo che per il suo mistero vive in povertà per noi, allora tutte le casistiche ed interpretazioni suddette cadono. E i poveri raccolgono il messaggio di Cristo, che parla attraverso la nostra povertà, fatta sua povertà.

L'altro punto, oggetto della nostra riflessione, è l'esaltazione del valore delle piccole cose, che sono le cose di cui vive la povera gente.

È noto il giudizio del Signore sulle vistose offerte date da ricchi giudei e sull'unico piccolo danaro dato dalla vedova. Questo danaro davanti a Dio aveva maggior valore che l'offerta fatta dai ricchi, perché esso conteneva ed esprimeva la totalità della donna che si offriva al Signore, mentre l'offerta del ricco veniva dal superfluo: il ricco restava autosufficiente e non aveva bisogno di Dio; forse egli pensava che piuttosto Dio aveva bisogno di lui.

L'esaltazione dell'infanzia, l'esaltazione della semplicità di spirito, l'esaltazione di un semplice bicchier d'acqua dato a chi ha sete, l'avere scelto fino a trenta e più anni una vita di semplice carpentiere, costellata di episodi a tutti ignoti, tutto questo dimostra che per Gesù la valutazione delle cose segue un metro molto differente da quello del mondo.

Chi, come il mondo, conosce soltanto la dimensione orizzontale, valuta le cose secondo che incidono più o meno profondamente nella storia umana. Chi invece conosce la nuova realtà portata nel mondo dal mistero del Cristo, sa che il nostro tempo e le nostre azioni di un attimo, sono inseriti nel dinamismo della volontà di Dio, che si attua nel Cristo, come suo mistero. Il nostro tempo è animato allora da tensione escatologica, ed i singoli attimi

e le azioni corrispondenti sono incarnazioni o rifiuti della volontà di Dio. Hanno l'ampiezza di Dio, se sono in sintonia col Cristo, anche se, sul piano della nostra storia orizzontale, sono piccole cose, che sfuggono anche alla cronaca.

Ordinariamente chi professa la povertà religiosa entra in comunità dove la vita è costellata di molte, piccole cose. Potrebbe sembrare una condanna. Potrebbe sembrare anche un'offesa ai doni di Dio e quindi a Dio, da cui vengono i valori.

E tuttavia il vero religioso, professando il Cristo, sa che accomodare un campano al collo di una pecora, rattoppare la porta di un tugurio furono le occupazioni del Cristo per tanti anni. Sa che quelle azioni, sfuggite alla storia, sono momenti del mistero del Cristo: essi durano ancora e salvano il mondo.

CAPITOLO XII

# AUTORITÀ ED OBBEDIENZA

A. Di Marino, s.j.

È possibile raccogliere in sintesi le diverse istanze, che più o meno caoticamente affiorano in questo periodo storico della Chiesa e della stessa società civile, per orientarsi verso un rinnovamento valido dell'esercizio dell'autorità e della corrispettiva obbedienza religiosa? Per non ritirarsi in uno sterile e ansioso assenteismo e chiudersi in una vana attesa che gli eventi chiariscano la direzione giusta, conviene adoperarsi con ottimismo e fiducia nella presenza dello Spirito a risolvere i problemi che si affacciano di nuovo, tenendo conto delle antiche soluzioni agli stessi.

In una riflessione circa l'esercizio dell'autorità e dell'obbedienza religiose, è bene prevenire una serie di difficoltà e di obiezioni, oggi molto avvertite. Da una parte ci si lamenta dell'esercizio arbitrario e dispotico dell'autorità, o meglio, si è particolarmente insofferenti per simile abuso; dall'altra, si è giustamente preoccupati che la pratica tradizionale dell'obbedienza favorisca una specie di infantilismo e di pusillanimità, indegni di persone mature e responsabili. Se la Chiesa vuole apparire credibile in un mondo sempre più appassionato assertore dell'emancipazione e della maturità della persona umana, non può tollerare ulteriormente simili distorsioni in quelle persone e in quelle comunità che dovrebbero essere un segno tangibile della sua santità anche nel mondo odierno.

Se nessuno può negare il progresso realizzato nella storia del cristianesimo e nel mondo cristianizzato con la scomparsa, almeno nel campo del diritto internazionale, dell'antica schiavitù, nemmeno si può dubitare che oggi la coscienza umana vada sempre più rendendosi conto della dignità e del valore di ogni singola persona, indipendentemente dalle sue condizioni sociali e culturali e dalle sue convinzioni religiose. Il Concilio Vaticano II ha auto-

revolmente indicato, specie coi documenti sulla libertà religiosa e sulla presenza della Chiesa nel mondo contemporaneo, che è sulla via della libertà e della dignità umana che lo Spirito del Signore sospinge l'umanità verso la salvezza.[1]

## I. PERSONA E COMUNITÀ

Le antinomie fra persona e comunità e gli screzi fra sudditi e superiori, a considerare bene la questione, derivano da un malinteso, che fa pensare la comunità come una realtà al di sopra o al di fuori delle persone che la compongono. Malinteso alimentato dal dissidio interiore alla persona stessa, che è incosciente della sua vera dimensione e rifiuta la sua pienezza, in cui dovrebbero essere compresi gli altri. Per riprendere l'analogia tra il tutto sociale ed il corpo, questo è composto di membra, che fuori di esso non esisterebbero. La comunità invece fuori delle persone è un'astrazione. Il corpo fa esistere le membra; mentre le persone fanno esistere la comunità.

Tuttavia la persona, pur essendo un tutto che sussiste in sé, non realizza compiutamente se stessa senza aprirsi in armoniosa e ordinata convivenza con gli altri. È deleterio per lo stesso indi-

[1] Della vasta bibliografia recente sulla obbedienza ecclesiale e religiosa, segnaliamo solo alcuni studi più significativi. Si veda anche il nostro lungo articolo *Riflessioni sull'obbedienza,* in *Studi di Scienze ecclesiastiche* 1 (1960) 133-200. AA. VV., *Nuovo stile di obbedienza* (coll. « Cristianesimo aperto »), Ancora, Milano ²1969; AA. VV., *La libertà evangelica,* ed. Paoline, Roma 1967; AA. VV., *Orientations nouvelles dans le gouvernement des religieux* (Conférence religieuse canadienne), Ottawa 1967; AA. VV., *Supérieurs de communautés,* in *Vie spirit. Supplém.* 84 (1968) 4-107; L. BOISVERT, *Autocratie, démagogie ou corresponsabilité,* in *La vie des commun. relig.* 25 (1967) 226-242; H. CROUZEL, *Autorité et obéissance: un problème pratique,* in *Nouv. rev. théol.* 86 (1965) 176-184; G. M. GARRONE, *L'obéissance et la formation à l'obéissance,* in *Seminarium* 20 (1968) 553-569; J. MCKENZIE, *Autorität in der Kirche,* Paderborn 1968 (trad. it.: Torino 1969); H. RONDET, *L'obbedienza, problema di vita, mistero di fede* (Quaderni di vita religiosa, 5), Queriniana, Brescia 1969; J.-M. TILLARD, *Obbedienza ed autorità nella vita religiosa.* Meditazioni teologiche, Queriniana, Brescia ²1968.

Per il problema autorità-obbedienza da un punto di vista teologico si veda quello che è stato scritto in questo stesso volume alle pp. 251-256.

viduo considerare gli altri come mezzi e strumenti dei suoi fini egoistici. Chi rifiuta di considerare gli altri come fini e come se stesso, spregia quel che di meglio c'è in se stesso e che è identicamente comune agli altri: il volto di Dio specchiato nella sua immagine!

Spesso nel tentativo di ingrandire la propria importanza, per commisurarsi e sovrapporsi agli altri, si maschera la propria fragilità, e si creano i miti della nazione, della società e simili entità astratte e collettive, che favoriscono l'incomprensione degli uomini reali, i quali tanto più facilmente vengono sacrificati a quegl'idoli.

Se la comunità trova la sua origine e consistenza nella persona e se questa non raggiunge la sua perfezione senza l'inserimento nella comunità, conviene approfondire la conoscenza della persona stessa. Questa è tale per il dono della ragione e della libertà, per cui nel cuore di ogni uomo c'è come il riflesso ed il richiamo dell'Assoluto. Una comunità di persone non può essere autentica se non come espressione della ragionevolezza e della libertà: perciò non può prosperare se non si alimenta con la comprensione e stima delle ragioni del vivere insieme e con la volontà di operare concordi. Quando non si capiscono o non si conoscono in una società le ragioni di certe scelte o la fondatezza di certe norme, soltanto la coazione ed il bisogno potranno tenere insieme i suoi membri. Ma allora di umano quella convivenza ha appena il nome.

Anche quando in una comunità ci si trova per nascita o altri eventi involontari, la permanenza in essa esalta lo sviluppo della persona ed è positiva per la prosperità della stessa comunità, nella misura in cui se ne comprendono e stimano le ragioni e si amano i valori ad essa inerenti.

Pertanto, come agl'inizi della Chiesa e di molte comunità religiose, la concordia degli animi alimentata dalla comprensione e dall'apprezzamento dei motivi del vivere insieme dà consistenza e vigore alle comunità e le rende atte a promuovere la perfezione delle sue membra.

Perciò è necessario che nei soci di una comunità, che si voglia prospera e ben ordinata, venga continuamente soddisfatto il bisogno di comprendere le ragioni delle prestazioni richieste e si approfondiscano le motivazioni della cooperazione al bene comune, in modo che si rinnovi l'adesione convinta alla comunione di intenti.

La persona umana, pur essendo una realtà distinta da ogni altra, può comprendere e quasi contenere nella immaterialità del suo spirito le altre cose; e quanto più accoglie in sé le altre persone, tanto più diviene autenticamente se stessa, ed ha tanto più di essere quanto più è unita agli altri nella comunione di pensieri e di voleri. L'adesione vitale a se stessi, o l'amore di sé, quando non degenera in egoismo, si sviluppa come volontà del bene comune, coordinandosi con le volontà altrui. Ogni comunità veramente umana è costituita da un tessuto di voleri orientati reciprocamente. L'intenzione del bene degli altri è inscritta in ogni volontà dei singoli: perché l'amore autentico di sé non può non abbracciare quel che di più valido scopre nel proprio io, che è identico negli altri, e che nell'unione di tutti si rispecchia meglio. Come l'armonia in un insieme di note o il disegno nelle pietre di un mosaico, così il volto divino si riflette in ogni uomo e nella comunità degli uomini, attirando a sé e armonizzando fra loro le volontà di tutti.

C'è in questo misterioso mondo umano, nel regno dello spirito, quasi un'eco dell'insondabile mistero della vita divina, che è comunione della unica natura divina nella trinità delle persone. Il Padre dona con infinito amore tutta la divinità al Figlio, che gliela ridona con eterna riconoscenza, riflettendone l'infinita bellezza come concetto, immagine, verbo o parola. E dal Padre, mediante il Figlio, procede quale sospiro del mutuo amplesso, dono reciproco, gaudio e amore sostanziale lo Spirito Santo.

## II. SIGNIFICATO DELL'AUTORITÀ

È significativa l'etimologia che fa derivare la voce autorità da *augere* = far crescere. All'origine della vita umana c'è il potere dei genitori, che la suscita e la fa crescere progressivamente nella maturità e perfezione propria dell'uomo. Nel campo educativo, veicolo di questo influsso dai genitori ai figli sono la parola ed ogni segno manifestativo della volontà e del mondo interiore dei genitori. E l'educazione dei genitori è ricevuta dal figlio con l'ascolto dell'anima, che è l'ubbidienza *(obaudire)*.

Come il latte materno nutre il bambino quando viene succhiato

con appetenza, così l'opera educativa dei genitori costruisce la personalità armoniosa dei figli, quando suscita in essi ascolto volenteroso, intelligente e comprensivo. Un clima di coazione e di costrizioni subìte malvolentieri sarebbe come l'imposizione di ingoiare cibi che rivoltano lo stomaco: non otterrebbe vera obbedienza, ma svilupperebbe la viltà e il servilismo, quando non blocca nell'infantilismo i malcapitati.

Sono pure controproducenti gli ordini che i figli avvertono comodi per chi li imparte e inutili al bene di chi li esegue. E nemmeno ottengono lo scopo desiderato i precetti oggettivamente giusti, quando sono fraintesi come sopraffazione e sopruso.

Per una buona crescita umana occorre sia l'ascolto docile, sia il comando indovinato; occorre un dialogo continuo, una sintonia ed un equilibrio costanti. Cosa spesso assai ardua, sia perché chi comanda è soggetto anch'egli ad errori e sollecitazioni di interessi contrastanti con quelli di chi deve obbedire, sia perché chi obbedisce, anche per la immaturità, è facilmente esposto a capire più i suoi interessi e le sue inclinazioni spontanee che le ragioni e le intenzioni dei superiori.

Per la comunicazione dei valori umani nel rapporto autorità-obbedienza, l'atmosfera ideale è data dalla bontà e dall'affetto. Ogni tensione ostacola la comprensione e l'accettazione dei valori inculcati dalla autorità.

Le tensioni sono purtroppo assai più frequenti in certi momenti di crisi nello sviluppo dei singoli e in certi periodi di sviluppo nel corso della storia. Allora con ritmo accelerato crescono i problemi e il bisogno di risolverli; ma proporzionatamente diminuisce la tranquillità e la serenità per risolverli: sicché la crisi diviene marasma. Per cui vengono a trovarsi disorientati ed angosciati sia chi detiene l'autorità, sentendosi mancare il terreno sotto i piedi, sia chi dovrebbe obbedire, il quale si sente insicuro e bisognoso di guida e insieme insofferente di soluzioni e strutture tradizionali.

Lo spirito umano, che forse proprio per l'orizzonte illimitato che lo caratterizza, crea questo continuo disagio nella ricerca del bene, possiede pure la capacità di ancorarsi all'eterno valore della bontà, in cui ristabilire tra gli uomini l'accordo e la comunione nel bene.

## III. L'AUTORITÀ NELLE COMUNITÀ UMANE

La crescita del singolo dipende dalla comunione e partecipazione del figlio alla saggezza e bontà dei genitori, mediante il dialogo fra autorità parentale ed obbedienza filiale. Ma la perfezione di un uomo non si realizza soltanto con l'assimilazione dei valori posseduti dai genitori. La persona singola realizza più o meno compiutamente se stessa nella misura in cui verifica ed attua le ricchezze della natura umana. Arricchimento possibile nella comunione con gli altri. Con tale comunione si realizza una superiore unità umana con gli altri, si stabilisce una comunità di intenti e di volontà e si opera in sintonia nella promozione di un bene comune a tutti.

Anche l'inserimento del singolo nella società presenta aspetti analoghi a quelli educativi del bambino nella famiglia, come si può costatare nel caso del neofita o del novizio che entra a far parte della comunità ecclesiale o religiosa. Perciò nell'obbedienza dei religiosi gli autori rilevano aspetti dell'obbedienza dei figli di famiglia o degli alunni di una scuola.

Ma propriamente l'inserimento di una persona nella società di eguali e la sua appartenenza alla stessa quando è sufficientemente matura pongono soprattutto il problema dei rapporti del singolo con la comunità, in cui egli è come membro od organo nel corpo.

Occorre un principio di unità, un'anima simile a quella che spiega l'unità delle membra nel corpo. La società possiede un'unità di carattere morale, cioè un'unione di intenti e di voleri, che spiega la visibile cooperazione di tutti al bene comune. Il principio unificatore, ossia il potere che determina con leggi ed ordini la convergenza degl'intenti al bene comune nella società, è l'autorità. La quale serve a soddisfare il bisogno profondo e la volontà che hanno radicalmente tutti i soci di stare ed operare insieme. Allo scopo essa indica le mete e determina le tappe del processo inteso da tutti. Con ciò l'autorità serve anche a far crescere le singole persone nella dimensione personale che le apre agli altri, arricchendole di una umanità tanto più profonda, quanto più intensa è la comunione realizzata con gli altri, diversamente dotati e sviluppati.

Se *compito* dell'autorità è *servire* la volontà comune a tutti di

convivere ed operare per il bene comune, è chiaro che offenderebbe questa comune intesa e la dignità umana dei membri della comunità il detentore dell'autorità, che mortificasse la ragione e la libertà dei sudditi, facendo leva su motivi estranei al senso di responsabilità, sfruttando per esempio passioni ed interessi, o esercitando pressioni tiranniche con minacce o restrizioni alla libertà, o addirittura stornando a privato profitto o ad ambizione di potere le energie e le risorse destinate a vantaggio di tutti.

## IV. L'OBBEDIENZA NELLE COMUNITÀ UMANE

L'obbedienza è la partecipazione di un membro di una qualsiasi comunità agl'interessi della stessa, o, per meglio dire, è la maniera concreta di svolgere il ruolo della persona aperta alla comunità. In certo senso, l'obbedienza è della stessa sostanza dell'esercizio dell'autorità. Forse un abuso dell'autorità ed il relativo svilimento dell'obbedienza hanno reso difficile scoprire l'analogia tra la funzione dell'autorità e quella dell'ubbidienza. Nella realizzazione o versione pagana dell'esercizio dell'autorità, il superiore è padrone del servo suddito, pretende disporre delle sue prestazioni a proprio arbitrio e piacimento ed è preda dell'orgoglio e della libidine di potere, che gli dànno la sensazione di essere o gli accendono la brama di porsi al di sopra degli altri.

Di rimbalzo si sviluppa nei sudditi la mentalità servile, che cede alla sopraffazione e al prepotere altrui, per quieto vivere, per evitare mali peggiori, per cattivarsi favori ed accaparrarsi eventualmente l'assunzione alla gestione del potere, per rifarsi del servilismo subito, aggravando il dispotismo. Anche quando la ribellione mette fine ad un tirannia, spesso la riedizione di questa in senso aggravato trova fautori nei rivoluzionari più accaniti.

Quando invece l'autorità è vista nella luce del Vangelo come servizio ai fratelli riuniti in comunità, si comprende agevolmente la posizione anche di chi obbedisce. Questi è animato dalla stessa sollecitudine che ha il superiore verso la comunità. Quel che differisce è l'angolo visuale ed il posto di servizio: per il superiore consiste nell'essere punto di riferimento visibile dell'unità degli intenti di tutti gli altri, e per il suddito nel sintonizzare secondo

l'indicazione del superiore la sua azione, per inserirla così fattivamente ed utilmente nella cooperazione di tutti al bene comune. Come in un'orchestra direttore e suonatori eseguono la sinfonia, l'uno dirigendo e indicando i modi e il tempo dell'esecuzione, e gli altri realizzandola concordemente secondo le indicazioni del capo.

L'apporto del suddito nell'ubbidire si misura dal suo atteggiamento fondamentale verso la comunità. Quando si discute se, per obbedire, basti la sola esecuzione esteriore dell'ordine dato, forse si trascura la persona che ubbidisce. Un uomo responsabile non si lascia sezionare come un automa ed il suo impegno esprime la totalità di se stesso. Non ha perciò senso parlare di obbedienza di sola esecuzione, o di volontà e non di giudizio. Sia che comandi, sia che ubbidisca, il soggetto di una comunità, interamente dedito al suo bene, non può che darsi mente e cuore, mani e piedi alla causa condivisa pienamente. Perciò il suddito ubbidirà anzitutto con la mente o col giudizio, poi con la volontà e con l'azione. Allo scopo vorrà comprendere la mente e le intenzioni del superiore. E nella misura in cui li valuterà utili al fine desiderato, accetterà gli ordini e li eseguirà volenterosamente. Se nell'esecuzione di un dato ordine il suddito non ponesse tutta la sua volontà, allora una delle due: o l'esecuzione è una maschera che nasconde un uomo preoccupato di tutt'altro che del bene comune, oppure l'ordine del superiore non esprime una ragionevole indicazione per il bene inteso dai membri della comunità. Nel primo caso manca l'obbedienza, che ascolta e accoglie di cuore la mente del superiore; nel secondo caso l'esercizio dell'autorità come servizio della comunità può vanificarsi per colpa del superiore.

Tuttavia il superiore non interessa per gli aspetti simpatici o antipatici del suo carattere o per altre qualità personali, e nemmeno per i vantaggi o svantaggi, che può procurare a chi ha da fare con lui come suddito. Quel che conta in lui è la sua funzione di segno dell'unità di intenti dei membri della comunità, raggiungibile soltanto nell'adesione concorde alle sue indicazioni.

Spersonalizzando così il superiore, o meglio, liberandosi dai pregiudizi relativi alla sua persona concreta, e valorizzando meglio il compito del suddito e la sua dignità personale, si creano l'ambiente e l'atmosfera favorevoli all'equilibrio nei rapporti fra supe-

riori e sudditi, che sono *uguali* in dignità umana e nell'appartenenza alla società, ma *diversi* nei compiti di uno stesso impegno sociale.

L'obbedienza di una persona matura, che sappia dirigersi con la ragione e con rettitudine costante, sa comprendere anche dietro i limiti inevitabili di ogni superiore quale sia il valore espresso dalle sue direttive. Non pretende l'assoluta perfezione nelle cose umane e nemmeno calpesta quanto resta di umano in un volto sfigurato da ripugnanti difetti. Non pretende la perfezione dei pareri e delle decisioni dei superiori; ma nemmeno misconosce i loro pregi e soprattutto non perde di vista il valore fondamentale di ogni ordine, anche di quelli evidentemente sbagliati e viziati dalla cattiveria del superiore, che è quello di servire da strumento o da veicolo per la comunione sociale e la cooperazione al bene comune. Finché l'ordine superiore conserva la sua caratteristica fondamentale di essere un'ordinazione ragionevole per il bene comune, per quanto deficiente questa possa essere e per quanto ovvia possa apparire un'altra soluzione e più confacente allo scopo un ordine diverso, è sempre vero che, una volta dato e mantenuto, un ordine determinato resta l'unico veicolo possibile, fra mille ipotesi inutili, per concretare l'intesa comune al bene di tutti.

Capire la ragionevolezza del punto di vista del superiore facilita la migliore comprensione della portata dell'ordine stesso. Ma, afferrare la connessione di qualsiasi ordine, dato da una legittima autorità, con la sostanza di ogni vita associata, è indispensabile per ubbidire da uomo maturo e responsabile, cioè per aderire col meglio di se stessi, con la mente e col giudizio, alle finalità del vivere insieme con gli altri in società.

Chi non capisce il perché delle leggi e degli ordini superiori, o li trasgredisce, o li subisce: nell'un caso e nell'altro arreca danno o alla comunità o alla sua dignità personale.

Ma chi capisce le ragioni dell'obbedienza, vi pone anche tutta la volontà e compie volentieri l'ordine ricevuto. Può sembrare strano che si possa essere contenti nell'accettare una volontà altrui, quando non collima coi propri gusti e con i propri interessi. Certo non si può volere quel che non ci appare sotto qualche aspetto buono. Ma nella realtà non c'è niente che non presenti qualche lato positivo assieme ad altri negativi. In fondo, è questa

una delle ragioni perché si rimanga liberi nelle scelte concrete. Se il suddito vuole la sua appartenenza ad una comunità e recarvi l'apporto conveniente e necessario, non potrà chiudere gli occhi al valore della volontà del superiore per ottenere lo scopo: nella misura in cui vede tale connessione, comprende e vuole anche l'ordine superiore come un bene e quindi può accettarlo ed eseguirlo volentieri, cioè, da uomo libero e non da schiavo coatto, da socio responsabile del bene comune e non da estraneo che sfrutta con ipocrisia la situazione, preoccupato di salvare i suoi interessi, senza partecipare al bene di tutti.

## V. DITTATURA E DEMOCRAZIA

Come ottenere e mantenere la coesione sociale e l'obbedienza in una moltitudine, animata da idee e interessi svariati divergenti e anche contrastanti? Il miracolo della vita associata è inspiegabile come quello della vita biologica e non meno di questo è esposto alla malattia e alla morte, come dimostrano le liti, anche fra familiari, e le guerre, che ritmano la storia dei popoli. C'è solo la differenza che alla malattia e alla morte generalmente oppone resistenza la volontà dei soggetti interessati; mentre la guerra e la discordia sono proprio gl'interessati che le vogliono.

Come al livello delle cellule e degli organi la medicina individua e combatte l'origine delle malattie, così nelle volontà dei singoli va curata la sanità della vita associata. Storicamente si sono verificati sistemi di vita associata in cui a volte ha prevalso la volontà dispotica di uno o di pochi tiranni, ed altre volte si è configurato un governo democratico espresso dal consenso popolare. Nel sistema democratico, almeno astrattamente, si ottiene l'espressione delle libere adesioni di tutti: quindi vi è posto per l'esercizio responsabile e maturo della cooperazione di tutti al bene comune. Ognuno dovrebbe poter rendersi conto degl'interessi comuni, vagliare coscienziosamente le finalità e gli scopi da raggiungere ed impegnarsi a dare il proprio contributo volenterosamente, nel rispetto delle libertà altrui, delle altrui opinioni, e nella sicurezza di ottenere eguale rispetto e considerazione dagli

altri. Un mondo veramente umano non può che nutrire simpatia per simile forma di governo.

Ma sarebbe ingenuo dimenticare due aspetti di questo sistema: l'uno indipendente dal buon volere dei singoli, e l'altro condizionato alle miserie umane.

Il primo aspetto da considerare è che neanche la democrazia si regge senza l'obbedienza. La democrazia non consiste nel fatto che i sudditi facciano la propria volontà.

Nella vita democratica i singoli devono far emergere e prevalere la volontà di fondo, comune ad ogni membro della comunità, con cui il bene comune è inteso, accettato e procurato dagli sforzi congiunti di tutti. Ora questa volontà comune, che trova espressione nella legge e nelle decisioni democratiche, non esprime gusti e pareri particolari ai singoli sudditi. È una volontà espressa da un organismo sociale investito di autorità, che sta dirimpetto all'ascolto dei sudditi e all'ubbidienza dei cittadini. L'unica caratteristica del sistema democratico sta nel fatto che, ancor prima della determinazione della legge e dell'ordine dato dall'autorità competente, i singoli possono contribuire, in forza della loro volontà di fondo protesa al bene comune, a far emergere, nelle situazioni via via cangianti e nelle disparate contingenze della vita associata, i modi e le determinazioni concrete per ottenere il comune intento. È un contributo dato ai detentori dell'autorità, o forse meglio, un esercizio dell'autorità stessa nel momento previo alla determinazione del da farsi, un apporto, cioè, alla comune deliberazione, che precede l'ordine impartito. Quando, per esempio, in un parlamento si ottiene l'adesione anche di due terzi ad una legge, né la minoranza di un terzo e nemmeno la maggioranza dei due terzi fa la propria volontà; ma entrambi fanno quello che già volevano prima della votazione: che la volontà di chi ha diritto a dare ordini prevalga sui voleri discordi e gl'interessi particolaristici cedano al bene comune, da realizzare col concorso e l'accordo di tutti.

Ma c'è un altro aspetto che riduce i vantaggi ideali della democrazia: la discordia degli animi, alimentata dagli egoismi, chiusi ai bisogni comuni, e l'inettitudine dei responsabili a interpretare ed eseguire le richieste del benessere sociale. La responsabilità del marasma ricade non soltanto sui detentori degli organi di

governo, ma anche sui singoli cittadini, che appoggiano e scelgono i governanti non col metro dell'interesse generale, ma con le preoccupazioni degl'interessi di parte. La voce della coscienza dei doveri sociali non trova ascolto e l'ubbidienza all'autorità democratica cede il posto agl'intrighi e alle sopraffazioni, che rendono irrespirabile l'atmosfera sociale ed aprono le porte ad ogni avventura.

Ai mali della democrazia succede spesso quello che ad alcuni appare un rimedio ed ad altri un male peggiore: la dittatura.

Nei tempi moderni spesso la dittatura si presenta come suffragata dal consenso plebiscitario: tanto l'ideale democratico s'impone alla stima dei popoli! Ma, per quanto ammantata di consensi popolari, la dittatura si configura sul modello della disciplina militare. Gli ordini si eseguono, non si discutono e nemmeno si elaborano con l'apporto e con le opinioni della moltitudine. Da questa si chiede un'adesione perfino cieca ed entusiasta. E, a volte, per diversi fattori, principalmente per un'abile orchestrazione della propaganda che sa sfruttare la psicologia delle masse, questo appoggio fortemente emotivo si ottiene. Forti personalità, dotate di astuto ingegno e di prepotente volontà, e talvolta di fascino patologico sulle masse, riescono a galvanizzare e a trascinare dietro le loro ambizioni intere popolazioni, arruolano e mobilitano eserciti agguerriti ed impongono con la prepotenza il loro volere, minacciando la pace tra le nazioni e opprimendo le popolazioni, che difficilmente riescono a scrollarsene il giogo, senza altre violenze esterne di guerre o interne di rivoluzioni armate. Evidentemente in questo sistema la dignità del suddito e la sua consapevole adesione al bene comune è messa a dura prova ed ottiene poco spazio. Tuttavia, neanche in questa situazione si è dispensati dal contribuire al bene comune e dal ricercare le vie rimaste accessibili per contribuirvi. Del resto nessun uomo è talmente fuorviato che non sappia e non voglia mai il bene. Neanche un tiranno deve ritenersi sempre incapace di pensare e volere un certo ordine ed una qualche prosperità per i suoi sudditi. In tal caso e nella misura in cui anche il regime tirannico rimane l'unico momentaneo sistema per contribuire al bene della comunità, bisognerà saper obbedire agli ordini che non siano ingiusti. Non la paura, ma la volontà fondamentale di contribuire al bene possi-

bile di tutti muove una persona matura e responsabile ad obbedire. Mentre anche una persona onesta ammetterà non come dovere di obbedienza, ma come lecito ripiego per evitare mali maggiori, l'esecuzione di pretese esorbitanti, finché non esigono quanto renderebbe cattivo l'esecutore.

## VI. OBBEDIENZA E AUTORITÀ NELLA CHIESA

Queste riflessioni sulla persona ed il suo inserimento nelle comunità umane mediante il dialogo fra autorità ed obbedienza potrebbero aiutare a situare il compito dell'autorità e dell'obbedienza nella vita della Chiesa. Il mondo umano infatti viene assunto nella Chiesa, come l'umanità del Figlio di Maria nell'unione ipostatica col Verbo.

Lo spirito umano può misteriosamente far eco all'insondabile vita divina, che è comunione dell'unica natura infinita nella trinità delle persone. Nell'Incarnazione del Verbo la comunione divina viene partecipata al mondo umano, l'Emmanuele ha posto le sue tende fra gli uomini, rivelando loro la vocazione e l'invito paterno al convito eterno. Quelli che rispondono alla chiamata costituiscono la Chiesa (*ekklesía* = chiamata) e formano il Popolo di Dio (Padre), il Corpo di Cristo ed il Tempio dello Spirito Santo. Agli altri uomini, già sollecitati dallo stesso Verbo che illumina ogni uomo che viene nel mondo, la Chiesa offre quasi il prolungamento visibile della presenza dell'Emmanuele. Essa perciò è destinata ad estendere nell'umanità di ogni tempo come lievito nella pasta l'azione salvifica di Cristo, che ha promesso di rimanere presente sino alla consumazione dei secoli. Pertanto Cristo, che ha operato la salvezza degli uomini con la sua rivelazione profetica, la sua santificazione sacerdotale ed il governo regale, conferitigli nell'unzione messianica, continua ad operarla rendendosi presente mediante i carismi del magistero, del sacerdozio e del governo pastorale della gerarchia, di cui ha fatto dono alla sua Chiesa.

Come la divinità del Cristo si è resa visibile nella sua umanità e mediante questo segno della sua presenza ha efficacemente operato la redenzione degli uomini, così la salvezza e le ricchezze della

grazia di Cristo raggiungono l'umanità mediante il sacramento che è la Chiesa. Ma nella Chiesa ciò che renderà veramente visibile ed efficacemente operante l'amore di Cristo ed il suo Spirito, che raduna in un solo Corpo i figli di Dio dispersi dal peccato, è l'*agápe,* l'amore autentico, che nel nome di Cristo affratella i suoi discepoli: « Da questo conosceranno che siete miei discepoli, se vi amerete l'un l'altro come io ho amato voi » (*Gv* 13,35.34).

Tutta la vita della Chiesa può compendiariamente essere rappresentata con le immagini bibliche del convito o del banchetto messianico, al quale il Padre celeste invita tutti per celebrare le nozze del Figlio suo con l'umanità. Simile convito non è solo un paragone. Nella Chiesa il vertice, a cui tende tutta la liturgia e da cui promana ogni energia per verificare nella condotta pratica la presenza della carità di Dio (*SC* n. 10), è l'Eucaristia. Questa è il modulo che indica praticamente in che consiste la vita cristiana e induce efficacemente a realizzare quanto significa, con la virtù della carità, che ovviamente continua ad operare oltre i simboli e i momenti strettamente liturgici, plasmando le opere e i giorni dei discepoli di Cristo. In conclusione, il segno, che renderà visibile e credibile l'appartenenza a Cristo e tangibilmente efficace la sua azione salvifica tra gli uomini consiste nell'amarsi gli uni gli altri come egli ha amato.

Che senso può avere allora l'ubbidienza nella Chiesa, in una comunità di commensali di Dio? Quale compito rimane allora per l'esercizio dell'autorità ecclesiastica?

Credo che non ci sia un paradigma più eloquente di un convito per capire i compiti dell'autorità e anche quelli di chi obbedisce, nella Chiesa. Proprio nel contesto della Cena eucaristica, Cristo suggerì agli Apostoli con l'esempio della lavanda dei piedi, il modo di governare la comunità dei credenti. L'esercizio dell'autorità è concepito come servizio ai commensali di Dio. Essi vanno preparati anche con i servizi più umilianti, fino ad abbassarsi a pulirne la polvere dei piedi, perché siano degni dell'onore di banchettare con Dio.

In ogni convito è evidente che la sollecitudine del padrone di casa e dei suoi collaboratori, che presiedono al servizio della mensa, cioè la loro autorità, è tutta rivolta alla soddisfazione comune, a procurare a tutti la gioia e l'onore del convito.

L'*autorità* nella Chiesa è *servizio,* sia che inviti i convitati, con l'annunzio profetico della parola di Dio mediante il carisma del magistero, sia che faccia presente Dio stesso nel contatto santificatore dei sacramenti e della liturgia, mediante il carattere sacerdotale, sia infine che procuri col potere pastorale l'armonia gioiosa del vivere uniti nell'amore di Dio e dei fratelli, dirigendo le manifestazioni della reciproca carità, nello scambievole commercio di servizi e di sollecitudine fraterna degli uni per gli altri. Gli uomini, che già si riuniscono in società, differenziate secondo specifiche finalità, trovano nella comunità ecclesiale l'organizzazione della carità, cioè del vivere uniti nell'amore di Dio e del prossimo, qualunque siano le attività, le professioni e le condizioni di vita di ognuno, regolate da altre leggi e da altre società umane.

L'abuso del potere alla maniera dei pagani, già condannato dal Vangelo in ogni società, sarebbe particolarmente scandaloso nella comunità, che deve riunire dei fratelli alla mensa di Dio. Sarebbe ugualmente priva del senso datole da Cristo l'autorità gerarchica che si riducesse all'organizzazione del culto. Invece la liturgia della vita cristiana, che corrisponde al culto in spirito e verità degli adoratori voluti dal Padre celeste (*Gv* 4,24), viene esemplarmente espressa dalle prime comunità cristiane descritte dagli Atti degli Apostoli.

È detto infatti di quella prima comunità, radunata dall'azione degli Apostoli ripieni dello Spirito della Pentecoste, che « erano assidui all'insegnamento degli apostoli, alle riunioni comuni, alla frazione del pane e alle preghiere » (*Atti* 2,42), oggi diremmo partecipavano alle celebrazioni liturgiche; e inoltre che « tutti quelli che credevano stavano insieme e avevano tutto in comune, e vendevano i loro possessi e i beni, e ne distribuivano il prezzo fra tutti, secondo il bisogno di ciascuno » (*Atti* 2,44s.). Sicché l'azione apostolica dirigeva una comunità tanto nel giubilo riconoscente verso Dio (« erano assidui nel frequentare ogni giorno tutti insieme il tempio... lodando Iddio » (*Atti* 2,46s.), quanto nella comunione fraterna: « La moltitudine dei credenti aveva un cuor solo ed un'anima sola: né vi era chi dicesse suo quel che possedeva, ma tutto era fra loro comune... E non vi era alcun bisogno fra loro, perché quanti possedevano terreni o case li vendevano: poi, preso il prezzo delle cose vendute, lo deponevano ai

piedi degli Apostoli, e si distribuiva a ciascuno secondo il suo bisogno » (*Atti* 4,32-35).

E l'autore degli Atti osserva che in questo modo la comunità ecclesiale rifletteva la gloria di Dio salvatore ed esercitava il suo influsso sugli estranei per attrarli alla salvezza, « godendo (i credenti) il favore del popolo ». « Intanto il Signore aggiungeva alla stessa comunità ogni giorno gente che si salvasse » (*Atti* 2,47).

Non si può dire che questi fossero momenti privilegiati di fervore passeggero, come non si può dire che sia passeggera la frazione del pane eucaristico. Ma tanto nella comunione al sacrificio e alla mensa eucaristici, quanto nella fraterna comunione nello scambio dei servizi, dati secondo le capacità e ricevuti secondo i bisogni di ognuno, la grazia e la carità dello Spirito Santo possono trovare maggiore o minore accoglienza e maggiore o minore efficacia visibile.

Il decadimento della Chiesa viene registrato perfino negli scritti neotestamentari. Per esempio, alla Chiesa di Corinto (*1 Cor* 11,17ss.) S. Paolo deve rimproverare di aver guastato la celebrazione eucaristica. Parimenti il suo rinnovamento viene ripetutamente registrato dalla storia come ripresa di quello stesso spirito che animava la comunità nata dalla Pentecoste. Il risveglio carismatico dei fondatori di famiglie religiose e dei loro primi compagni non viene meno con l'andare del tempo in quegli Istituti, che ne conservano lo spirito e continuano ad annoverare eminenti personalità nella santità della vita. Simili risvegli nella vita della Chiesa non si limitano ai religiosi; ma si propagano sempre a tutta la comunità cristiana, dove anche senza determinazioni giuridiche e senza riconoscimenti ufficiali di canonizzazioni è diffusa una santità vigorosa, vissuta da umili e semplici fedeli, la cui bontà paziente, servizievole, amabile splende e riempie di calore le comunità familiari, parrocchiali e diocesane.

## VII. CARITÀ E OBBEDIENZA

La comunione di Dio con l'uomo culmina nella carità, che penetra il centro dinamico dell'uomo, la sua libera volontà, sintonizzandola con quella divina. Il fedele, che mediante la fede ha

capito e mediante la speranza viene assicurato che Dio lo ama di un amore più grande di quello che egli porta a se stesso, può aderire a Dio con la forza con cui l'io s'unisce coscientemente a se stesso. La libera volontà dell'uomo, mossa dalla carità e unita a Dio, che sperimenta più intimo a sé di se stesso, « *intimior intimo meo* », tende continuamente ad immedesimarsi con quella di Dio, « *idem velle idem nolle* », nel dinamismo di una suprema amicizia: « *Vivo... jam non ego, vivit vero in me Christus* » (*Gal* 2,20). E Dio manifesta la sua volontà sia visibilmente, mediante la rivelazione dell'Unigenito, fattosi uomo, primogenito di molti fratelli, sia invisibilmente con l'azione del suo Spirito nelle anime fedeli. E la volontà, che Dio, Bontà e Amore infinito, ha manifestato e continua a manifestare, è che tutti gli uomini siano salvi (*1 Tim* 2,4) e che siano una cosa sola, come il Padre ed il Figlio sono una cosa sola (*Gv* 17,21).

Se la carità diffusa dallo Spirito nel cuore umano raggiunge immediatamente la volontà divina, e se questa è manifestata visibilmente dalla rivelazione di Cristo e garantita dall'azione del suo Spirito, non sembra che rimanga più posto per un'autorità ed un'ubbidienza nella Chiesa, concepite tradizionalmente come manifestazione e accettazione della volontà divina.

Eppure il compito dell'ubbidienza e della relativa autorità è insostituibile alla vita di carità nella Chiesa.

È vero che la volontà di Dio viene attinta immediatamente soltanto dalla carità e viene conosciuta soltanto dalla rivelazione e dalla fede, e che l'obbedienza, invece, non conosce e non può ascoltare immediatamente altra volontà che quella umana del superiore. La volontà del superiore non è che quella di un uomo, che spesso sbaglia non volendo e talvolta pecca, volendo imporre le sue decisioni, all'evidenza difformi dalle regole della bontà e della saggezza. Ma tra la volontà degli uomini e quella di Dio c'è la stessa analogia che corre tra Dio e l'uomo, sua immagine. S. Giovanni ha scritto: « Nessuno ha mai veduto Dio... Se uno dicesse: io amo Dio e odia suo fratello, è un bugiardo, perché chi non ama il suo fratello che vede, non può amare Dio, che non vede. E noi abbiamo ricevuto questo comandamento da lui, che chi ama Dio, ami anche il proprio fratello » (*1 Gv* 4,12.20s).

Se voler bene o amare è fare quello che cerca l'inclinazione

al bene o la volontà dell'amato, si comprende che l'amore di Dio e del prossimo, sua immagine, consiste nel fare la volontà degli uomini, che s'incontrano sul proprio cammino. È ovvio che la volontà umana che riflette come uno specchio quella divina non è la volontà di peccato, ma il desiderio ed il bisogno di bene, che un uomo rivolge a chi ha le possibilità di soddisfarlo, senza venir meno al necessario riferimento a Dio, proprio di ogni autentica immagine.

Ora tra le volontà degli uomini c'è anche quella di chi esprime non i suoi bisogni personali, ma il bisogno fondamentale di una comunità di uomini, che vogliono vivere ed operare insieme. È questa la volontà del superiore, cioè di chi ha l'autorità o il compito di favorire e servire l'accordo che accomuna i membri di una comunità.

Perciò, come la grazia di Dio si rende visibile e operante mediante il sacramento, così la sua carità compagina gli uomini nell'unità del Corpo di Cristo e del tempio dello Spirito Santo mediante l'esercizio dell'autorità gerarchica e la corrispondente obbedienza ecclesiale alle leggi e agli ordini dei superiori.

In conclusione, la volontà di Dio, oggetto immediato della carità, si rende tangibile e quasi si sacramentalizza nella volontà di un uomo, sua immagine, ed in particolare di un superiore, la cui volontà umana è l'oggetto immediato dell'ubbidienza.

Molti malintesi nascono dal fatto che si pretende dalla volontà di un uomo come il superiore la santità e la saggezza propria di quella di Dio, che invece rimane chiusa nel suo mistero trascendente.

## VIII. CARATTERISTICHE DELL'AUTORITÀ ECCLESIASTICA E DELL'OBBEDIENZA RELIGIOSA

Paragonando le strutture dei rapporti autorità-ubbidienza nelle comunità umane con quelle della comunità ecclesiale possono rilevarsi analogie, cioè somiglianze e differenze. Conviene soffermarvisi brevemente.

Il valore proprio del dialogo fra autorità e ubbidienza, cioè fra chi dirigendo tende allo stesso bene di chi lo persegue obbedendo,

è comune tanto nelle società umane, quanto nelle comunità ecclesiastiche.

La differenza essenziale sta nel fatto che sia per aver l'autorità di dirigere sia per aver l'obbligo di ubbidire nelle società civili basta nascere uomini, con tutte le esigenze della natura umana quali vanno configurandosi nelle svariate contingenze della vita di ognuno e della storia dei popoli. Invece per esercitare l'autorità nella Chiesa e per esservi utilmente tenuti ad obbedire occorre una nuova nascita dall'alto ed una missione che continui quella che Cristo ha ricevuta dal Padre e ha trasmessa agli Apostoli e questi hanno a loro volta partecipata in diversa maniera ai loro successori.

In altri termini, per essere tenuti ad obbedire nella Chiesa, bisogna ricevere in dono, come nascita mediante il battesimo, l'appartenenza visibile ad essa; e così per esercitare l'autorità bisogna essere mandati da chi ha il potere di trasmettere la missione apostolica. L'autorità discende dall'alto. Questa visibile dipendenza da Cristo di ogni potere nella Chiesa è piena di significato: è segno che la comunità ecclesiastica è dono dall'alto. Per ciò stesso la Chiesa è segno o sacramento dell'invisibile dono dello Spirito, della grazia, che non può essere procurata dagli sforzi e dalle esigenze umane. La grazia invisibile si rende così tangibile nella missione e nei poteri gerarchici, da Cristo conferiti agli Apostoli e da questi alla sacra gerarchia.

Perciò un discorso sulla democrazia nella Chiesa non ha senso, se si vuol derivare il potere gerarchico dalla volontà degli uomini. Non essendo opera umana la salvezza, neanche la Chiesa, suo sacramento, e, nella Chiesa, le strutture gerarchiche derivano da volere di uomo (cfr. *Gv* 1,13).

Tuttavia ciò non significa che l'esercizio dell'autorità ecclesiastica possa concepirsi alla maniera dispotica. Perché essa è un servizio, che promuove la nobiltà umana e rispetta nelle libere volontà il richiamo di Dio per armonizzarle nella comunione fraterna e nell'amore di carità. Non si serve una libertà umana, soffocandola o tiranneggiandola.

Un'autorità data agli uomini mediante la rivelazione del Padre e la missione del Verbo deve manifestare l'amabilità, l'umanità

e la filantropia del Salvatore, Gesù Cristo, venuto a servire e non a farsi servire. In conclusione, l'autorità umana deriva dalle capacità e dai bisogni degli uomini, che la ricevono da Dio per il fatto stesso che nascono uomini; mentre quella ecclesiastica deriva della venuta del Figlio di Dio: evento totalmente gratuito, al di sopra delle capacità e delle esigenze umane.

Tuttavia le configurazioni e attuazioni concrete dell'esercizio dell'autorità, trasmessa dagli Apostoli ai loro successori nella sacra gerarchia, possono riflettere per analogia le forme storiche della gestione dell'autorità umana. È comprensibile che, per esempio, nel Medioevo i regimi feudali, i liberi comuni delle città e, nel Rinascimento, le signorie e le monarchie assolute influenzassero la struttura della comunità religiosa. Così fanno pensare spontaneamente alla signoria feudale certe corti episcopali, alle repubbliche civiche i governi capitolari degli Ordini mendicanti, e alle monarchie assolute gli sviluppi storici del papato successivi allo scisma d'Occidente e alla crisi conciliarista.

La Chiesa continuando nella sua storia fra gli uomini la presenza del Verbo incarnato e la sua azione salvifica, a sua immagine va rivestendosi di aspetti umani via via evolventisi, anche nella gestione e configurazione dell'autorità gerarchica, salva sempre la sua natura apostolica donata dall'alto.

In ogni sviluppo (e la storia anche della Chiesa è un continuo sviluppo) c'è da risolvere il grosso problema di conciliare la stabilità ed il rinnovamento. Anche teoricamente la spiegazione del movimento è stata una delle cose più difficili per i filosofi. Un adattamento intelligente alle cangianti condizioni umane tiene conto delle vicende del passato, per non ripeterne gli errori e per salvarne i valori permanenti, e scruta i segni dei tempi per non lasciar passare invano le occasioni che la Provvidenza va suscitando.

Ma a quali esigenze perenni deve venire incontro l'esercizio della autorità e a quali bisogni deve soddisfare il rinnovamento eventuale delle sue strutture esterne?

Occorre « esaminare gli spiriti (diremmo le correnti di pensiero e i movimenti per le riforme di strutture) se siano o no da Dio, perché molti falsi profeti sono penetrati nel mondo », al dire di S. Giovanni (*1 Gv* 4,1).

## IX. LE FINALITÀ DELL'OBBEDIENZA ECCLESIALE

Come s'è detto a proposito di ogni obbedienza umana, il suddito non rinunzia, a parlare propriamente, né al suo giudizio, né alla sua volontà, quando fa proprio il giudizio del superiore ed esegue volentieri l'ordine impartito. Perché obbedendo si esprime la propria convinzione che convenga stare insieme ad altri ed operare d'accordo con loro, e si realizza il proprio volere di fondo, con cui si aderisce alla comunità e vi si realizza la propria dimensione interpersonale. Fare la propria volontà in contrasto con quella giustamente espressa dal superiore equivale allora a non capire quel che si vuole veramente, accettando di sé una dimensione superficiale ed immediata in contrasto con quella più autentica, che comprende la persona aperta alla comunione coi propri simili.

Parimenti nell'obbedienza ecclesiale il fedele esprime la carità, che lo unisce a Dio e al prossimo, mediante la visibile comunione col prossimo nella *koinonia* ecclesiale, nel sacramento della salvezza che è il Corpo di Cristo.

Ma, a differenza della volontà di fondo espressa nelle comunità semplicemente umane, la volontà che accomuna i fedeli viene espressa in un'Alleanza ed in un patto, il battesimo, che impegna alla vita pasquale, al passaggio con Cristo attraverso la morte fino alla vita eterna nella risurrezione. L'obbedienza religiosa deve quindi esprimere questo aspetto mistico di sacrificio e mortificazione, di rinunzia alla propria volontà per fare meglio quella divina, quale viene resa visibile nel suo Regno, la Chiesa, mediante la volontà dei superiori ecclesiastici. È questa la volontà di chi ubbidisce: fare piuttosto la volontà del Padre che la sua, come Cristo.

Ripetiamo, la volontà divina è manifestata dalla rivelazione e consiste nel desiderio che gli uomini siano una sola cosa in Cristo e per ciò stesso siano salvi; e questa volontà è attinta direttamente dalla virtù di carità. Ma il segno visibile, o, diciamo pure, il sacramento di questa unità in Cristo nella pratica della vita cristiana è realizzato dal concorde operare dei fedeli intorno alle direttive di chi è investito della autorità, ricevuta dagli Apostoli e destinata a radunare gli eletti nella comunità cristiana.

E la Provvidenza facilita l'esercizio dell'obbedienza come sacrificio dei propri voleri in omaggio al volere di partecipare alla croce di Cristo per la salvezza dei propri fratelli, facendo incontrare superiori e sudditi, che dissentono nel modo di vedere e di volere le cose da farsi. In tal modo, anche quando il suddito non riesce con tutta la sua buona volontà a scoprire la bontà e la ragionevolezza dell'ordine superiore, la sua obbedienza, pur rimanendo cieca alle ragioni umane, può venire sufficientemente illuminata ed attratta dalle superiori ragioni della fede, perché nella povera realtà umana espressa dal superiore scopre ancora il volto di Cristo, che vuole l'unità nel suo Corpo mistico mediante il sacramento del superiore legittimo. C'è nell'esercizio dell'ubbidienza ad un superiore molesto un problema analogo a quello dell'amore del prossimo ed in particolare dei nemici. Non si può amare ciò che appare odioso, né si può approvare ed eseguire volentieri quel che ci sembra sbagliato. Eppure il cristianesimo che esige tanto l'amore dei nemici, quanto l'obbedienza ai superiori legittimi, anche discoli, non è la religione dell'assurdo e non impone dei controsensi. Quel che è antipatico e disgustoso, rimane tale, anche per la buona volontà del credente. Ma, sia nel volto del nemico, sia nell'ordine sgradevole del superiore, la fede del credente vede più in là delle apparenze immediate: nel nemico umano vede ancora il volto e l'immagine dell'amico divino, e nell'ordine sbagliato trova ancora il mezzo di incontrarsi con la saggezza e la bontà di Dio: come oltre la morte scopre nella stessa luce della fede la risurrezione e la vita con Cristo glorioso.

Concludendo, l'esercizio dell'autorità e la relativa obbedienza nella Chiesa sono manifestazioni tipiche della natura di questa, che è sacramento dell'incontro di Dio con gli uomini in Cristo, suo Capo.

In Cristo Mediatore la grazia discende dal Padre agli uomini e il sacrificio sale dagli uomini al Padre; sicché in lui l'umanità, unita dallo Spirito, che l'anima con la sua carità, costituisce un Regno, in cui è adempiuta la volontà del Padre, che vuole la salvezza di tutti gli uomini ed al quale l'umanità salvata sarà offerta come un'ostia gradita.

L'autorità pertanto nella Chiesa deve essere esercitata come espressione della condiscendente bontà divina e l'ubbidienza deve

essere praticata come sacrificio dei propri voleri particolaristici per realizzare l'accordo e l'unità necessari alla carità della Chiesa, voluta dal Padre.

## X. FACILITARE IL COMPITO DEI SUDDITI

Se l'ubbidienza è un sacrificio, tanto più meritorio quanto più difficile, non vuol dire che i superiori debbano prefiggersi di rendere amari i giorni dei loro sudditi o che possano star contenti se questi soffrono per la loro cattiva gestione dell'autorità. Come non è lecito far del male al prossimo col pretesto di rendere loro meritorio l'amore dei nemici! Se un martire si sente di baciar le mani del carnefice, nessuno può sentirsi invogliato in coscienza a fare il mestiere di quest'ultimo. Se Dio vale per se stesso e la carità lo ricerca al di là della morte, rinunziando per lui ad ogni bene e alla vita stessa, tuttavia egli rivela la sua bontà attraverso i doni anche delle realtà terrene. Così la carità del prossimo trova un veicolo congeniale nell'amicizia e nell'amabilità umane. E così pure l'ubbidienza viene agevolata dal corretto e saggio esercizio dell'autorità. Se non si vuol compromettere la pace di una comunità, bisogna saper scegliere i superiori nella medesima. La natura anche in questo caso può rendere dei buoni servizi alla grazia.

Qualcuno potrebbe trovare troppo accondiscendente e troppo umano un dialogo tra superiori e sudditi che fosse particolarmente sollecito di ricercare l'accordo e le ragioni d'intesa reciproca. Si vorrebbe una maggiore tonalità soprannaturale e quasi una ricerca misteriosa del volere divino mediante il comando del superiore. Questi dovrebbe scrutare gli spiriti e trovare per i suoi sudditi il particolare volere divino nelle singole circostanze: sicché i sudditi sarebbero sicuri nell'ubbidire di fare proprio quel che vuole Dio, come se il superiore fosse un profeta.

Tra parentesi, è strano notare che proprio dagli studiosi dei profeti e degli autori ispirati si pensa che il nucleo della rivelazione divina vada ben sceverato dalle idee che avevano in proprio gli autori ispirati, in base alla cultura ambiente o a convinzioni personali. Così nella tradizione e nel magistero della Chiesa bisogna ben distinguere la rivelazione divina dalle concezioni umane

degli uomini di Chiesa, figli del loro tempo e della loro cultura.

E i mistici stessi sanno che l'esperienza di Dio viene da essi facilmente confusa con le successive elaborazioni della propria fantasia e della propria mente.

Certamente non può escludersi che la preoccupazione fondamentale di un superiore nel comandare deve essere quella di ricercare e far trovare ai sudditi la volontà divina. Ma la manifestazione di tale volontà di Dio ordinariamente non potrà aspettarsi da esperienze mistiche o quasi mistiche del superiore. Nella storia della Chiesa si registra più spesso l'esperienza mistica dei semplici fedeli che non dei loro vescovi o superiori qualsiasi.

Allora il superiore troverà la volontà divina scrutando ordinariamente le realtà umane, aiutato in questo dal consiglio degli stessi sudditi. Ovviamente un superiore, unito a Dio nella preghiera e nella rettitudine delle sue intenzioni anche profonde, saprà conoscere come per connaturalità le vie di Dio e indicare quanto conviene ai membri di una comunità di grazia e di salvezza.

Del resto sia il superiore che il suddito conoscono già sufficientemente dalla rivelazione la volontà di Dio, che vuole che essi siano una cosa sola: *« Ut unum sint »*. Quello che resta loro da cercare è l'attuazione concreta di tale unità nell'armonia del comune concorso alla realizzazione dei fini posti via via dalle contingenze della vita. E per conoscere queste e le decisioni più opportune da prendere nei casi concreti, più che una rivelazione particolare (che supporrebbe una prodigalità divina non necessaria, anzi superflua) occorre buon senso pratico animato da una sincera carità. Il soprannaturale è nella volontà animata dallo Spirito di carità. Ed esso penetra la realtà umana di una decisione discreta e buona, secondo i casi.

Se neanche in Cristo, in cui la natura umana e la divina sono unite ipostaticamente, la volontà umana s'identifica con quella divina *(« Non mea sed tua voluntas... »)*, sarà certamente vano ricercare nella volontà umana di un povero superiore identità con quella divina. Spesso, anzi, bisognerà costatare che nella volontà del superiore c'è poco di umano e contentarsi di salvare, con l'obbedienza a quel poco di umanità e di ragionevolezza che resta, l'incontro con Dio e con la sua volontà salvifica.

In genere sarà poco probabile che un superiore s'illuda di

godere di particolari comunicazioni divine per imporre come celeste la sua volontà: se gli mancasse tanto di buon senso non sarebbe stato eletto superiore. Ma, sembrerà strano, sarà più facile che proprio i sudditi, più proclivi alla critica e al disappunto verso gli ordini dei superiori, s'immaginino o meglio pretendano una perfetta consonanza tra la volontà del superiore ecclesiastico e quella di Dio. Proprio la ricerca dell'assoluto e del divino in ciò che è e resterà sempre umano e anche fragilmente umano spiega l'intolleranza e la sorda ribellione di certi sudditi a qualunque superiore.

E poi non è detto che un superiore particolarmente illuminato da Dio e sollecito di indicare le vie più adatte alla santificazione e alla salvezza della comunità e dei suoi membri incontrerà l'adesione tranquilla dei sudditi. Neanche quelli ben intenzionati saranno sempre in grado di comprendere la saggezza e la bontà degli ordini di tale superiore. L'intreccio dei pareri e delle intenzioni dei cuori umani è troppo complesso per decifrarlo e troppo instabile per affidarvisi. Anche il superiore deve contare col mistero della croce e saper passare attraverso la morte per raggiungere Dio e servirlo nel servire la comunità dei fratelli, sull'esempio di Cristo.

Un superiore furbo e ambizioso, che ci tiene al posto e alla carriera, o che persegue interessi e fini suoi particolari, saprà indovinare i gusti, le capacità e le influenze dei sudditi, per giocare abilmente la sua partita, sollecitandone a sua volta gl'interessi, raccogliendone i pareri, accordandone i voleri, almeno quelli prevalenti, e concordando l'azione che raccoglie maggiori suffragi. Naturalmente con simile timoniere non è detto che la barca approderà a buon porto; comunque servirà ai suoi intenti. Trattandosi delle comunità ecclesiastiche, la Provvidenza, che veglia particolarmente sui destini della Chiesa, saprà trarre a salvezza le volontà ben intenzionate, che vi fossero coinvolte.

Il superiore prudente e ben intenzionato, invece, sapendo che il bene comune non è affare privato e ritenendo saggiamente che quattro occhi vedono più di due, saprà ricercare il da farsi, ascoltando gl'interessati, e vorrà facilitare il loro assenso, accontentandoli. Perché ritenere che solo la propria volontà sia ben orientata e gli altri, i sudditi, non possano essere ugualmente ben

intenzionati? È vero che anche le buone intenzioni devono convergere in una, quella del superiore: perché dove sono molti galli a cantare non fa mai giorno, e *« tot capita tot sententiae »*. Ma, prima di fissare l'alveo dove incanalare i voleri di tutti, sarà bene esaminare in quale direzione prevalentemente si dirigono i singoli rivoli. Così ci sarà meno fatica a raccoglierli tutti in uno e soprattutto si eviterà di costringerli con una diga insufficiente a straripare dannosamente. Intavolando un dialogo sincero e amichevole coi sudditi, il superiore è in grado di ascoltarne le ragioni e, ragionando con essi, sarà pure in grado di dare le ragioni delle proprie decisioni. In questo dialogo senza sottintesi, senza furbizie e doppiezze potrà dar ragione ai sudditi, soddisfacendo il loro bisogno umano di stima e di considerazione; ma potrà anche aver ragione, riscuotendo consenso e impegno volenteroso sul da farsi.

Un superiore che teme di dar conto delle sue decisioni ai sudditi, quando non ci siano motivi che impongano il segreto, rischia di apparire un timido o uno consapevole di aver torto.

Concludendo, il superiore faciliterà l'obbedienza dei sudditi, instaurando un clima di simpatia e di sincerità nella comune ricerca del bene comune a tutti. In questo clima il superiore, esposto come uomo a sbagliare, non sentirà il bisogno di puntellare il suo prestigio vacillante, ricorrendo a ripieghi e mezzucci che sviluppano l'infantilismo nei sudditi o ne alimentano la rivolta, almeno interiore, e mascherano nel superiore la *libido dominandi.*

## XI. ANCHE I SUDDITI DEBBONO FACILITARE IL COMPITO DEI SUPERIORI

Se il bene della comunità può essere compromesso dall'inadeguatezza dei superiori, non meno compromettente è la cattiveria dei sudditi. E viceversa, il bene della comunità cristiana dipende dai singoli fedeli in misura notevole non solo per l'aspetto quantitativo. Ché l'angolo visuale del suddito, meno distratto dagli assilli propri di un superiore, consente a volte una visione più lungimirante e penetrante ed un impegno più disinteressato e generoso. Nella storia della Chiesa sono stati spesso semplici fedeli,

anche donne, a promuovere grandi movimenti di rinnovamento per tutto il popolo di Dio.

In ogni comunità l'opera comune non può realizzarsi senza l'obbedienza e la cooperazione dei sudditi.

Affinché anch'essi contribuiscano alla riuscita del dialogo col superiore e creino insieme con lui un clima di collaborazione serena e volenterosa, è necessario che il suddito si sappia investito del compito di realizzare il bene comune, alla pari del superiore. Il suddito non è servo di un padrone, che curi i suoi interessi privati. In questa prospettiva non è concepibile che il suddito aspetti passivamente gli ordini dall'alto, illudendosi di trovarli poi di suo genio e rifiutandoli quindi ostinatamente, se non li trova di suo gusto; oppure, eseguendoli negligentemente e servilmente, secondo il proverbio: « Lega l'asino dove vuole il padrone ». Peggiore ancora è il comportamento di chi esegue un ordine sbagliato, noncurante del danno previsto, magari pregustando la cattiva soddisfazione di provare il torto del superiore.

L'amore alla causa comune, da cui nasce l'obbligo dell'ubbidienza, suggerisce iniziative ed inventiva, che arricchiscono e rendono utile il dialogo del suddito col superiore.

Per la stessa ragione, il suddito si preoccupa di conservare un'atmosfera di amicizia e di rispetto nei suoi rapporti col superiore, per facilitare a se stesso la comprensione giudiziosa per un'esecuzione prudente degli ordini di lui, e per prospettargli nella luce giusta gli elementi utili per una decisione più adatta al bene della comunità. L'obbedienza si avvantaggia enormemente da un dialogo, che agevola nel suddito l'accettazione delle ragioni e delle intenzioni del superiore, e in questi il rispetto delle ragioni dei sudditi e delle loro buone intenzioni, affinché non prevalga sul bene di tutti il prepotere e l'arbitrio di nessuno.

Questo modo di mantenere i rapporti coi superiori da parte del suddito, se facilita la buona obbedienza, non riduce lo sforzo e i sacrifici richiesti da simile intesa, dall'equilibrio instabile ed esposto a tutte le incertezze degli umori e delle incomprensioni. Ma ogni vita associata esige qualche prezzo. E quella vissuta nella Chiesa è costata il prezzo della morte in croce al suo Fondatore.

Particolarmente delicata e difficile si presenta la situazione, in cui il suddito è convinto che il suo punto di vista è difforme dal-

l'ordine del superiore, o che anzi questo è controproducente. Che fare? Obbedire, sapendo che le cose dovrebbero andare diversamente, o trascurare l'ordine ricevuto e fare a suo modo? Supponiamo che l'ordine superiore non vada contro coscienza e contro la legge divina: ché in tal caso non sarebbe espressione legittima dell'autorità, che venendo sempre da Dio, non può andargli contro. Per chi ha sollecitudine per il bene comune la risposta è ovvia, anche se spesso più difficile di un'obbedienza immediata o di un rifiuto ostinato. Liberando prima se stesso da ogni pregiudizio interessato, il suddito dovrà cercare nelle debite maniere, cioè senza offendere i diritti e la dignità personale del superiore, anzi studiando il modo psicologicamente adatto a farsi comprendere ed accettare, dovrà, dico, cercare di far presente le obiezioni o le ragioni contrarie all'ordine ricevuto. Confidando sul senso di responsabiltà e sulla rettitudine del superiore, potrà aiutarlo a cambiare la decisione in meglio. Come è facile intuire, tutto questo procedimento non è sempre agevole: si rischia di apparire indocili e indisponibili e... per chi avesse voglia di far carriera, di compromettersela, anzi di essere emarginato. Ma una persona matura non sarebbe tale se temesse di pagare di persona, e un cristiano non potrebbe abbracciare gioiosamente la causa di Cristo se temesse di seguirlo sulla via della croce.

Comunque, l'ubbidienza, anche quando tutto va in perfetta armonia coi superiori, è sempre ricca di sacrifici, è anzi il vertice del sacrificio. Come il sacrificio di Cristo, culminato coll'obbedienza fino alla morte di croce, fu ed è la massima espressione del suo amore per gli uomini: « Non c'è maggior amore di chi dà la vita per gli amici » (*Gv* 15,13); così l'obbedienza del cristiano è il sacrificio indispensabile alla carità che lo unisce ai suoi fratelli nella Chiesa visibile ed in questa al Padre. Infatti, se la volontà è tendenza al proprio bene, chi obbedisce facendo la volontà del superiore sacrifica il proprio bene, il proprio punto di vista e quindi se stesso, almeno nel presente immediato. Accettare così il bene comune, che ci trascende, è come morire. Ma, nella comunità e nel suo bene, preferito a quello posseduto in proprio, ci si ritrova più umani e più autenticamente se stessi, perché più vicini a Dio: *« Bonum eo divinius, quo universalius »;* e nella

adesione alla Chiesa mediante la via della croce, si segue da vicino Cristo fino alla risurrezione.

Quanto s'è detto finora sull'obbedienza e sull'autorità nella Chiesa potrebbe apparire a qualcuno ancora un preambolo al tema relativo alla vita religiosa. Credo invece che quanto esposto valga anche o principalmente per la vita religiosa.

## XII. AUTORITÀ E OBBEDIENZA RELIGIOSA E AUTORITÀ E OBBEDIENZA ECCLESIASTICA

Cos'è infatti una comunità religiosa ed in che differiscono i suoi membri dagli altri fedeli nella Chiesa? È bene premettere che come le parrocchie e le diocesi e, prima ancora, le famiglie cristiane, sono Chiesa o meglio organi vivi di essa, così lo sono le comunità religiose. Queste infatti sono associazioni di fedeli, che vogliono vivere il loro battesimo in modo da evidenziarne il il significato escatologico, ossia dànno all'intima tensione ed impegno di ogni cristiano, al voto battesimale di passare con Cristo attraverso la morte alla risurrezione pasquale, una visibilità ecclesiale ed una manifesta applicazione pratica in tutta la vita. Lo stato religioso è uno stato di perfezione nella Chiesa perché quasi sviluppa il segno sacramentale del battesimo e perciò ne rende visibili i voti pasquali di adesione a Cristo. Non significa questo che i religiosi siano più santi degli altri fedeli, come non significa il battesimo che i cristiani siano più ripieni di grazia degli altri: ci sono peccatori tra i battezzati e imperfetti tra i religiosi, come ci sono santi tra i fedeli comuni e uomini in grazia di Dio che si salvano tra gl'infedeli in buona fede. Però il segno della grazia e dell'appartenenza visibile a Cristo è il battesimo, efficace a produrre quel che significa; e segno efficace di santità è lo stato religioso canonicamente riconosciuto dalla Chiesa come suo carisma di santificazione.

In Cristo era come compendiato quel che poi nel collegio apostolico, nelle prime comunità cristiane e nella Chiesa dei secoli successivi si è via via irraggiato come fascio di luce, che attraversando un prisma, si differenzia in vari colori. Così ora la missione apostolica che compagina visibilmente la Chiesa è nel Papa,

nei vescovi e nei sacerdoti; ma la comunione carismatica nella carità fraterna, che univa gli Apostoli e le prime comunità cristiane intorno a Cristo, man mano che la Chiesa ha accresciuto il numero dei suoi fedeli, si è andata visibilmente e giuridicamente restringendo in quelle comunità tipiche, chiamate religiose, perché professano come occupazione e compito esclusivo della loro vita l'adesione a Cristo e alla sua Chiesa.

Nessuno pertanto vorrà negare ai religiosi la qualifica di gente di Chiesa, anche se essi in quanto religiosi non sono portatori dell'autorità gerarchica e perciò non hanno compiti di guida pastorale per gli altri fedeli. L'autorità gerarchica infatti è naturalmente portata da chi è ordinato nella gerarchia sacra; mentre il religioso in quanto tale è un semplice fedele battezzato, che liberamente risponde alla vocazione di esprimere visibilmente tutta la portata dei voti battesimali.

Ma se non è pastore nato, il religioso nondimeno non è senza pastori. Anzi, se il Papa è il vescovo di tutta la Chiesa e di ogni fedele, il religioso gli deve un'obbedienza proporzionata al suo compito di rendere più visibile la sua dedizione al Regno di Dio sulla terra. E per converso, anche il religioso, specialmente se sacerdote, può partecipare alla missione pastorale del Papa e dei vescovi ed esercitare l'autorità gerarchica, almeno delegata per la piccola porzione di gregge costituito dalla comunità religiosa. Lasciamo le distinzioni tra potere dominativo e potere giurisdizionale, che nelle comunità femminili non ha luogo. Resta sempre autentica autorità della Chiesa quella che dirige la comunità religiosa. La densità del potere gerarchico proprio della comunità apostolica intorno a Cristo si è rarefatta nelle comunità religiose. Non così la densità significativa della dedizione esclusiva al Regno di Dio.

E siccome la Chiesa deve agire nel mondo per la sua salvezza come lievito nella pasta, la sua azione apostolica, affidata alla direzione della gerarchia, sarà tanto più efficace quanto più visibile, cioè riunirà tanto più facilmente i figli di Dio dispersi in un solo ovile, quanto più manifestamente il collegio episcopale col Papa e i sacerdoti coi loro vescovi nel presbiterio formeranno unità viventi come la prima comunità cristiana, descritta dagli Atti degli Apostoli, cioè quanto più conserveranno quello spirito di comu-

nione carismatica, che lo Spirito va alimentando nella Chiesa con le fondazioni delle comunità religiose. E i sacerdoti, che hanno più consacrazione sacerdotale dei semplici battezzati anche religiosi, dovrebbero in forza del carattere sacro poter dare lezioni di santità anche nei consigli evangelici ai religiosi, come a un di presso supponeva S. Tommaso dei vescovi nei confronti dei religiosi.

Sicché l'obbedienza e l'autorità nella Chiesa vanno intese ed esercitate secondo il principio dell'analogia. Nella vita religiosa deve riscontrarsi il momento forte dell'imitazione di Cristo, fattosi obbediente fino alla morte di croce per la salvezza dei fratelli.

CAPITOLO XIII

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

A. Boni, o.f.m.

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

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

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

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

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

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

## I. LA VITA RELIGIOSA IN COMUNE NELLE SUE COMPONENTI TEOLOGALI

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

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

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

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

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

### 1. Criteri fondamentali di ricerca

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A noi sembra che la consacrazione vera e propria del battesimo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nella Chiesa primitiva questa coscienza comunionale era tal-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## II. LA VITA RELIGIOSA IN COMUNE NELLE SUE COMPONENTI SOCIALI

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

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

### 1. Criteri fondamentali di ricerca

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

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

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

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

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

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

Non condividiamo il parere degli studiosi che vorrebbero vede-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

In questa nuova posizione dottrinale i religiosi vengono costi-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 2. Socialità dei voti religiosi

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 3. Socialità della professione religiosa

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### 4. Socialità della vita religiosa comunitaria

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

In questa nuova impostazione del problema, le regole e le

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## III. LA VITA IN COMUNE NELLE SUE ISTANZE DI BASE

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

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

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

### 1. Criteri fondamentali di ricerca

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

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

### 2. Esigenza di selezione comunitaria

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 3. Esigenze del servizio ecclesiale nella vita in comune

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

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

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

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

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

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

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

La qualificazione in ragione di un servizio ecclesiale specifico

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CAPITOLO XIV

# LA DIMENSIONE COMUNITARIA O DI «KOINONIA» DELLA VITA RELIGIOSA

V. Gambino, s.d.b.

## I. LA COMUNITÀ RELIGIOSA, COMUNITÀ PER LA CHIESA

### 1. La vita religiosa, vita per la Chiesa

Si può dire che il Concilio Vaticano II non si è riunito a Roma per trattare della vita religiosa, ma per trattare della Chiesa.

Tuttavia, al farlo, ha dovuto preoccuparsi forzosamente dei religiosi (cfr. *LG* al cap. VI; *CD* al cap. II; *PC;* e qua e là in altri documenti).

Quest'osservazione è sintomatica e ci indica l'itinerario che si deve seguire nello studio della comunità religiosa.

Qui si scopre, con chiara evidenza, che il *primum logicum* della vita religiosa è il Mistero della Chiesa e, d'altra parte, che una visione integrale della Chiesa, come Dio l'ha concepita e strutturata, implica necessariamente la vocazione alla vita religiosa.

La lentezza e perplessità che si trovano a volte nelle riforme finora attuate, ci avvertono di un pericolo che era abbastanza frequente prima del Concilio, quello di voler fare una riflessione teologica su un aspetto parziale della Chiesa senza avere una conveniente visione dottrinale della totalità e organicità del mistero ecclesiale.

È assolutamente necessario aver presente che la vocazione religiosa non è un dono fatto a tale o tal'altra persona. La vita religiosa è invece un « dono divino che la Chiesa ha ricevuto dal Signore » (*LG* n. 43). Si tratta di un dono fatto alla Chiesa in quanto tale, per cui la comunità religiosa viene a trovarsi inserita

nel mistero della Chiesa e in comunione con tutto il Popolo di Dio.[1]

Essa è un carisma ecclesiale: esiste per la Chiesa, è regolata dalla Chiesa ed entra per iniziativa divina nell'insieme degli elementi che costituiscono la sua « sacramentalità generale » per la salvezza del mondo: « Pur non concernendo la struttura gerarchica della Chiesa, appartiene tuttavia fermamente alla sua vita e alla sua santità » (*LG* n. 44).

Ne deriva che l'identità profonda del religioso, il suo vero essere, è la Chiesa. Quest'identità va cercata attraverso lo spogliamento continuo di altre identificazioni. La morte del religioso è in primo luogo una morte a ciò che gli impedisce di identificarsi profondamente con la Chiesa Corpo Mistico di Cristo. La sua fedeltà è il mistero della Chiesa. La sua conversione implica la capacità di sommergersi nella dinamica degli impegni che la Chiesa vive nel suo divenire quotidiano. E questo dipende in gran misura dalla capacità di essere, per il mondo, segno e fermento di disponibilità radicale agli appelli che lo Spirito rivolge ogni giorno alla Chiesa.

### 2. La comunità religiosa sacramento della comunità ecclesiale

La Chiesa ha come compito particolare quello di costruire la comunità del Popolo di Dio.

Essa è segno di salvezza in quanto, comunità di Dio, si manifesta agli uomini nell'insieme armonico della comunità cristiana in cui si trovano organicamente integrati la gerarchia ecclesiale, i religiosi e i laici.

Essa è pure segno di salvezza e sacramento di Dio perché rivela il suo amore mediante l'unione dei cristiani nella carità.

Precisamente perché il sacramento fondamentale di salvezza è la Chiesa, in quanto comunità organica, i Padri del Concilio hanno voluto che il capitolo sul Popolo di Dio precedesse, nella costituzione *Lumen Gentium,* i capitoli sui ministeri e carismi della Chiesa.

[1] Cfr. di J. M. R. TILLARD, *Il mistero della Comunità,* in *I religiosi nel cuore della Chiesa,* Queriniana, Brescia 1968, 87-108.

Siccome nella Chiesa tutto è per la comunità del Popolo di Dio, nella vocazione religiosa la vita comunitaria è il mezzo privilegiato, voluto da Dio, per trasformare profondamente la vita religiosa in Chiesa e fare di essa il sacramento vivo della comunità ecclesiale.

L'imperativo essenziale della « rinnovazione » della vita religiosa, a cui allude il titolo del decreto *De accomodata renovatione vitae religiosae,* è che la vita religiosa, nella sua natura di segno, deve rivelare alla Chiesa la sua vera natura.[2]

Si ha qui un'applicazione eminente del principio sopra enunciato: la vita religiosa non la si comprende se non nel quadro ampio dell'ecclesiologia.

Ma il Concilio non si è limitato a sottolineare la relazione stretta tra la vita religiosa e la Chiesa. Ha voluto anche sottolineare la relazione che sorge dalla comunità religiosa e dalla vita comune.

È forse questo l'innesto tra i più audaci degli annunci profetici del Concilio e il più ecclesiale di tutto il decreto *Perfectae Caritatis.* Il significato della comunità religiosa della Chiesa è visto nel mistero della *koinonia* della carità e non più in una prospettiva prevalentemente giuridica. Questa prospettiva vitale della carità è sperimentata in più parti nel decreto, dall'inizio dove è detto che la vita religiosa è tutta quanta orientata al « raggiungimento della carità perfetta » (*PC* n. 1), fino al meraviglioso numero 15, così denso di Vangelo e di spirito ecclesiale, giustamente considerato uno dei principali elementi di sostegno di tutto il decreto.[3]

C'è, in questo senso, una sapienza carismatica che non va confusa con la sapienza resa possibile dalla razionalità umana. La

[2] Siccome nella Chiesa tutte le « vocazioni » (sacerdozio gerarchico, religiosi e laici) sono al servizio della « vocazione » della Chiesa (Popolo di Dio, sacramento fontale di Dio salvatore), sono tutte complementari tra di loro. La mutua sussidiarietà è un aspetto inerente alla diversità di funzioni, ministeri e carismi nell'organismo della Chiesa (cfr. *AA* n. 2).

La missione della Chiesa è annunciare il messaggio e la grazia di Cristo agli uomini e impregnare l'ordine temporale di spirito evangelico (*AA* n. 5).

[3] Cfr. J. M. R. TILLARD, in *Il rinnovamento della vita religiosa,* Vallecchi, Firenze 1969, 124.

sapienza carismatica è quella che si sviluppa dal Vangelo ed a esso riconduce in quanto contiene la verità di Dio non conoscibile se non dallo Spirito di Dio.

Queste linee carismatiche sono infatti giudicate tra le più belle e le più evangeliche di tutto il Concilio perché dense della ricchezza dello Spirito.[4]

Esse affermano con chiarezza uno degli imperativi centrali del rinnovamento: la qualità evangelica della vita comunitaria: « La vita in comune, sull'esempio della Chiesa primitiva in cui la moltitudine dei credenti era d'un cuor solo e d'una anima sola... » (*PC* n. 15).[5]

In questa comunione di persone, le manifestazioni esterne di carità fraterna e di fraternità, come pure il desiderio concreto di creare attorno a sé dei « prossimi » per la disponibilità ricettiva, per la presenza e il dialogo personale, per la comprensione e la dedizione umana, sono la trasparenza esterna di una realtà profonda e misteriosa. Esse rivelano il miracolo del divenire di un nuovo mondo: il mistero cioè di comunione di vita con il Padre in Cristo come è stato suggellato dal battesimo, maturato dall'Eucaristia, voluto nella professione con l'impegno di una piena dedizione.

Qui si fonda la dimensione ecclesiale della comunità religiosa. Di qui scaturisce l'urgenza irrefrenabile di liberare la vita comunitaria dalle sovrastrutture del tempo passato, in modo da far coincidere il massimo di autenticità col massimo di aderenza alla Chiesa d'oggi. Non si potrà mai sottolineare l'importanza di questa nuova ottica.

Cercheremo, in questo breve studio, di mostrare quest'idea d'un amplissimo spessore ecclesiale: ogni comunità religiosa deve riprodurre sull'esempio della Chiesa primitiva (cfr. *PC* n. 15) la vita di carità della Chiesa e con ciò manifestare il mistero stesso di tutta la Chiesa in quanto è una « comunione fraterna », dono di Dio Padre nel suo Figlio e nello Spirito Santo. Ciò che conta

[4] ID., *o. c.* 147.

[5] Cfr. TILLARD, *La comunità religiosa segno della « koinonia » di carità,* in *Il rinnovamento della vita religiosa,* 123-133. È un eccellente commento del n. 15 di *Perfectae Caritatis.*

sarà la persuasione cosciente che emergerà da queste pagine, che cioè la comunità religiosa è tutta quanta nella Chiesa, per la Chiesa, della Chiesa; che la comunità religiosa è lo sforzo, contemplativo e fedele, di cui la comunità degli Atti è una testimonianza privilegiata.[6]

## II. LA COMUNITÀ RELIGIOSA: MISTERO DI COMUNIONE O DI « KOINONIA »[7]

### 1. Le tre attività specifiche della comunità religiosa

Per il fatto che la vita religiosa non si propone altro « progetto » che la pienezza ecclesiale realizzata nella grazia del battesimo (*PC* n. 5), si ritrovano in essa le tre dimensioni costanti del mistero ecclesiale quali ci sono presentate dagli Atti degli Apostoli: la proclamazione dell'*avvenimento della salvezza,* la *« fraternità » o koinonia* e il *servizio o la diaconia.*[8] In questo si trova realizzata la vocazione di *signum Ecclesiae.*

Come proclamazione dell'*avvenimento della salvezza,* la comunità religiosa esprime esistenzialmente la presenza nel mondo di una realtà di salvezza che va oltre il mondo stesso ed è manifestato e rivelato nella Pasqua di Cristo.

Come *« fraternità » o koinonia,* la comunità religiosa si sforza di vivere, nella santità di una carità animata dallo spirito delle

[6] Cfr. L. CERFAUX, *La première communauté chrétienne à Jérusalem,* Recueil Lucien Cerfaux, II, Gembloux 1954, 125-156.

[7] Si tratta di un vocabolo chiave della teologia della Chiesa: mediante l'Alleanza conclusasi nella glorificazione di Cristo, Dio entra in comunione con l'uomo. Si tratta di una comunione d'amore in cui l'uomo è chiamato ad entrare e a dare la sua risposta personale.

[8] Queste tre dimensioni dell'antropologia messianica, di cui il Vaticano II si è più volte rifatto nelle sue costituzioni e decreti, costituiscono l'originalità della comunità ecclesiale sia al livello della sua coscienza comunitaria che al livello delle funzioni dell'istituzione apostolica stabilita da Gesù Cristo per il servizio molto « funzionale » e « specifico » della comunità messianica che è la Chiesa.

beatitudini, la realtà della comunione di grazia instaurata dalla morte e risurrezione di Cristo.

Come impegno al *servizio degli uomini* (diaconia), la comunità entra nel dinamismo inaugurato dalla Pasqua di Cristo la cui signoria è il servizio umile e disponibile del mondo.

Queste tre dimensioni sono correlative tra di loro e si condizionano mutualmente. Non vi è infatti proclamazione dell'avvenimento glorioso della Pasqua di Cristo che non passi per la « fraternità » e il « servizio », come non vi è « fraternità » ecclesiale che non si fondi sull'avvenimento e non sbocchi nel « servizio ».

Per quanto si possa dire che ogni cristiano ha ricevuto la vocazione totale della Chiesa e deve agire nelle tre dimensioni, tuttavia ciascuno la attua in maniera differente.

Vi è cioè un aspetto essenziale che è comune a tutti; ma vi è una maniera istituzionale di impegnarsi che è esclusiva di alcuni in funzione della vocazione cristiana di tutti.

Tale maniera istituzionale d'impegno nell'essenziale costituisce la differenza organica della sacramentalità generale della Chiesa.

Nelle tre dimensioni essenziali della Chiesa (avvenimento, *koinonia, servizio)* vi è un aspetto essenziale comune a tutti e un aspetto istituzionale proprio di alcuni. Così nell'evangelizzazione (proclamazione dell'avvenimento) vi è un aspetto generale di tutti e un aspetto particolare dei « chierici »; così nel servizio al mondo vi è un aspetto generale di tutti e un aspetto istituzionale dei « laici »; così, infine, nell'impegno di costruire la comunione fraterna di tutti nell'unità d'amore del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo c'è un aspetto generale di tutti (e quindi di tutte le comunità ecclesiali) e un aspetto istituzionale dei « religiosi ».

Attraverso queste tre funzioni originali della collettività cristiana, vissute sotto l'angolatura tipica della vocazione religiosa, la comunità religiosa raggiunge normalmente tutta la Chiesa. Ne risulta che, nella misura in cui i religiosi formano una comunità di persone che, al di là delle differenze di razza e di cultura, è riconoscimento vicendevole nella comunione d'amore, essi dànno testimonianza dell'amore salvifico di Dio e collaborano alla costruzione della comunità del Popolo di Dio qui sulla terra.

I religiosi sono perciò chiamati a dare, attraverso la vita comune, una speciale testimonianza del Regno di Dio, come Regno d'amore (« Riconosceranno che siete miei discepoli se vi amerete gli uni gli altri, come io vi ho amati ») e vocazione di comunione (« Siano una sola cosa come Noi e in Noi »).

Gesù Cristo, attraverso la croce e la risurrezione, ha ricreato l'unità spezzata dal peccato: unità degli uomini con il Padre, unità degli uomini con i loro fratelli (*Ef* 2,14-18; *Col* 1,21-23; 3,14-15; *Gal* 3,28).

Nei religiosi la comunione fraterna conduce alla testimonianza ed è servizio alla Chiesa e al mondo che cammina, per quanto con passo lento e pesante, verso questo destino che è sua vocazione essenziale.[9]

Che cosa è dunque una comunità religiosa? *Essa è la Chiesa, tutta quanta, realizzata in un condensato espressivo. Essa è formata da battezzati che, chiamati da Dio, si separano dal « mondo », cioè dalle condizioni abituali della vita, per vivere in permanenza, pubblicamente e ufficialmente, il Mistero della Chiesa, per non essere più altro, partendo dalla fede, che una comunità di amore fraterno, fondata su Cristo per Dio.*

Essi vogliono ricostruire in pienezza la prima comunità cristiana di Gerusalemme (cfr. *PC* n. 15).

Ma vi è un altro aspetto specifico e istituzionale della comunità religiosa nella Chiesa.

La Chiesa, che non si identifica semplicemente con il Regno di Dio, nella situazione attuale nel mondo, è una fraternità in situazione di apertura e di tensione verso *l'aldilà* del Regno di Dio che si realizzerà pienamente solo il giorno in cui potrà partecipare pienamente alla vita di Cristo risorto.

[9] Tutta la storia dell'umanità è una lenta evoluzione verso un progressivo maturarsi della coscienza di unità dell'uomo.

L'esistenzialismo cosmologico di Teilhard de Chardin e l'esistenzialismo personalista (Mounier), assieme al progresso scientifico e tecnico di questi ultimi anni (basti pensare all'agevolazione degli scambi dovuti all'evoluzione tecnologica, come per esempio il *telstar*) hanno contribuito notevolmente alla presa di coscienza del disegno di unità di tutto il genere umano quale è stato voluto da Dio (cfr. *Ef* 1,9-10 e 4-5).

In questo momento la Chiesa è in marcia verso la pienezza del Regno e tutta la comunità dei fedeli trova posto in questa progressiva pienezza.

La Chiesa cerca di accogliere, nella speranza della vittoria definitiva dell'amore, il dinamismo di un Regno che implica la comunione di tutti in Dio. Unione che è già incominciata sulla terra, ma che si realizzerà pienamente solo alla fine dei tempi.

Si comprende allora il posto specifico che occupa la comunità religiosa nella Chiesa. Essa mette in rilievo i tratti essenziali della comunità ecclesiale ed è, nella Chiesa, il sacramento della tensione tra il *di già* raggiunto per la grazia di Dio e l'*aldilà* della vittoria definitiva.[10]

Concretamente, i religiosi, in un pluralismo di forme, sono coloro che vogliono vivere *radicalmente e totalmente per il Regno di Dio*. Essi hanno la coscienza chiara e continua di dover strutturare la loro vita in modo che essa sia segno e sacramento per gli altri.

In questo senso la comunità religiosa è « profetica ». Essa parla alla storia e attraverso la totalità della comunione e dell'amore per gli altri, attraverso la santità e l'unione a Dio, attraverso l'attività di servizio, essa prepara l'avvenire della Chiesa e del mondo.[11]

[10] Questa prospettiva escatologica fa difficoltà alla mentalità secolarizzata del mondo d'oggi. Siccome si vuole pensare in funzione dell'azione temporale, si è inclini a considerare che il fatto di pensare all'*aldilà* sia non solo un'illusione ma un impedimento al dovere reale dello sviluppo umano sulla terra. La concezione secolarizzata scopre tuttavia un aspetto dell'*aldilà* che permette di integrare la speranza in una maniera utile all'azione temporale. La speranza della vittoria definitiva del bene sostiene la comunità religiosa nella lotta contro il male.

In definitiva si può dire, anche in una prospettiva secolarizzata, che un'attività temporale è escatologica, nella misura in cui essa mira al *senso totale della vita* che risiede nella comunione di tutti a tutti i valori.

[11] L'apprezzamento di tutte le forme antiche e moderne della vita religiosa dipendono sempre da una giusta maniera di concepire la vocazione religiosa nella Chiesa. E la vita religiosa è essa stessa determinata dalla maniera di concepire il ruolo della Chiesa nel mondo. Siccome attualmente si pone l'accento sull'attività che la Chiesa esercita nel mondo, la reinterpretazione della vita religiosa dovrà ugualmente precisare il ruolo speciale dei reli-

Ci sembra necessario riflettere brevemente su questo concetto, perché succede che non lo si comprenda bene o venga ridotto a qualche semplice *cambio* esterno, cercando di strutturare la vita comune sul metro che si ha di vivere oggi l'incontro interpersonale nei gruppi di amicizia.

Perché la comunità religiosa si *rinnovi* in profondità è necessaria la profondità: è cioè un compito di fedeltà. Per « cambiare » invece basta un po' di coraggio e di originalità: è un compito che riguarda la moda.

Il rinnovamento è un *movimento di spiritualità* che comincia dal di dentro. È una trasformazione di mentalità. È una vera conversione. Il centro dinamico di questa conversione, l'abbiamo visto, è il *Mistero della Chiesa,* osservato sotto l'angolatura di quella comunione di vita così come è stata progettata e realizzata da Dio nella salvezza portataci da Cristo. Quest'espressione, così densa di contenuto, contiene alcuni concetti che noi vorremmo qui brevemente sviluppare: la salvezza è una pasqua, la salvezza introduce in una comunione di vita con Dio, la Chiesa è una comunità di comunione, l'Eucaristia è pienezza di comunione, la comunità religiosa è una comunità eucaristica di carità, la comunità religiosa è una comunità di carità al vertice della Chiesa.

### 2. La salvezza è una pasqua [12]

In che cosa consiste la *salvezza* che Cristo ci ha portato? La risposta resta quella di tutta la tradizione ecclesiale: *la salvezza consiste in un passaggio o meglio in una liberazione dal non essere del peccato alla comunione di essere con Dio.* È l'accettazione totale dell'essere, dall'angoscia del non essere.

giosi in questa attività intramondana di tutti i cristiani. Se il popolo di Dio è impegnato nel progetto umano, la vocazione della comunità religiosa è di aiutare questo lavoro integrandolo nella coscienza del senso escatologico della vita.

[12] Cfr. *PC* n. 5: « La vita religiosa costituisce una speciale consacrazione che ha le sue profonde radici nella consacrazione battesimale ».

È l'esperienza di Dio fatta da Padre De Foucauld nel momento della conversione: « *Nel momento in cui credetti che Dio esisteva compresi che non potevo fare altra cosa che vivere solamente per lui* ».

Gesù risorto da morte porta con sé la fraternità di tutti gli uomini, la loro comunione al Padre e fra di loro. Lo Spirito Santo è inviato per diffondere nell'umanità questo mistero la cui sorgente è Cristo. Per il battesimo entriamo nella salvezza per cui siamo fatti *figli adottivi* del Padre e *fratelli dei santi.*

Si tratta di due momenti che ritroviamo pure nel mistero della Chiesa: la salvezza è una redenzione ed è contemporaneamente l'inizio di una comunione di vita. È il passaggio dal nulla al tutto.

Il Concilio lo ha affermato più volte, spesso anche in modo meraviglioso, come per esempio nel n. 2 del decreto sull'ecumenismo: « *In questo si è mostrato l'amore di Dio per noi, che l'Unigenito Figlio di Dio è stato mandato dal Padre nel mondo affinché, fatto uomo, con la redenzione rigenerasse il genere umano e lo radunasse assieme...* » (*UR* n. 2).

Originariamente la vita dell'uomo era stata pensata e formulata da Dio come dialogo di amicizia, come fraternità. In *Ef* 1,9-10 e 4-5 la Scrittura ci dice chiaramente che creando l'umanità Dio Padre ha avuto immediatamente su di essa un disegno di unità in Cristo e per mezzo di lui nell'amore familiare trinitario. Il senso evolutivo della Creazione, porta non a una massa di gente anonima ma ad una comunità di persone.[13]

La vocazione dell'uomo nel disegno di Dio era l'amore nella comunità fraterna. Era una vita spalancata su Dio e sui fratelli, amati in Dio e per Dio. Dio poteva entrare e dimorare a suo agio nel cuore dell'uomo.

Il peccato invece ha distrutto questa situazione: l'uomo si è trovato incapace di comunicazione, chiuso in sé, straniero a se stesso e agli altri. Alienato. Sartre ebbe a dire: « *L'Enfer c'est les autres* »: l'inferno sono gli altri.

[13] Cfr. pure *Gv* 17,11 e 22-23: « *Siano una sola cosa come noi e in noi* ».

Il peccato, in qualche maniera, ha portato l'uomo a buttare in faccia a Dio la sua ribellione e il suo egoismo camuffato di desiderio di libertà e di indipendenza. Mentre il bene è l'unità e la fedeltà permanente, il peccato è la proiezione della nostra ambiguità e pluralità. E le ambiguità dell'uomo sono le mostruose oggettivazioni del peccato, la schiavitù e lo sfruttamento dell'uomo.

Di qui le famiglie *groviglio di vipere,* la lotta di classe, la concorrenza sfrenata, la febbre nazionalista, i razzismi che sono i segni di una violenta ricerca d'amore.

La salvezza che Dio offre all'uomo per riportarlo al suo disegno originale è una *pasqua.* Un movimento di trasformazione dello stato di oppressione e di vagabondaggio attorno al proprio *io,* all'universo meraviglioso che supera ogni esigenza umana, del dono amoroso della comunione con Dio.

L'incontro con Dio si presenta come *liberazione,* come disponibilità totale.

Questa pasqua, questo dinamismo di salvezza, che porta l'uomo ad un viaggio lungo ed indefinito dalle rive dell'egoismo all'amore, dalla sponda dell'Egitto o della « schiavitù » (*Es* 2,23) alla sponda della Terra Promessa o dell'unità, è Cristo, il Figlio che Dio ci ha inviato per la nostra salvezza. Cristo ci salva in quanto la pienezza dell'Essere si unisce alla finitezza dell'uomo, non nella pace dell'arrivo, del compimento ma nella contraddizione, nello sforzo sanguinoso del divenire, nello sradicamento dall'*io-solitario* all'*io-comunione.*

Così Cristo, con la sua morte e risurrezione, realizza l'incontro con Dio e perciò la liberazione e la salvezza di tutta l'umanità. Mentre Adamo ricerca l'uguaglianza con Dio e infrange così i legami d'intimità e di comunione, Cristo, nuovo Adamo, fedele Servitore sofferente, riporta l'uomo all'intimità con Dio.

E questa salvezza è coestensiva alla storia: « *Tutte le volte che voi mangiate questo pane e bevete il calice, celebrate la morte del Signore finché egli venga* » (*1 Cor* 11,26).

In questo senso Cristo è il capo del popolo dell'Alleanza e « *inaugura per noi la via d'accesso al santuario di Dio* » (*Es* 6, 19-20), che distrugge i legami dell'incomunicabilità di Adamo e introduce nella totale comunione con Dio.

Cristo, con la sua morte e risurrezione, non è solo il principio meritorio della comunione d'amore, ma ne resta pure il modello e la realizzazione. È una liberazione che è fatta, che si va facendo nello stesso tempo. È in divenire. Implica un lungo viaggio che avrà termine l'ultimo giorno nel superamento della risurrezione gloriosa (*1 Cor* 15,27-28).

La consacrazione religiosa non è altro che la *« consacrazione battesimale condotta alla sua più perfetta espressione »* (*PC* n. 5). Essa ha un'esigenza radicale: pone al centro della vita religiosa il Cristo pasquale, totalmente offerto al Padre. Ne deriva perciò che la comunità religiosa ha una *dimensione costante di morte* a se stessa *nella morte del Signore* e una *dimensione di entrata nella pienezza dello Spirito « nella risurrezione del Signore »*. In questo modo la comunità religiosa racchiude la totalità del campo della vita cristiana portandolo, attraverso la consacrazione religiosa, alla sua perfezione evangelica.

### 3. La salvezza inizia una comunione di vita [14]

Il compimento della salvezza è la comunione di vita dell'uomo con Dio e con i fratelli. Il segno per eccellenza dell'amore di Dio per noi è che Dio ci ha introdotti gratuitamente nella fraternità di Cristo, suo Figlio unico. La salvezza non consiste solo nella redenzione e neppure solo nella comunione con Dio; essa consiste nella redenzione che nella sua dinamicità si allarga fino alla comunione con Dio e con i fratelli. L'uomo rimane così l'eterno cercatore di Dio. Continuamente in situazione di rinuncia a se stesso per porsi a disposizione di Dio. *« Maestro, io ti seguirò ovunque andrai. E Gesù gli rispose: " Le volpi hanno le loro tane e gli uccelli dell'aria dei nidi; ma il figlio dell'uomo non ha dove posare il capo " »* (*Mt* 18-20).

[14] Cfr. *PC* n. 5. La salvezza, la risurrezione e la glorificazione non sono un affare puramente individuale che dipendano unicamente dalla fede di ciascuno. Vi è una solidarietà nel peccato e nella fede che ci compromette nella marcia verso Cristo. Siamo in un certo senso condotti nel corteo di quelli che vivono con noi e ci hanno preceduti (cfr. *Ebr.* 12,23).

In questo senso la redenzione è una lotta dolorosa, una morte quotidiana alla condizione di « presenza a se stesso » per il superamento della « presenza all'altro ».

L'uomo redento è l'uomo *« integrale, solidale, plenario » (Populorum Progressio* nn. 5,14-17,42,43). È l'uomo capace di realizzarsi nell'incontro; è l'uomo teso verso gli altri, capace di donazione e di comunione.

Ogni qual volta l'uomo muore a se stesso è ancora sempre all'inizio di un maggior compimento. La salvezza ha questo significato: l'uomo seguendo Cristo esce da se stesso in uno slancio di carità verso l'altro, egli salva realmente se stesso, il suo *io*. È uno svegliarsi davanti al *tu*.

Nella Bibbia la storia dell'uomo è rappresentata sempre come un *esodo,* un uscire da sé; e in questo invito ad uscire l'uomo trova la sua vera identità e la sua vocazione.

Il tempo della Chiesa è un tempo di ricreazione, ma di una ri-creazione più ammirabile della prima. Non si tratta più di lanciare l'uomo sulla strada dell'essere partendo dal nulla, quanto di riedificare il suo amore partendo dall'incomunicabilità del suo peccato.

Non è facile raggiungere l'esperienza di ciò che significa la salvezza. Come all'inizio Dio aveva comunicato la sua immagine alla prima coppia di uomini sulla terra, così Dio si è scelto un popolo per rivelargli l'esperienza storica della sua azione di salvezza, il suo disegno di amore. L'esperienza avviene progressivamente nella misura in cui l'uomo abbandona il suo personaggio di sogno, per fissare gli occhi nella verità di Dio che lo chiama.

In questo amore di alleanza, l'uomo scopre che Dio ricerca una comunione con il suo popolo e questo in vista di una comunione che non consiste nell'avere in comune dei beni, ma, per l'onnipotenza divina, di poter partecipare in Cristo all'intimità di Dio.

L'immagine dello sposo e della sposa che troviamo in *Osea* (2,1; 3,5), ripresa poi da tutta la tradizione profetica (soprattutto Geremia), esprime pienamente il disegno di salvezza di Dio, come *mistero di alleanza e di comunione.* Infatti, in questo amore di alleanza, Dio ricerca la salvezza del suo popolo portandolo dall'esperienza della solitudine a quella della comunione. La pienezza

della salvezza è Cristo. Gesù ha ricreato l'unità spezzata dal peccato: unità degli uomini con il Padre e unità degli uomini con i loro fratelli (*Ef* 2,14-18; *Col* 1,12-23; *Gal* 3,28).[15]

Quando, per il battesimo, l'uomo entra nella economia della salvezza, passa in questa comunione di Cristo.

Dio diventa in Cristo *tutto in tutti* e tutti diventano in lui fratelli nella comunione con l'unico Padre.

#### 4. La Chiesa è una comunità di comunione [16]

La salvezza si compie quindi nella comunione con Dio. Il luogo di questa comunione è Cristo risorto, ossia, detto in altre parole, *il luogo d'incontro e comunione con Dio è la Chiesa.*

La Chiesa non è altro, nella sua realtà più profonda, che la comunione d'amore degli uomini con il Padre e tra di loro in Cristo mediante lo Spirito Santo. Essa è un *sacramentum,* quindi realtà e segno, che rivela a se stessa e al mondo che il gran *mistero,* nel senso paulino del termine, è in atto nella storia.[17]

Essa è una comunità di carità fraterna che realizza l'umanità sviluppando il nostro amore secondo quello di Cristo.

Non si tratta di un luogo spazialmente definibile e posto in qualche parte ben precisa della terra. Il luogo della Chiesa è la profondità; più profonda del cuore, del fondo dell'anima, di tutte le profondità della terra. La profondità della Chiesa è quella del-

[15] Lungo tutto l'Antico e il Nuovo Testamento, l'amore di Dio per il suo popolo e l'amore del popolo scelto per il suo Dio sono paragonati alle forme più elevate dell'amore umano. Dio ama non solo come un padre o come una madre, ma addirittura come un fidanzato o uno sposo.

Le manifestazioni di carità fraterna, le attenzioni reciproche, la misericordia, il dono, il portare il peso dell'altro sono la traduzione in atti umani della realtà profonda e misteriosa dell'amore di Dio per noi e della comunione di vita con il Padre in Gesù.

[16] *PC* n. 15: « L'amore è il compimento della legge e vincolo di perfezione e per mezzo di esso noi sappiamo di essere passati dalla morte alla vita ».

[17] Cfr. *Rom* 16,25-27 e *1 Cor* 2,7-16.

l'amore insondabile del Padre in Cristo, della comunione d'amore in tutte le dimensioni del mistero della carità.

Essa è una comunità di comunione fraterna che realizza le vocazioni dell'umanità. S. Paolo lo ha predicato con un entusiasmo instancabile. Sul piano dell'essere l'unità è fatta da Cristo e dal suo Spirito: *« Voi siete dei fratelli ricreati da Dio »* (*Gal* 3,27). L'amore del Padre manifestato in Cristo raggiunge gli uomini e fa di essi un'unità d'amore.

Sul piano dell'azione, l'unità dev'essere fatta e perfezionata incessantemente dall'amore, unica legge fondamentale della Famiglia di Dio, comandamento nuovo dato da Cristo, suo capo, al suo Corpo (*Gv* 15,22; 17,21). Come amava dire S. Agostino, la Chiesa è il *Corpo della Carità,* la comunione di coloro che battezzati nella *morte di Cristo* non vivono che per il Padre in un amore che li sospinge sempre più verso di lui, e nell'amore ai fratelli sulla lunghezza d'onda dell'amore di Cristo risorto.

Nella Chiesa tutto si spiega con questo e tutto in essa si orienta a realizzarlo. La sua missione è di diffondere nell'umanità questo mistero di cui Cristo è la sorgente.

Il battesimo ci fa entrare nella comunità di amore della Chiesa. Nel battesimo il cristiano è sommerso nella morte di Cristo per vivere della comunione d'amore di Cristo. Attraverso le acque del battesimo l'uomo diventa *« dimenticanza » di sé* per farsi *« regalo » e « donazione » di sé* a Dio.

La grazia battesimale ha però, come abbiamo visto, una dinamica pasquale; mentre il rito battesimale comunica questo dono (filiazione adottiva e fraternità) in un istante, il battezzato, in dipendenza dall'iniziativa dello Spirito Santo, lo interiorizza e lo attualizza con fatica durante tutta la vita. È un faticoso divenire che non si dà senza errori, senza ritorni indietro, senza l'umiltà di ricominciare da capo. S. Paolo dice che l'amore non *« va in cerca del suo, non si adira, non pensa male, non vuole il sopruso, ma gode della verità »* (*1 Cor* 10,5-6). Non è un possesso egoista, ma gode invece della verità. E questa ricerca della verità dell'altro è il modo pratico di spogliarsi del *personaggio* con tutte le menzogne che uno trascina con sé dall'adolescenza.

### 5. L'Eucaristia pienezza di comunione [18]

S. Paolo ci dice che, attraverso la croce, la risurrezione e l'ascensione al cielo, Gesù ha ricreato l'unità degli uomini con il Padre e con i loro fratelli. Ma questa realtà ricevuta come « nuova nascita » nel battesimo non si sviluppa se non progressivamente in un lento processo di approfondimento. L'uomo resta ancora un individuo che tenta ogni giorno di edificare in Cristo la sua risposta di amore.

L'uomo non passa che lentamente nella totale pienezza di comunione e solo dopo di aver sperimentato la terribile difficoltà di trasfigurare la propria vita mediante una continua purificazione.

Tutta la vita del cristiano potrebbe essere definita come un vai e vieni continuo tra due poli. Come non vi è un vero impegno che non implichi pure un disimpegno, la negazione della propria autonomia (presupposta per il dono della comunione) è complementaria della ricerca liberante dell'amore.

La pasqua di Cristo si inserisce appunto in questa sfera più profonda della nostra esistenza per aiutarci a realizzare la comunione attraverso il passaggio obbligato del distacco e della morte a se stesso.

Cristo ha voluto perciò che la Chiesa, cioè Cristo con i fratelli, si purificasse e si rinnovasse di continuo per il contatto sacramentale con il suo corpo risorto.

L'Eucaristia che ci unisce tutti nella comunione sacramentale allo stesso corpo risorto del Signore è una grazia di incessante rinnovamento, in pienezza e in sovrabbondanza di comunione con Dio e i fratelli.

La visibilità della Chiesa è stata ricondotta alla categoria di sacramento: ma questa giustificazione della visibilità rimarrebbe generica se non potesse essere verificata nella struttura del sacramento per eccellenza. « *La Chiesa non esprime perfettamente il suo essere sociale e gerarchico se non nell'Eucaristia* ».[19]

L'Eucaristia è perciò la manifestazione del ministero stesso

[18] Cfr. *PC* n. 15: « Nutrita soprattutto dall'Eucaristia ».

[19] J. M. TILLARD, *L'Eucaristia e la Chiesa*, in *Eucaristia, aspetti e problemi dopo il Vaticano II*, Cittadella Editrice, 1968, 79.

della Chiesa ed è l'atto supremo che i cristiani convocati nella fede possono compiere perché ci unisce tutti allo stesso corpo risorto del Signore in una grazia di incessante rinnovamento di pienezza nella comunione con Dio e i fratelli.

La forza di unificazione dell'Eucaristia è vittoriosa, perché Cristo è risorto dalla morte, quindi è un segno di tensione e di vittoria, di morte e di risurrezione. È il segno escatologico di una vittoria che si realizzerà certamente nonostante le nostre opposizioni e resistenze.

Per questo l'Eucaristia ha un significato dinamico: il cristiano assimila a sé la carne viva di Cristo risorto, per innestare in sé questa forza di impegno di sé nell'amore.

### 6. La comunità religiosa, comunità eucaristica di carità [20]

Ed eccoci ad un momento delicato della nostra interpretazione della comunità religiosa.

Si tratta di conoscere il contenuto della significazione ecclesiale della comunità religiosa nel mondo d'oggi.

Innanzitutto, l'abbiamo visto, l'Eucaristia è il segno profetico per eccellenza dell'amore di Dio per noi. Essa ci introduce nella fraternità di Gesù Cristo e nella comunione d'amore dei fratelli. Essa testimonia il legame essenziale che esiste tra tutti quelli che fanno parte del corpo di Cristo. Ne risulta che l'effetto più visibile dell'Eucaristia è la comunità: nell'Eucaristia siamo infatti assimilati al corpo risorto del Signore per mezzo del quale si accresce e matura la nostra comunione con il Padre e i fratelli.

L'Eucaristia è perciò il sacramento che facendoci partecipare alla pasqua del Signore ci introduce nella pienezza della vita comunitaria. Quando la misura di Cristo sarà piena, quando tutti i cristiani, attraverso la ripetizione sacramentale della sua pasqua, saranno uno con Cristo e tra di loro, allora il Cristo cosmico apparirà e Dio sarà *tutto in tutti.* Alla fine della peregrinazione della

[20] *PC* n. 15: « Con l'amore di Dio diffuso nei cuori per mezzo dello Spirito Santo, la comunità, come una famiglia unita nel nome del Signore, gode della sua presenza ».

Chiesa, nell'incontro finale con il Signore, non resterà che una sola comunità di fratelli trasformata completamente in comunione di vita con il Padre, in Cristo, nello Spirito Santo.

La legge di gravità dell'Eucaristia è la comunione totale degli uomini con il Padre e tra di loro in Gesù Cristo, nel dono d'amore dello Spirito Santo. Essa è il sacramento dell'unità.

Il segno più visibile della comunità cristiana è infatti l'assemblea eucaristica domenicale. I cristiani, che durante tutta la settimana vivono dispersi nelle loro famiglie, nei loro posti di lavoro e nelle loro faccende, alla messa della domenica si radunano fianco a fianco, al solo titolo di *fratelli di salvezza* per la frazione dell'unico pane a cui tutti partecipano (*1 Cor* 10,17). Alla messa, la Chiesa offre al mondo intiero il segno dell'unità nell'amore: *« Non vi è giudeo né greco, non vi è né schiavo né libero, non vi è né uomo né donna, ma tutti sono una sola cosa con Gesù »* (*Gal* 3,28).

Ma l'assemblea domenicale ha una breve durata. Al congedo finale si scioglie e ciascuno rientra nel proprio mondo.

La comunità religiosa, invece, è il *segno permanente* offerto alla Chiesa della comunione di grazia a cui Dio ci chiama.

In questo senso la comunità religiosa, secondo la vigorosa e indovinata espressione di Tillard, si presenta alla comunità ecclesiale come la *comunità eucaristica della carità.*[21]

Ossia, si presenta come la manifestazione in atto e la riproduzione più perfetta dell'assemblea eucaristica, *« tutti i figli di Dio, diventati tali mediante la fede e il battesimo, si riuniscono in assemblea, lodano Dio nella Chiesa, prendono parte al sacrificio e alla mensa del Signore »* (*LG* n. 10).

Possiamo quindi affermare che il carattere specifico della comunità religiosa sta nel fatto che essa vuol essere per gli uomini — dispersi nelle loro famiglie, nei loro posti di lavoro e occupazioni — una dimostrazione permanente del dono ineffabile della carità ecclesiale, fatto da Dio agli uomini. *La comunità religiosa è in permanenza una realtà liturgica, eucaristica, tutta consacrata e offerta a Dio,* in partecipazione piena al mistero redentore di Cristo.

[21] Cfr. J. M. TILLARD, in *Il rinnovamento della vita religiosa,* 130.

La Chiesa perciò deve poter scorgere nella comunità religiosa che cosa significa la salvezza operata da Dio, la pasqua di Cristo, o, ciò che è lo stesso, la comunità d'amore *(koinonia)* degli uomini in Cristo riuniti nella lode del Padre.

La comunità religiosa è una testimonianza che penetra fino al midollo dello spirito e diventa giudizio di salvezza o di condanna. Infatti essa è la dimostrazione della Parola essenziale: in Gesù Cristo, il Padre ci ha fatto il dono fondamentale del germe della vera fraternità fondamentale.

Essa pone nelle coscienze la discriminazione ultima: essa è *« una parola operante »* nell'intimo della Chiesa (*1 Ts* 2,13).

La sua grandezza è nell'ordine dell'*agâpe,* essa deve dimostrare con i fatti che la sua *vocazione è di liberare l'uomo* perché possa più facilmente seguire Cristo e imitarlo più fedelmente in ciò che ha di buona novella. Essa non ha lo scopo di mettere sulle spalle dei suoi membri dei fardelli inutili con la sola mira di far loro accumulare un maggior numero di meriti per il cielo. L'aspetto penitenziale dev'essere recuperato nello sviluppo pasquale che fa del religioso una ricerca costante e qualitativa di Cristo (cfr. *PC* n. 1: *« Consacrati in modo speciale al Signore, seguendo Cristo che redense e santificò gli uomini con la sua obbedienza spinta fino alla morte ».*

La Chiesa non può fare a meno di questa testimonianza; Gesù l'ha chiaramente affermato ai suoi discepoli: *« Riconosceranno che siete miei discepoli se vi amerete gli uni gli altri, come io vi ho amati ».*

La Chiesa tutta quanta deve poter leggere nell'unità comunitaria dei fratelli *« la manifestazione dell'avvento di Cristo »* (*UR* n. 15).

Si può perciò parlare, come lo fa il decreto, della comunità religiosa come di *« testimonianza della carità di Cristo sull'esempio della Chiesa primitiva »* (*PC* n. 15).

In un mondo dominato dall'egoismo, in cui la dialettica della violenza è parte inevitabile della storia umana, la vita comune in cui tutti vivono con un *cuor solo e un'anima sola,* nel nome del Signore, è la testimonianza più esplicita che la salvezza di Dio è giunta ed è in atto nel mondo. Si può anche aggiungere che nella comunità religiosa si intravedono le primizie della liturgia

celeste, verso la quale la Chiesa tende come pellegrina, dove Cristo è accanto al Padre nell'amore dello Spirito Santo e nella comunione degli angeli e dei santi.

Evidentemente, anche così costituita, la comunità religiosa resta molto imperfetta perché le sue elevate esigenze sono assunte e vissute da persone limitate e deboli, sempre esposte alle tentazioni dell'egoismo. La persona del religioso può arrivare alla comunità con deformazioni gravi della sua personalità psicologica e morale, e l'ambiente di incontro e di amore è spesso impotente a liberare la persona dalla non verità, dal non essere. Quando si considera la storia di tante comunità da questo punto, si sente prepotente la necessità della redenzione, perché l'uomo, senza Dio, non ce la fa ad essere uomo. Il cammino della liberazione è un cammino molto lungo e difficile anche per le comunità religiose; è un po' come il cammino della fede che non è assicurato da certezze esterne obiettive, misurabili e ponderabili. Il suo risultato, oltre che alla grazia di Dio, è affidato al *coraggio* e alla *fedeltà* di ciascuno (*PC* n. 5).

Solo il Regno che verrà, dotando i battezzati della condizione di risorti, permetterà loro di vivere in pienezza la comunione di carità. Questo ci sembra capitale.

Resta tuttavia il fatto che la comunità religiosa, così come è possibile viverla nella situazione attuale, *esprime questa vita futura.* Essa anticipa parzialmente questa vita, l'abbozza e la significa. I religiosi, se non altro, sono coloro che s'impegnano in una dialettica di morte e di liberazione a ricercare la verità della persona, attraverso una continua verifica del Vangelo, anche se i risultati sono spesso ambigui e stentino a trovare la verità.

È un dato di fatto del nostro pellegrinaggio: l'uomo non può mai vedere Dio a faccia scoperta. Anche la comunità religiosa, che è un'immagine di Dio, è avvolta da ombre. È proprio compito della fede saper leggere la presenza di Dio sotto l'ambiguità dei simboli. Come sarebbe falso concepire la vita religiosa come un'aristocrazia spirituale, altrettanto sarebbe sbagliato scoraggiarsi della sua *routine* quotidiana. L'esperienza dimostra che parecchie crisi di giovani religiosi hanno origine da questa costatazione immediata.

Ciò che caratterizza la comunità religiosa, agli occhi della

Chiesa, non è la sua generosità e *carità in atto* — ogni cristiano le deve avere — ma una certa qualità di *disponibilità e di sete di Dio,* continuamente ripresa in una musica di fondo che è sempre la stessa: *« Realizzare la verità nell'amore ».*

In ultima analisi, la testimonianza della comunità è proprio la scoperta continua della necessità della salvezza e questo desiderio di lasciarsi salvare.

Bisognerebbe che la comunità potesse esprimere, in una maniera significativa, l'essere della Chiesa in *atto di perpetua conversione;* della Chiesa popolo di poveri, abitata dal peccato e tuttavia sostenuta dall'*agâpe* di Dio e portata dalla sua bontà misericordiosa.

Ciò che importa è la sua fedeltà nella misericordia del Padre che la sostiene.

### 7. La comunità religiosa, comunità di carità al vertice della Chiesa

I voti religiosi rientrano in questa prospettiva. Essi sono la garanzia di pienezza ecclesiale della comunità religiosa. Segnano i tratti precisi della persona in comunione con Dio. Esprimono e caratterizzano, in linguaggio comprensibile, non solo lo stile di vita evangelica della comunità, ma, in modo specifico, il carattere simbolico-sacramentale di questo stile di vita.[22]

Finita, almeno *de iure,* l'interpretazione soprattutto giuridica dei voti che rischiava di svuotare il rapporto ecclesiale della comunità religiosa, la vita comune riacquista la *funzione profetica di segno manifestativo della comunione con Dio.* Qui non si accetta più solamente lo spirito di povertà, castità e obbedienza, indispensabile a ogni cristiano, ma un impegno pubblico e preciso secondo le regole dell'istituto. Lo si accetta perché è nella logica di questa comunità d'amore che si vuole formare. Essi esprimono il

[22] « I consigli, abbracciati secondo la personale vocazione di ognuno, aiutano non poco alla purificazione del cuore 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 confermare il cristiano al genere di vita verginale e povera che Cristo Signore si scelse per sé e che la Vergine Madre sua abbracciò » (*LG* n. 46).

fatto che la « comunione di fraternità », di cui la comunità si sforza di diventare una cellula perfetta, viene fondamentalmente da Dio. Per essere in condizione di rinnovarsi quotidianamente nell'amore, servire la verità, uscire dall'egoismo e « dare la vita » per il Regno, la comunità religiosa ha bisogno di ritrovare il *senso profetico dei voti.* Essi hanno un senso eminentemente positivo perché mirano a liberare la comunità dai condizionamenti egoistici che la trattengono perché possa più facilmente vivere in comunione d'amore.

Per il voto di *castità,* la comunità rivela l'amore che regna in essa: amore che non proviene dagli appelli della carne (anche se ben intesi possono essere leciti e veicoli di grazia), ma dall'azione dello Spirito che scolpisce in ognuno l'immagine viva di Cristo. Si afferma a questo proposito: *« Ora invece, in Cristo Gesù, voi che una volta eravate lontani, siete diventati congiunti mediante il sangue di Cristo. Egli infatti è la nostra pace, colui che ha fatto di due uno solo, colui che ha abbattuto il muro di separazione, l'inimicizia, abolendo per mezzo della propria carne la legge dei precetti racchiusa in disposizioni, per creare in se stesso, dei due, un solo uomo nuovo, ristabilendo la pace, e per riconciliare ambedue con Dio, in un solo corpo, per mezzo della croce, distruggendo in se stesso l'inimicizia »* (*Ef* 2,12-16).

La castità è fondamentalmente una rinuncia che permette alle risorse affettive di avvicinarsi al fratello che il Padre ci ha scelto e affidato nel suo disegno di amore; per amarlo nel servizio della carità e nella bontà quotidiana delle attenzioni; per diventare un segno permanente di misericordia e di amore fraterno.

Per il voto di *povertà,* la comunità proclama, come ricerca liberatrice, che il dono della comunione fraterna è l'*unico* vero bene appetibile e quanto di più caro possiedono i religiosi. Non è miseria, ma il distacco necessario che permette che le risorse economiche siano messe ad un servizio più adatto alla carità: carità all'interno della comunità e più ancora carità a riguardo di coloro a cui la comunità consacra la sua dedizione.

Per il voto di *obbedienza* il religioso, e quindi tutta la comunità, s'impegna a orientare la sua vita in un atteggiamento di totale fedeltà e obbedienza al Padre nella manifestazione esplicita della volontà del superiore. Questo voto riassume un po' anche

gli altri voti in quanto è l'atto che pone il nucleo fondamentale dell'esistenza cristiana. « *Il cristiano,* scrive Von Balthasar, *è l'uomo che vive di fede, che ha regolato cioè tutta la sua esistenza sull'unica possibilità apertagli da Gesù Cristo, il Figlio di Dio, obbediente, per noi fino alla croce: quella di partecipare al sì obbediente che redime il mondo, detto a Dio* ».[23]

In breve, i voti sono una consacrazione al Signore, intesa come fedeltà di totale dipendenza e comunione al Padre, a imitazione di Cristo in cui « *tutte le promesse di Dio hanno trovato il loro sì* » (*2 Cor* 1,19-20).

L'anima di questo dono non può essere altro che la *carità.* Il decreto chiede infatti che la carità sia come l'atmosfera della vita religiosa (*PC* nn. 5,6,12,15). Per questo la castità, la povertà e l'ubbidienza saranno sempre i tre segni che marcano l'appartenenza della comunità a Cristo e alla Chiesa. Segni che non sono di rinuncia o di fuga dal mondo, ma atteggiamento di consacrazione che viene dalla comunione di vita con Cristo.

Essi appartengono alla Chiesa e sono il segno, attraverso la storia degli uomini, del sacrificio pasquale di Cristo al Padre per fare della Chiesa una sola comunità d'amore.

In questa visione c'è un dato di fatto straordinariamente entusiasmante, cioè questo: *le comunità religiose polarizzano la vita della Chiesa.* Il mondo e la Chiesa visibile, presi sovente nella polvere della battaglia quotidiana, mirano ad esse come ad un ideale visibile.

I religiosi non sono degli anormali, gente ai margini del mondo e della Chiesa. Essi sono nel punto focale. Le comunità religiose, sparse in mezzo al mondo, sono dei punti a cui si mira. A tutti gli altri battezzati e a tutti gli uomini sono un richiamo continuo della realtà battesimale della vocazione cristiana come fatto comunitario di incontro e di comunione con Dio e i fratelli. Esse sono l'esigenza storica che il Regno di Dio è giunto ed è in mezzo a noi. Sono la *buona novella* nel mondo dei poveri, degli schiavi e dei senza fede, della vocazione presente e futura: *entrare come membri in una comunità di carità fondata sulla fede.*

[23] Cfr. H. U. Von Balthasar, *Chi è il Cristiano?* Queriniana, Brescia 1968.

A tutti i battezzati esse dicono come devono usare i beni terrestri, qual è il senso dell'amore coniugale e quello della libertà che è la ricerca del beneplacito di Dio.

In breve, ogni comunità religiosa è il *sacramento permanente della Chiesa,* cioè un segno sensibile del suo mistero presente e futuro e un segno efficace per quanto la comunità realizza fortemente questo mistero. E se si ricorda che la costituzione *Lumen Gentium* presenta la Chiesa come « segno e strumento della intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano » (n. 1), allora la comunità religiosa appare come la realtà più capace di rivelare agli increduli il senso più intimo della Chiesa, e il senso stesso della vocazione dell'umanità all'unità e all'amore.

Per essere adatta a questa epifania meravigliosa, la comunità religiosa deve però accettare le dimensioni della sua piccolezza vivendo al livello del mistero di morte e di risurrezione di Cristo nascosta in Dio « in modo che, non solo morta al peccato ma rinunziando anche al mondo, viva per Dio solo » (*PC* n. 5).

Tutto ciò che può manifestare la Chiesa, come comunità viva, dev'essere sviluppato. Per questo S. Paolo esorta i Corinti a « tenere tutti lo stesso linguaggio... a essere uniti negli stessi pensieri e negli stessi sentimenti ». L'unità di confessione nella fede deve condurre ad una unità psicologica. La trasparenza è un elemento essenziale per rivelare l'unità della Chiesa. Nelle comunità religiose la trasparenza si realizza per la messa in comune dei beni spirituali, delle difficoltà e delle vittorie.

## III. LE SORGENTI DELLA VITA COMUNITARIA

### 1. La parola di Dio, la carità e « la religione in spirito e verità »

Il numero 15 del decreto, abbiamo già avuto modo di notarlo, è di una sorprendente densità spirituale.

La riscoperta che la vita religiosa si fonda sulla *koinonia della carità* e cresce alimentandosi alle sorgenti tradizionali della grazia, quali la Parola di Dio e la liturgia culminanti nella celebrazione comune dell'Eucaristia, è di somma importanza per la comprensione della riforma della comunità religiosa.

Formare una vera comunità religiosa significa impegnarsi gli uni gli altri per ciò che vi è più specificatamente umano e di più cristiano, ossia per ciò che vi è di più lucido, di più libero e di più virtuoso nella vita personale.

Questi tre valori non sono altro che quelli del mistero messianico, rivelatore di una antropologia veramente universale.

Questi valori sono tre:

*a)* la ricerca e la possessione della *verità (profetismo);*

*b)* l'amicizia di una *carità* decisa ad essere efficace per il servizio di tutti gli uomini *(regalità);*

*c) la religione in spirito e verità* che ad un tempo interiorizza sempre di più il senso religioso e lo spinge a integrare tutta la vita, attraverso i sacramenti e la liturgia, nella pasqua redentrice di Cristo *(sacerdozio).*

Lo testimoniano gli Atti degli Apostoli parlando della primitiva comunità cristiana: *« Essi erano assidui all'insegnamento degli Apostoli, alla vita in comune, alla frazione del pane e alle preghiere »* (*Atti* 2,42). E S. Luca aggiunge come conseguenza inevitabile: « Il Signore aumentava ogni giorno dei nuovi salvati alla comunità ». Una comunità che viva intensamente al livello dei suoi valori comunitari è inevitabilmente attrattiva. Le conseguenze di questa autenticazione della Parola, della liturgia e della vita in comune sono essenziali al recupero della funzione ecclesiale della vita religiosa.

L'ascetica basata su uno spirito puramente moralistico e scolastico non è ormai sufficiente: l'esteriorità pratica della comunità religiosa da un diretto rapporto con la semplicità del Vangelo, la concretezza della liturgia e la vita comune ha favorito il distacco di questa dalla vita della Chiesa e la conseguente perdita dei valori essenziali della comunità religiosa.

Il decreto infatti si augura che la vita in comune, sull'esempio della Chiesa primitiva in cui la moltitudine dei credenti era d'un cuor solo e di un'anima sola, venga *« nutrita per mezzo degli insegnamenti del Vangelo, della sacra liturgia e soprattutto dell'Eucaristia »* (*PC* n. 15).

E altrove lo stesso documento, con sobrietà di parole, chiede che i religiosi abbiano ogni giorno tra le mani la Sacra Scrittura:

*« Abbiano quotidianamente tra le mani la Sacra Scrittura, affinché dalla lettura e dalla meditazione dei libri sacri, imparino la sovreminente scienza di Gesù Cristo; compiano le funzioni liturgiche, soprattutto il sacrosanto mistero dell'Eucaristia, con le disposizioni interne ed esterne volute dalla Chiesa, ed alimentino presso questa ricchissima fonte la propria vita spirituale »* (*PC* n. 6).

### 2. La pedagogia del senso comunitario

Una comunità religiosa impegnata non può fare a meno di sentire la necessità imperiosa dell'incontro vivo con il Signore a cui è obbligata per la professione: « Lasciando ogni cosa per amore di Cristo lo seguano come unica cosa necessaria » (*PC* n. 5).

Questo incontro vivo implica una *conoscenza.* Ma come conoscere Dio? Per l'uomo della Bibbia, *« conoscere »* non significa mai un'azione esclusivamente intellettuale in un contesto scientifico, ma sempre invece un'unione apportatrice d'intimità in un contesto di vita. *« Conoscere »* contiene tutta la realtà sperimentale di una relazione esistenziale e non si riferisce mai ad un sapere astratto: è una relazione personale impregnata di dialogo, di compartecipazione, di reciprocità.

Così la comunità religiosa per giungere a questa conoscenza autentica e saporosa di Dio in Gesù Cristo, che è il suo scopo e la sua ragione di esistere, cerca di autocostruirsi su queste tre linee d'attività, che sono le stesse in cui la Chiesa nascente perseverava e che rivelano i caratteri della personalità messianica di Gesù:

a) *Lo studio meditativo della Parola di Dio,* fatto in comune, con momenti di contemplazione della Parola, di scambio reciproco e di incontro vitale.[24]

[24] « I membri coltivino con assiduità lo spirito di preghiera e la preghiera stessa, attingendoli dalle fonti genuine della spiritualità cristiana. In primo luogo abbiano quotidianamente fra le mani la Sacra Scrittura affinché dalla lettura e dalla meditazione dei libri sacri imparino la sovreminente scienza di Gesù Cristo » (*PC* n. 6).

Per fondare una comunità nell'amore è necessario in primo luogo entrare in amicizia con ogni uomo nella ricerca della verità. Non si tratta di imporre la nostra verità, ma di comunicare alla conoscenza e alla ricerca che l'altro fa della verità, partendo dalla Parola di Dio.

Il Vangelo esprime bene questo punto di partenza di ogni amicizia: « *Non vi chiamerò più miei servi ma amici perché io vi ho fatto conoscere...* » (*Gv* 15,15).

Mettere in comune è proprio dell'amicizia. Gli amici sono in convergenza verso lo stesso bene. La verità di Dio è il primo bene che essi hanno da amare. Se essi amano assieme la verità di Dio e, soprattutto, se essi la cercano assieme, essi sono amici. I religiosi devono essere persuasi che la verità totale non si trova se non in Gesù Cristo, che è la Verità. Lo sanno per l'adesione totale della loro fede a Gesù. Ma sanno pure che questa verità non può mai essere raggiunta totalmente ed è per questo che *la comunità, ogni giorno, nella contemplazione come pure nello scambio reciproco, interpella la Parola di Dio.* Questa è la forza « *profetica* » della comunità!

b) *La vita fraterna* nel lavoro progettato e realizzato assieme. La comunità religiosa non si accontenta di *conoscere* la Parola di Dio. Essa è un gruppo di uomini mossi dalla Parola di Dio. Il massimo bene della comunità è la *comunione fraterna* per cui progettano, costruiscono e realizzano assieme.

La grande forza per portare il peso gli uni degli altri, in maniera effettiva, lontano da illusioni, è il *comandamento regale* di Gesù ricordatoci da S. Giacomo: « *Il mio comandamento è che vi amiate...* » (2,8).

Entrare in amicizia con i propri fratelli significa *agire* efficacemente con essi, *coordinare* il lavoro con essi, con vivo *senso del rispetto* dell'altro nella libertà di Cristo.

La comunità ama lavorando assieme, come ricerca la verità ricercando assieme. Per questo è necessario che in ogni comunità domini il senso del servizio. Questa mistica del servizio deve essere capace di suscitare le iniziative feconde della carità fraterna, soprattutto in chi vi è chiamato, come il superiore, a « presiedere nella carità ». Il superiore, nel vivo rispetto e ricerca della volontà

di Dio, non solo deve saper suscitare le iniziative della carità ma con la partecipazione di tutti deve coordinarle tra di loro, conciliarle e infine manifestare il senso di carità delle scelte che è tenuto a prendere. Per questo, sarà necessario che il superiore sappia suscitare la partecipazione viva dei confratelli, sappia suscitare il dialogo, la comprensione mutua, la carità del Vangelo, che è un'amicizia autentica. La Parola di Dio e la mensa eucaristica restano sempre la sorgente più pura della carità.[25]

c) *« La religione in spirito e verità »*

La liturgia, perché sia espressione e vita di tutta la comunità deve nascere dal tessuto quotidiano dell'esistenza della comunità impegnata per il bene e la santità, contro il male e il peccato (*LG* n. 42).

La santità della comunità procede dalla redenzione realizzata da Cristo nella sua morte e risurrezione e comunicata agli uomini attraverso i sacramenti della fede: dal battesimo all'Eucaristia.

I religiosi coglieranno perciò alle sorgenti del mistero liturgico la forza animatrice della perfezione e santità della loro comunità (*LG* n. 5).[26]

La liturgia è il culto di tutta l'esistenza cristiana della comunità. Culto fatto di verità, di fecondità, di santità nell'adorazione di Dio Padre e che si celebra in forma sensibile nella liturgia comunitaria.

Inoltre, per il religioso, unito a Cristo, partecipare alla liturgia significa entrare risolutamente in comunione d'amicizia fraterna con gli altri confratelli e con tutti gli uomini che ricercano qui su questa terra un po' più di giustizia, di vera libertà e di santità. Attraverso l'Eucaristia l'offerta della loro vita in unione

[25] « In tal modo, nutriti alla mensa della divina legge e dal sacro altare, amino fraternamente le membra di Cristo, con spirito filiale circondino di riverenza e di affetto i pastori; sempre più intensamente vivano e sentano con la Chiesa e si mettano a completo servizio della sua missione » (*PC* n. 6).

[26] « Compiano le funzioni liturgiche, soprattutto il sacrosanto mistero dell'Eucaristia, con le disposizioni interne e esterne volute dalla Chiesa; ed alimentino presso questa ricchissima fonte la propria vita spirituale » (*PC* n. 6).

con l'offerta di Cristo prende il suo valore propriamente sacerdotale.

Il Vangelo senza l'Eucaristia non salva la comunità dalle tentazioni di ingiustizia. Cristo *ha parlato* e si *è dato*. Ha parlato di una sua inabitazione nell'uomo, di incontro e di identificazione con l'uomo. Si è donato nel sacrificio della croce.

In questo modo la comunità religiosa, attraverso le attività quotidiane, contiene, manifesta e comunica la presenza salvatrice di Cristo, facendo palpabile ed efficace in ogni situazione la sua unica e suprema mediazione.

## IV. CONDIZIONI DI UNA COMUNITÀ IN « KOINONIA »

### 1. Genesi e vitalità delle comunità religiose

Una comunità religiosa non sarà mai una comunità cristiana efficace nella sua mediazione di salvezza se essa non sarà inseparabilmente *comunità di fede, di carità e di religione* nel senso del Vangelo di S. Giovanni (4,21-24) e non rispetterà l'ordine presentato dalla rivelazione tra questi tre valori.

La fede è il fondamento. La carità efficace manifesta la serietà di questa fede. La comunità di preghiera e di culto presuppongono l'una e l'altra.

Per formare una comunità o per mantenerla sarebbe un errore pensare di migliorare unicamente e con priorità il culto eucaristico e la preghiera. Certo una liturgia espressiva per l'intelligenza, una liturgia veramente comunitaria è di gran aiuto per la fede e la carità della comunità. Ma è pure indispensabile che questa fede e questa carità siano vive in tutti i confratelli, nell'esperienza vissuta di una vera comunità di fede e di amore fraterno.

Questo presuppone che i responsabili della comunità si preoccupino dell'approfondimento di fede della comunità, del suo radicarsi nel comportamento e nel cuore. La fede è, senz'altro, l'asse centrale attorno del quale tutto si deve giudicare e costruire in una comunità religiosa.

Non è questa un'affermazione stereotipata, ma un'esigenza tra-

gica del mondo d'oggi. La Chiesa ha letteralmente fame della fede delle comunità religiose. L'ateismo invadente e il crescente processo di secolarizzazione hanno introdotto nella Chiesa un senso accentuato di prescindenza da Dio. Si parla con facilità della « sua morte »... nell'euforia di un umanesimo areligioso, sebbene, per molte ragioni, angustiato.

A che serve la sacramentalità della Chiesa e della stessa comunità religiosa se la Chiesa e la comunità religiosa non sono considerate come un « segno » di intercomunione tra l'uomo e Dio, tra il Figlio e il Padre? In un clima del genere è urgente che le comunità possano dimostrare con la vita che sono testimoni vivi del Dio vivo. Ma per questo è necessario che esse, sulla trama storica degli eventi quotidiani, possano scoprire con lucidità il mistero di Dio in atto nella storia e rinnovare la loro fedeltà al Dio quotidiano.

Tutti i problemi della comunità religiosa dipendono dal dinamismo della sua fede. Nel mondo d'oggi la comunità non deve soltanto battersi per conservare la fedeltà al « sì » della professione; deve soprattutto battersi perché questo « sì » possa invadere progressivamente tutti i meandri della esistenza.

Il primo compito, per il rinnovamento, è la fede. Occorrono *comunità che credano.* Comunità che credano soprattutto nel *Dio vivo,* nel Dio « quotidiano » (« Dacci oggi il nostro pane quotidiano »). Questo ci porta ad aprire un altro discorso legato direttamente alla vitalità della comunità.

La comunione con il nostro tempo, esigita dalla situazione attuale e dalla missione della Chiesa, è essenzialmente comunione all'appello che oggi lo Spirito Santo ci fa intendere in seno al mondo e attraverso il mondo. Si tratta della comunione alla Parola di Dio espressa nell'oggi della storia e che la Chiesa ha la missione fondamentale di accogliere, per comprenderla in profondità e per rispondere con fedeltà a Dio. Nel popolo di Dio, la comunità religiosa deve essere investita di senso profetico, deve possedere un'antenna capace di captare, nel dialogo con gli altri, l'appello dello Spirito. Non un appello generico, ma un appello preciso, concreto, valido per l'oggi della Chiesa e dell'umanità.

Per questo, la fede di una comunità è misura della capacità che ha questa di autocostruirsi come « fraternità » su misura

umana, incrostata nella massa, in dialogo vero con quelli che la circondano. Il rinnovamento di una comunità passa per questo asse. Se la comunità religiosa non è segno della Chiesa nell'oggi della salvezza non riempie la sua funzione. Ma qui entra in gioco la disponibilità, la trasparenza radicale che la fede e la comunione di carità con Dio ha operato o deve operare nella comunità. Infatti, per essere situata in comunione e in sintonia con le forze vive del mondo e della Chiesa la comunità ha bisogno di essere spogliata, disinstallata, *povera* nel senso biblico del termine. Per acquistare la gioiosa disponibilità del Vangelo essa deve modernizzarsi, staccandosi da ogni attacco archeologico a forme superate e statiche.

Essa deve vivere di fede, credere profondamente a Dio, comunicare, nello spogliamento radicale di una totale fedeltà, all'azione di Dio nella storia. Vi saranno dei momenti di oscurità e di incertezza. Ma la fede non è l'antidoto che la preservi da ogni insicurezza e dall'obbligo di una ricerca difficile e creativa delle vie del Signore.

Al contrario, la fede deve aiutare la comunità a chiarire sempre meglio lo sguardo per purificare con i valori della redenzione lo sviluppo continuo di una umanità in mutazione.

La comunità religiosa ha oggi più ancora che ieri questa missione nella Chiesa: far brillare i valori della risurrezione, dando *« in modo splendido e singolare la testimonianza che il mondo non può essere trasfigurato e offerto a Dio senza lo spirito delle beatitudini »* (*LG* n. 31).

### 2. Condizioni di una comunità in profonda « koinonia »

Le relazioni e i contatti all'interno della comunità religiosa, come abbiamo visto, hanno valore di segno escatologico per tutti i cristiani.

Essa è un'immagine anticipata della comunità che si realizzerà oltre i limiti terrestri. Ciò significa, se è ancora il caso di ripeterlo, che la comunità non si riduce a un'*équipe* di lavoro apostolico, orientata verso altri valori che non siano lei stessa, anche se l'*« azione apostolica e caritativa rientra nella natura stessa della*

*vita religiosa* » (*PC* n. 8) e spesso condiziona intrinsecamente il rinnovamento stesso della vita religiosa.

La comunità è anche un gruppo in cui tutti i membri *hanno coscienza di incontrarsi in Dio;* di essere uniti a Gesù Cristo per una fede dinamica; d'amarsi mutualmente in una maniera che miri a una totalità più perfetta.

Ora questa totalità ha due condizioni: l'universalità per cui l'amore trascende il piccolo gruppo di confratelli orientandosi verso tutta la famiglia umana; il contatto comprensivo di persona a persona, che accetta all'interno della comunità il confratello nella sua alterità e si dona a lui per raggiungerlo nella sua realtà più profonda (la sua vocazione e la sua libertà) in un desiderio di bene sincero.

Il documento del CLAR sul rinnovamento della vita religiosa in America latina, descrive in questo modo la comunità religiosa nei suoi tratti essenziali: « *L'essenziale della comunità nella vita religiosa risiede nell'esperienza vissuta di una amicizia autentica e matura tra i suoi membri, vincolati da un compromesso comune, informata da una carità che porta a una profonda koinonia, penetrata dalla presenza di Cristo, feconda in atteggiamenti di servizio verso tutti gli uomini.*

*La comunità così intesa si presenta come il segno principale dei valori evangelici che la vita religiosa offre alla Chiesa e al mondo d'oggi* ».[27]

La descrizione è molto buona e ci invita a non perdere tempo. La gran base insostituibile di rinnovamento è la comunità. Una comunità di persone, sempre in divenire, giorno per giorno, nella sua costruzione. Non è una comunità di santi, nel senso donatista e utopico, ma di consacrati e « penitenti » che lottano contro il male e si pentono di averlo in qualche modo favorito e impulsato.

Sarà bene, tuttavia, specificare meglio la portata del termine « amicizia », suggerito dal documento del CLAR.

Infatti c'è tendenza oggi in parecchi di chiedere che la costi-

[27] *Renovación y adaptación de la vida religiosa en America latina y su proyección apostólica,* CLAR, Compensación Latinoamericana de Religiosas), Santiago de Chile 1967, 12.

tuzione di una comunità sia elettiva con alla base una vera amicizia umana e possibilmente una omogeneità di carattere. L'amicizia in questo caso sarebbe una condizione *sine qua non* perché si possa avere una comunità religiosa.

Evidentemente, dove questa amicizia esiste, sarebbe ridicolo non tenerne conto come di un vero valore. Ma si può dire che l'amicizia sia la condizione normale per la costituzione di una comunità?

Teologicamente, perché sia rispettato il segno escatologico di comunità, è sufficiente una comunità basata sulla « Fraternità ». Come scrive Tillard, la fraternità designa essenzialmente una trasparenza, una fiducia reciproca, un rispetto dell'altro e della sua storia personale, una accettazione incondizionata di ciò che è, il desiderio profondo di aiutarlo nella sua ricerca di Dio e nel suo sviluppo personale, la comunione profonda agli stessi valori essenziali, almeno per ciò che riguarda il mistero della fede e la *sequela Christi.*[28]

Questo tipo di fraternità è una condizione sufficiente perché possa esistere una comunità veramente evangelica, che senz'altro conoscerà, a suo modo, il calvario e la croce, ma che sarà tuttavia un segno del *di già* del Regno che ha da venire.

Non ci sarà invece il rischio che il gruppo costruito sull'esigenza dell'amicizia possa più facilmente chiudersi su se stesso e sui propri interessi e manchi con il tempo di sufficiente apertura agli altri?

Inoltre la comunità religiosa è segno della « famiglia di Dio », fondata sulla grazia che Dio dà a ciascuno per amare il suo prossimo come fratello e non sulla scelta personale. La *famiglia di Dio* trascende la famiglia umana appunto per il fatto che non dipende *dalla carne e dal sangue,* ma dalla grazia che permette che le risorse umane siano messe al miglior servizio della carità.[29]

[28] J. M. R. TILLARD, *Religieux, aujourd'hui,* Lumen vitae, Bruxelles 1969, 190.

[29] Forse sarà il caso che il superiore della Provincia scelga lui stesso il nucleo centrale della comunità, lasciando a questi nel dialogo comunitario decidere del gruppo totale della comunità. Cfr. TILLARD, *op. cit.* 192.

Una comunità religiosa è efficace solo nella misura in cui sa essere come una cellula del Popolo di Dio in cui ciascuno dei membri e tutti assieme sono testimoni del mistero di carità, disposti ad ogni istante a *« portare il fardello gli uni degli altri per compiere così la legge di Cristo »* (*Gal* 6,2).

In questa comunità il superiore, che ha il « ministero della comunità », « presiede alla carità ». Ogni comunità più che un sistema piramidale di autorità — sospettosa di paternalismo — deve diventare una « fraternità » di adulti, senza cadere nel « fraternalismo » che disconoscerebbe la funzione sacramentale del superiore a servizio dei confratelli per la scoperta quotidiana e continua della volontà del Padre (*PC* n. 15).

Tutto il Vangelo è un invito a scendere, a mettersi sullo stesso piano ed anzi a mettersi al di sotto, come uno « che serve ».

In questo senso la comunità si fa comunità di amore e segno dell'amore misericordioso di Dio.

CAPITOLO XV

# CONTEMPLAZIONE ED APOSTOLATO

J. Aubry, s.d.b.

*Il Concilio Vaticano II ci invita a passare dal senso stretto di questi termini al loro senso più ampio.* Bisogna anzitutto che ci intendiamo sull'oggetto preciso di questo capitolo.

Contemplazione ed apostolato sono due fra i termini fondamentali della vita religiosa. Il loro studio si rifà al problema più comunemente noto come « contemplazione e azione ». Problema difficile poiché divergenze ed equivoci di vocabolario l'hanno da tempo ingarbugliato.

## I. CONTEMPLAZIONE ED AZIONE

### 1. Che è la contemplazione?

Nel vocabolario della spiritualità e delle istituzioni cristiane, questo termine è servito per indicare *tre* realtà diverse: un'espe-

Indichiamo alcuni studi su *Contemplazione e Apostolato:* AA. VV., *Contemplation,* in *Dict. de spirit.,* Beauchesne, Paris 1952, T. II, coll. 1643-2193; A. M. BESNARD, *Une action qui inclut la contemplation,* in *Spiritus* 22 (1965) 21-28; B. BESRET, *Il problema dei fini nella vita religiosa,* in *I religiosi oggi e domani* (trad. dal fr.), ed. Paoline, Roma 1968, 39-70; V. BRENNAN, *Apostolic contemplative Life,* in *Review for Religious* 27 (1968) 1097-1112; F. D'HOOGH, *Engagement horizontal et vie contemplative,* in *Collectanea mechlinensia* 53 (1968) 196-217; M. GIULIANI, *Prière et contemplation,* Desclée De Br., Paris 1966; M. S. GUILLEMIN, *Problèmes de la vie féminine active,* in *Vocation* (1965) 354-372; Sr. JEANNE D'ARC, *Les religieuses dans l'Eglise et dans le monde actuel,* Du Cerf, Paris 1964, 13-46; R. L. OECHSLIN, *La contemplation dans la vie quotidienne,* in *Vie spirit.* (1969) 32-47; F. WULF, *Geistliche Leben in der heutigen Welt,* Herder, Freiburg 1960.

rienza fondamentale dell'anima; una forma di preghiera; un modo istituzionale di vita consacrata. Ha assunto, cioè, un senso ampio e due stretti.

a. *Un'esperienza dell'anima*

I termini « contemplazione » e « vita contemplativa » non si trovano nei Vangeli, né in S. Paolo. Entrano a far parte del vocabolario della spiritualità cristiana solamente nel III secolo, con Clemente d'Alessandria ed Origene, che li desumono dalla filosofia neoplatonica di Plotino, caricandoli, per ciò stesso, d'una dominante intellettualistica ed esoterica: la sapida conoscenza intellettuale delle realtà divine, la *theoria,* sarebbe il grado più alto della *gnosis* del cristiano ed il mezzo per eccellenza della sua unione con Dio: il cristiano dovrebbe dunque tenderci come alla sua attività più propria di credente.

Sarà però nella tradizione *monastica,* che la contemplazione riceverà il suo senso più ampio e più vero. Vi diventerà la realizzazione viva della parola del Cristo: « Se qualcuno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e verremo a lui e faremo dimora in lui » (*Gv* 14,23). La vita contemplativa non sarebbe altro che « una segreta infusione di Dio, nella pace e nell'amore, che incendia l'anima di spirito d'amore ».[1] Il contemplativo è così il cristiano attento alla Parola divina, generoso nella fede, cui il Cristo vivo, il Padre e lo Spirito fanno sentire la loro intima presenza e che, per ciò stesso, si trova sensibilizzato a questa realtà prodigiosa e stimolato ad una risposta d'amore.

b. *Una forma di preghiera*

In un senso più stretto, ma molto vicino al precedente, la contemplazione indica un modo superiore di meditazione e di preghiera. Non è forse soprattutto leggendo attentamente la Parola divina, approfondendo la riflessione dei misteri del Cristo e del destino di salvezza, perseverando nello sforzo dell'orazione, che il cristiano, *a fortiori* il religioso, si dispone a ricevere la grazia della

[1] S. Giovanni della Croce, *Notte XI.*

sapida presenza del Signore? Il lavorìo della « meditazione », per un lungo tempo discorsiva, si concluderà in quel che gli autori spirituali chiamano l'« orazione di quiete » o « orazione d'unione », dove, nella notte dei sensi e dello spirito, al di là dei ragionamenti e degli affetti provocati coscientemente, Dio si fa conoscere dall'anima in un'esperienza semplice e misteriosa.

c. *Un modo istituzionale di vita consacrata*

Infine, l'espressione « vita contemplativa » può indicare un modo concreto di esistenza cristiana (più particolarmente, d'esistenza consacrata) interamente strutturata in funzione del contatto diretto e permanente con Dio. Non si tratta più unicamente della contemplazione nella sua realtà sostanziale, ma di una contemplazione *realizzata in un determinato insieme di strutture,* il più spesso accettate ed utilizzate da tutta una comunità cristiana: atti d'ascesi purificante, solitudine, ascolto religioso della Parola di Dio, preghiera prolungata. Tale è il modo di vita dei cistercensi, dei certosini, delle clarisse,... di tutti i « contemplativi puri », insomma, e, in parte almeno, di tutti gli altri Ordini monastici e mendicanti. Il problema starà nel sapere se la vera contemplazione sia « riservata » oppure no a quanti vivono all'interno di tali strutture della vita contemplativa.

## 2. Che è l'azione?

Anche il termine « azione », nel suo rapporto con la contemplazione, s'è caricato, lungo lo svolgersi della storia della spiritualità, di sensi molto diversi. Fatto che certamente non ha semplificato le cose! Bisogna, allora, anche qui, distinguere *tre* sensi: uno morale, due pastorali (stretto e ampio).

a. *L'azione su se stesso*

Nella tradizione monastica, i termini « vita attiva » e « vita contemplativa » non indicano due stati di vita distinti, caratterizzati da scopi diversi: attività apostoliche od opere di misericordia, per un verso; ascesi, meditazione, preghiera e culto liturgico,

per l'altro. Stanno ad indicare, piuttosto, *due tappe o due aspetti complementari della vita spirituale.* Vi si tratta di realizzare fino in fondo la parola del Signore: « Felici i puri di cuore, perché vedranno Dio » (*Mt* 5,8). Anzitutto, dunque, viene la vita attiva, che può definirsi *« pratica dell'ascesi e generoso esercizio delle virtù »,* soprattutto della carità fraterna. Così purificato e preparato, il credente potrà allora accedere alla « vita contemplativa » (in un certo senso, « passiva »): Dio gli si darà a « vedere », gli accorderà una sapida esperienza della sua presenza intima e della comunione profonda con lui (ciò che si rifà al primo dei tre sensi ricordati sopra). In questa prospettiva, la vita monastica deve *inseparabilmente* dirsi *attiva e contemplativa.*

Peraltro, nulla impedisce che questa *azione-e-contemplazione* possa accompagnarsi con altri differenti servizi, autenticamente apostolici, secondo le ispirazioni dello Spirito o le necessità del momento: i monaci di S. Basilio tenevano delle scuole; S. Benedetto inviava i suoi a predicare nella regione di Montecassino; i santi monaci Colombano, Agostino di Canterbury e Bonifacio furono i grandi evangelizzatori dell'Europa; Bernardo, il fondatore dei cistercensi, riempì tutto il XII secolo della sua attività apostolica. All'azione su se stessi di tipo morale, sempre realizzata, i monaci, dunque, aggiunsero, occasionalmente, un'azione verso gli altri di tipo pastorale (senza poter tuttavia affermare, per questo solo fatto, ch'essi conducessero una « vita attiva »).

b. *L'azione apostolica esteriore*

La *Scolastica* ha poi ristretto ancor di più le vedute. In S. Tommaso, in particolare, che sintetizza il pensiero del suo tempo, le espressioni tradizionali cambiano di senso. La « vita attiva » sarà ormai la vita dedicata al servizio del prossimo, e s'opporrà a « vita contemplativa », intesa, peraltro, in un senso intellettualistico ristretto, con un ritorno all'antica ispirazione dei dottori alessandrini. Sono vissute, l'una e l'altra, in situazioni esteriori ben precise e diverse. La vita contemplativa sarebbe quella principalmente ordinata alla contemplazione della verità: *« Ipsa cognitio veritatis »* — mentre tutto un altro genere di vita converrebbe a quanti si dedicano soprattutto alle opere esteriori:

*« Aliqua esterior actio, quod pertinet ad intellectum practicum sive activum ».*[2]

L'angolo visuale è quello, dunque, cui accennavamo più sopra: la differenza sta nelle condizioni di vita e di occupazione dei religiosi. Su questa via, si giunge alla classificazione già da tempo stabilita: per un verso, la vita contemplativa, centrata su Dio, è evidentemente superiore, e comporta due gradi: contemplazione « semplice » (vita monastica) e, più in alto, contemplazione « ridondante »: *« Contemplare et contemplata aliis tradere »* (ordini votati alla contemplazione); per l'altro, ma su un piano più basso, l'azione esteriore, centrata sui diversi bisogni del prossimo (ordini caritativi, ospedalieri, militari).[3]

Suarez e, al suo seguito, i canonisti, adotteranno l'espressione « vita mista » per definire il genere di vita di quelli che dividono le loro occupazioni fra gli esercizi della vita contemplativa e quelli della vita attiva: canonici regolari, ordini mendicanti, alcuni chierici regolari.

A partire dal XVI secolo, Istituti, maschili e femminili, che ancora più chiaramente si propongono un'azione apostolica o caritativa al servizio del prossimo: saranno gli Istituti di « vita attiva » (Gesuiti, Redentoristi, Piccole Sorelle dei poveri...).

Ma ancora rimaniamo sempre sul piano esteriore ed istituzionale. E, da questo punto di vista, i religiosi si dividono irrimediabilmente in tre categorie.[4] Due problemi si pongono, allora. La contemplazione di Dio sarebbe dunque *monopolio* dei religiosi contemplativi, e l'azione in favore del prossimo monopolio degli attivi? L'ingresso in un Istituto di vita mista sarebbe la sola possibilità che rimarrebbe per quanti volessero insieme contemplare e servire? Secondo problema: prima di distinguersi (perfino, anzi, di opporsi) fra loro in categorie ben concrete, i religiosi non avrebbero dunque nulla che li unirebbe profondamente?

[2] II, II, q. 179, art. 2. Cfr., sulla vita contemplativa, q. 180; sulla vita attiva, q. 181; sui loro mutui rapporti, q. 182; sui diversi tipi d'Istituti religiosi, q. 188.

[3] II, II, q. 188, art. 6.

[4] Rileviamo che il Codice di Diritto canonico ha sempre ignorato la distinzione fra Istituti contemplativi, attivi e misti.

La risposta a questi problemi dipende dal contenuto, ampio o ristretto, che si dà alla contemplazione ed all'azione. Il Concilio Vaticano II, molto coscientemente, ha voluto evitare le rigidezze e i malintesi, e, pur non negandola, è andato oltre questa triplice distinzione classica. È andato al senso profondo della contemplazione. Ha ridato il suo valore autentico ad un tipo d'azione che non necessariamente s'esprime nelle attività esteriori. A questa profondità spirituale, contemplazione ed azione possono amalgamarsi molto bene ed essere accessibili a tutti i religiosi, perfino a tutti i cristiani.

c. *L'azione apostolica spirituale*

In un mondo che sta scristianizzandosi, che sta diventando sempre più ateo, « secolarizzato », la riflessione della Chiesa contemporanea sul suo apostolato, diventato così urgente, ha naturalmente raggiunto una maggior profondità. In particolare, la Chiesa ha cercato di conoscere in quali modi oggi più adatti potesse adoperarsi per la salvezza del mondo. Sulle orme dell'insegnamento del suo Maestro e delle affermazioni della sua più vigorosa tradizione, ma con una coscienza più affinata ed in formule dottrinali più precise, essa ha riaffermato che, al di là dell'azione esteriore, apostolica o caritativa, esercitata da alcuni dei suoi membri, era possibile a tutti un'azione di tipo più interiore, ma non per ciò meno necessaria ed efficace, nelle tre forme della testimonianza, della preghiera e della mediazione espiatrice.

Pio XII chiamava tutto questo « apostolato in senso ampio » e vi vedeva una modalità essenziale dell'apostolato della Chiesa.[5] Il Concilio Vaticano II ha lasciato cadere quest'espressione, che rischiava di far pensare, in qualche modo, ad un minor valore di queste forme d'azione apostolica. Dopo aver definito come apostolato « ogni attività del Corpo Mistico che tenda a questo fine:

[5] Allocuzione *De quelle consolation,* 14 settembre 1951: *AAS* 43 (1951) 786s. Cfr. anche *Gaudio afficimur,* 27 settembre 1956; *Six ans,* 5 ottobre 1957; *Lorsque nous,* 2 agosto 1958: *AAS* 48 (1956) 674; 49 (1957) 922; 50 (1958) 584.

diffondere il regno del Cristo su tutta la terra, a gloria di Dio Padre; rendere partecipi tutti gli uomini della salvezza operata dalla redenzione e, per mezzo di essi, ordinare effettivamente il mondo intero verso il Cristo », il decreto sull'apostolato dei laici precisa: « La Chiesa esercita l'apostolato mediante tutti i suoi membri, ma in modi diversi... La *testimonianza* della vita cristiana e *tutte le opere buone compiute con spirito soprannaturale* hanno la forza di attirare gli uomini alla fede e a Dio (cfr. *Mt* 5,16)... E tutti ricordino che, *con il culto pubblico e la preghiera personale,* con la *penitenza* e *la spontanea accettazione delle fatiche e delle pene della vita,* con cui si conformano a Cristo sofferente, essi possono raggiungere tutti gli uomini e contribuire alla salvezza del mondo intero ».[6]

Tutto è finalmente chiaro. In questo testo sono compendiate le ampie prospettive del Concilio tanto sull'azione quanto sulla contemplazione dei religiosi, e ne è suggerito il modo più giusto di parlarne.

### 3. Visione più spirituale del Concilio Vaticano II sulla problematica azione-contemplazione

Durante le discussioni del terzo e quarto schema del decreto *Perfectae Caritatis,* prima e nel corso del terzo periodo conciliare (novembre del 1964), numerosi Padri e molte superiore di Congregazioni femminili attirarono l'attenzione sui rischi d'una comprensione troppo esteriore e superficiale della contemplazione e dell'apostolato e, dipendentemente, d'un irrigidimento della divisione dei religiosi in due categorie. Il cardinale Richaud, arcivescovo di Bordeaux, per esempio, dichiarava, l'11 novembre, a proposito dei numeri 5 e 6 dello schema IV: « La distinzione fatta nei numeri 5 e 6 fra Istituti di vita contemplativa ed Istituti di vita attiva è molto pratica, senz'altro, dal punto di vista canonistico, e non considerando che lo stato di vita. Ma, a ben vedere, non corrisponde alla realtà: nessuno ignora che i contemplativi svolgono spesso una qualche attività (perfino, a volte, per ordine

[6] Decreto *AA* nn. 2, 6b, 16g.

della Chiesa) e che i religiosi attivi non possono esercitare alcun apostolato se non vi fanno precedere una qualche contemplazione o preghiera. Non possiamo sottovalutare il *grave rischio* che potrebbe suscitare una simile distinzione, se lo schema non venisse modificato su questo punto, dal momento ch'è necessario per la nostra epoca favorire la vita di preghiera, perfino una certa contemplazione, anche fra i laici ».[7]

Quel che si teme, lo si vede, è, per un verso, che si possa impoverire il carattere interiore e perfino esteriore d'un dato Istituto, e, per l'altro, che si possa rompere l'unità fondamentale di tutta la vita religiosa. La contemplazione e l'apostolato sono realtà ben più profonde, ricche e compenetrabili di quanto non si voglia comunemente credere. Nella loro sostanza, appartengono alla natura medesima della vita religiosa, in qualunque modo possano strutturarsi sulla base delle diverse forme del loro esercizio concreto.

Il Concilio ha dunque rotto con la lunga tradizione che opponeva, in una visione piuttosto ristretta, « vita contemplativa » a « vita attiva », « contemplativi » ad « attivi ». Ha rifiutato di usare queste espressioni. Si è contentato di parlare di contemplazione e d'apostolato, anzitutto per dire che queste due realtà debbono coesistere in tutti i religiosi (*PC* n. 5), quindi per operare, *sulla base di questo fondo comune,* delle differenziazioni a livello d'istituzione, di metodi usati e di forme di vita concrete: « Istituti integralmente dediti alla contemplazione » (*PC* n. 7), « Istituti dediti alle varie opere di apostolato » (*PC* n. 8) e, infine, Istituti che uniscono ad elementi dell'osservanza monastica elementi d'attività apostolica o caritativa (*PC* n. 9). È importante prendere chiaramente coscienza che quel che avvicina i diversi istituti è più profondo, ampio ed importante di quel che li diversifica.

*In sintesi,* tutta la dialettica del pensiero cristiano su contemplazione ed azione s'è altalenata fra due modi diversi di guardare a queste realtà: una concezione ampia, profonda, spirituale,

[7] CXX Congregazione generale. Si troverà il testo completo di questo e degli altri interventi dell'11 e del 12 novembre in N. CALMELS, *Concile et vies consacrées,* Robert Morel, Forcalquier 1968, 233-313.

ed una concezione più limitata, esteriore ed istituzionale.[8] Il Concilio, pur non negando quest'ultima concezione, che corrisponde ad un aspetto della realtà, rifiuta di considerarla a parte, e mette al primo posto quell'altra. Ed è la via giusta. Cercheremo, ora, di addentrarvici un poco di più.

## II. LA CHIESA TUTTA QUANTA È CONTEMPLATIVA ED ATTIVA: A FORTIORI, IN ESSA, TUTTI I RELIGIOSI

Quel ch'è interessante, nel modo di vedere del Concilio, è il fatto ch'esso studia prima di tutto gli « elementi comuni a tutte le forme di vita religiosa » (titolo del n. 5) e solamente dopo dedicherà alcune riflessioni ad ogni tipo d'istituto in particolare (nn. 7-11). Altro fatto notevole è che questi elementi comuni sono studiati sulla base del « radicamento » d'ogni vita religiosa nella realtà battesimale, cioè nella partecipazione a quel che costituisce la vita medesima di tutta quanta la Chiesa dei battezzati.

### 1. Tutta quanta la Chiesa dei battezzati è, sulla scia del Cristo, contemplativa e missionaria

a. *La Chiesa è la Sposa del Cristo: contempla il suo Signore e aspira ardentemente all'unione perfetta con lui*

La prima cura del Vaticano II è stata quella di riportare la Chiesa alla sua fonte divina, al suo « mistero »: « Essa è anzitutto e supremamente la Chiesa del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo » (*LG* nn. 2-4), « Popolo di Dio, Corpo del Signore, Tempio dello Spirito » (*LG* n. 17; *AG* n. 7c), un « popolo ordinato all'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito santo » (*LG* n. 4). Per poco che prenda coscienza dell'enormità di questo do-

[8] *Cammino della perfezione,* cap. XV. GANDILLAC fa osservare, a proposito dello Pseudo-Dionigi (*La gerarchia ecclesiastica,* VI, 3-5), ch'egli « assimila l'ordine contemplativo alla totalità del popolo santo, con l'unica esclusione dei peccatori » (*Oeuvres complètes,* 33).

no, e della comunione cui è chiamata (*1 Gv* 1,3), come non potrebbe essere tutta quanta « contemplativa »? Se l'uomo trae gioia dalla contemplazione degli splendori della natura, della bellezza di un'opera filosofica, letteraria, artistica, e, più ancora, della bellezza del volto amato, come potrebbe, la Chiesa, stancarsi dei *tre misteriosi volti* di Verità, Bellezza ed Amore e non lasciarsi attirare dal loro sguardo, benché nell'oscurità gemente della fede?

In particolare, poiché Dio le ha « tutto dato nel Figlio suo » (*Rom* 8,32), che l'ha amata, ha dato se stesso per lei, e se l'è definitivamente unita (cfr. *Ef* 5,25-27), la Chiesa vive il suo mistero più profondo nella sua unione di Sposa col Signore crocifisso e risuscitato. Se non si facesse attenta alla sua presenza, se non riservasse del tempo per sedere ai piedi del suo Signore a guardarlo, ad ascoltare la sua Parola, a penetrare nelle dimensioni insondabili del suo mistero (*Ef* 3,17-19), se trascurasse di stargli vicina per supplicarlo nella pena, lodarlo nella gioia, e riconoscerlo dopo aver messo la mano nel suo costato, sarebbe ancora veramente la sua Chiesa, la Sposa salvata ed amata?

Di più, « mentre va lentamente crescendo, anela al Regno perfetto, e con tutte le sue forze spera e brama di unirsi col suo Re nella gloria,... essa cerca e pensa alle cose di lassù, dove il Cristo siede alla destra del Padre, dove la vita della Chiesa è nascosta col Cristo in Dio, fino a che col suo Sposo compaia rivestito di gloria » (*LG* nn. 5-6). Per vegliare a questo modo, come una vergine saggia, nell'attesa del ritorno del suo Signore, e per mantenersi nella tensione verso di lui e verso la Città permanente, essa deve lanciarsi oltre il visibile, e farsi contemplativa, trasalendo d'una gioia indicibile (*1 Pt* 1,6-8).

In tutto questo, peraltro, essa si lascia trascinare dal movimento d'anima del suo Signore. Risuscitato, questi non cessa di essere il Figlio, il servo perfetto del Padre suo; la sua anima non cessa, nella gloria, di cantare l'agape infinita dell'Autore della salvezza. Sotto la spinta dello Spirito, la Chiesa entra filialmente nel movimento d'ammirazione e di ringraziamento del Figlio per il Padre, soprattutto tramite l'attività liturgica.

Ebbene, quel ch'è vero della Chiesa in generale è vero di *ognuno dei suoi membri.* Che è il battesimo, se non l'ingresso di

una persona umana nella Chiesa, per partecipare insieme con essa al mistero del Cristo e della sua Pasqua? Ogni battezzato, divenuto figlio del Padre nel Cristo per opera dello Spirito, riceve una vocazione contemplativa. È chiamato a comunicare, nel più profondo del suo essere, con l'ineffabile presenza dei Tre, e il male è che glielo si dice troppo raramente e non lo si educa a questo incontro. Questo è l'insegnamento di tutti i grandi maestri spirituali, dallo Pseudo-Dionigi a S. Teresa: « Nella sua grande misericordia, grida, il Signore non impedisce ad alcuno di indirizzarsi verso questa fontana di vita per dissetarvisi. Che dico?! pubblicamente, a gran voce, chiama! ».

Per fortuna, i contemplativi non sono tutti nei monasteri. Il contadino d'Ars che spiegava così il suo indugiare davanti al tabernacolo: « Gli faccio sapere e lui mi fa sapere », non conosceva alcuna teoria sulla contemplazione, ma la viveva! Domenico Savio, a quattordici anni, si sentiva portato a misteriosi colloqui col suo Signore ed Amico...

### b. *La Chiesa è la Sposa unita al Cristo: è tutta quanta partecipe della sua missione di Salvatore del mondo*

È ancora una verità ritrovata dal Concilio: la Chiesa tutta quanta, non solamente la sua gerarchia, è chiamata a prender parte alla missione del Cristo. Questi ne ha dato l'ordine formale ai Dodici: « Come il Padre ha mandato me, io mando voi... Andate, insegnate a tutte le genti » (*Gv* 29,21; *Mt* 28,19). Ma non lascia d'inviare il suo Spirito a tutti i suoi membri, per fare della Chiesa tutta quanta una Sposa dinamicamente associata al suo compito, spinta dall'interno a lavorare instancabilmente per la salvezza degli uomini.

I testi conciliari al riguardo sono numerosi ed espliciti. La Chiesa definisce se stessa come un grande sacramento di salvezza del mondo, insieme segno e strumento del Cristo per tutti gli uomini (*LG* nn. 1, 9, 13, 17; *AG* n. 5). « La vocazione cristiana, *per sua natura, è anche vocazione all'apostolato*. Come nella compagine d'un corpo vivente, nessun membro è puramente passivo, ma partecipa alla vita ed insieme all'attività generale del corpo, così, nel corpo del Cristo, che è la Chiesa, " tutto il corpo, secon-

do la funzione di ciascuna parte, opera il proprio accrescimento " (*Ef* 4,16). Anzi, i membri di questo corpo sono talmente uniti e solidali che un membro che non operasse secondo la sua energia alla crescita del corpo, dovrebbe dirsi inutile per la Chiesa e per se stesso » (*AA* n. 2a). « Essendo la Chiesa tutta quanta missionaria, e l'opera di evangelizzazione essendo il dovere fondamentale del Popolo di Dio, il santo Concilio invita tutti i fedeli... a prendere la loro parte in quest'opera. Come membri del Cristo vivente, cui sono stati incorporati ed assimilati mediante il battesimo, la confermazione e l'Eucaristia, *tutti i fedeli* sono strettamente obbligati a cooperare all'espansione ed alla dilatazione del suo corpo, per portarlo il più presto possibile alla sua pienezza » (*AG* nn. 35-36). Quanto ai *laici,* « resi partecipi della funzione sacerdotale, profetica e regale del Cristo, essi prendono su di sé, come loro parte propria, nella Chiesa e nel mondo, la missione che spetta a tutto il popolo cristiano » (*LG* n. 31a; *AA* n. 2b).

Non può più stupire, dopo simili affermazioni, che i religiosi, questi battezzati che vogliono far fruttificare più a fondo la grazia del loro battesimo, vedano ricordarsi la loro vocazione ad una partecipazione più intensa alla contemplazione ed all'apostolato della Chiesa.

### 2. Tutti i religiosi, come tali, debbono assumersi in modo più intenso questa doppia vocazione contemplativa e missionaria della Chiesa (PC nn. 5-6)

La vita religiosa non è « a lato » né « sopra » la vita cristiana. Non è che un modo particolare, che si vuole più intenso, di prendere sul serio quella che è la vita cristiana stessa. Questa è la ragione per cui non si entra nella vita religiosa tramite un nuovo sacramento. La vocazione religiosa si situa *sulla linea* della vocazione battesimale, e la consacrazione religiosa non è se non la consacrazione battesimale portata alla sua perfetta esplicitazione.

Questo fondamentale punto di vista è alla base del numero 5 del decreto *Perfectae Caritatis,* dove, nell'ultimo paragrafo, il Concilio farà l'affermazione principale: « È necessario che i membri di *ogni Istituto,* cercando soprattutto Dio e Dio soltanto, con-

giungano la *contemplazione,* con cui siano in grado di aderire a lui con la mente e col cuore, all'*ardore apostolico,* con cui si sforzino di associarsi all'opera di redenzione e dilatare il Regno di Dio ».

a. *Uniti al Cristo pasquale, tutti i religiosi tendano alla carità perfetta, insieme verso Dio e verso il prossimo*

Analizziamo brevemente questo bellissimo numero 5. I religiosi vi sono presentati come dei cristiani che « esprimono con maggior pienezza » la loro consacrazione battesimale. Ebbene, il battesimo consacra per il Cristo pasquale e per la sua Chiesa, ed impegna il battezzato per l'unica via della santità, in un amore sempre più autentico per Dio e per il prossimo.

Tramite l'impegno della pratica dei consigli vissuta in comunità, il religioso entra più profondamente nel mistero del *Cristo:* il decreto insiste particolarmente su questo movimento cristocentrico: si tratta di « seguire il Cristo come l'unica cosa necessaria », non lasciare di ascoltarlo e di ubbidire ai suoi impulsi. Il religioso entra più profondamente nel mistero della sua *morte:* « Lascia ogni cosa per amore suo », anche beni notevoli, « partecipa al suo spogliamento » nell'umiltà, nell'obbedienza, nella castità. Ma è per entrare, più avanti, nel mistero della sua vita nuova « mediante lo Spirito »: ed è una vita « per Dio soltanto », un servizio per la gloria del Padre ed il suo Regno; e poiché il Cristo è, inseparabilmente, il Figlio del Padre e il Capo del suo Corpo, il religioso si vede, per ciò stesso, impegnato al servizio plenario di questa Chiesa.

Tramite tutto questo, egli vuole realizzare pienamente l'unica legge cristiana dell'*amore,* in una partecipazione più perfetta al movimento medesimo del cuore del Cristo pasquale. Ebbene, nella sua pasqua, il Cristo, perfetto servitore del Padre e dei suoi fratelli, ha portato alla suprema realizzazione i suoi due inseparabili amori di Figlio e di Primogenito. Ha lodato e ringraziato l'agape del Padre suo, adorando questo meraviglioso disegno che prevedeva ben presto per lui la gloria della risurrezione. E poiché per suo tramite il Padre voleva realizzare il piano di salvezza per tutti gli uomini, egli entrò generosamente in questa

volontà che esigeva da lui il dono di se stesso, ed in questo amore redentore per tutti gli uomini peccatori. È a questa fonte che attinge generosamente il religioso.

b. *Sulla linea di questa doppia carità, tutti i religiosi sono chiamati intensamente alla contemplazione ed all'apostolato*

« Contemplazione ed impegno redentore si generano mutuamente nel Cristo servo. La loro complessa co-esistenza, la loro osmosi continua, il gioco misterioso della loro efficacia reciproca: questo definisce la qualità pasquale del cuore del Cristo, così come quella del battezzato tuffato in questa pasqua.

Poiché il religioso non vuole se non portare alla pienezza il suo essere battesimale, diventa chiaro che nella sua vita, qualunque possano esserne le forme concrete, questo intrìco *contemplazione-impegno apostolico* dovrà ritrovarsi *portato al massimo d'unificazione,* benché diversamente modalizzato secondo il tipo d'Istituto. Nessuna impermeabile barriera può tracciarsi fra una forma di vita religiosa che non sarebbe che contemplativa, ed un'altra che non sarebbe che apostolica... In ogni religioso, a qualunque Ordine appartenga, deve coesistere, a motivo della natura medesima della vita religiosa, l'unità profonda, esistenziale, d'una affinata contemplazione di Dio (si tratta di aderire a lui col cuore e collo spirito) e d'uno zelo ardente per la salvezza del mondo (si tratta di associarsi all'opera della redenzione)... Nel cuore del religioso, non può esistere scelta fra contemplazione del Signore ed ansia apostolica ».[9]

Ciò può chiarire, almeno parzialmente, il problema del *fine* della vita religiosa, troppo spesso mal impostato. Si entra nella vita religiosa « per diventare santi », dicono gli autori. Nulla di più vero. Ma, spesso, il modo di concepire questa santità è veramente singolare: come rivolta verso se stesso (santificazione « personale »), o intendendo il solo rapporto con Dio (sarebbe il « fine primario ») e, accidentalmente, con gli altri (sarebbe il

[9] J. M. R. TILLARD, *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse,* Coll. *Unam Sanctam,* n. 62, Du Cerf, Paris 1967, 138-139 (trad. it.: Vallecchi, Firenze 1969).

« fine secondario »). Ma non c'è, in verità, se non un fine unico, che è la santità *tramite l'amore per Dio e per il prossimo, inseparabilmente.* L'amore fraterno ed apostolico non viene a sovrapporsi al primo: è rigorosamente essenziale all'amore per Dio ed alla ricerca della perfezione.

Ciò significa che non può esserci Ordine religioso che non abbia una missione di Chiesa. E, in ogni Ordine, il religioso raggiunge concretamente la santità sforzandosi di assolvere il meglio possibile questa missione particolare, secondo lo spirito del suo Ordine e a gloria del Padre.

## III. È BENE CHE CI SIANO NELLA CHIESA DEGLI ISTITUTI DI STRUTTURA INTEGRALMENTE CONTEMPLATIVA MA I LORO MEMBRI DEBBONO BRUCIARE DI ANSIA APOSTOLICA NEL MOVIMENTO MEDESIMO DELLA LORO UNIONE CON DIO (PC n. 7)

Quel che abbiamo detto sulla necessaria coesistenza della contemplazione e dell'apostolato in ogni vocazione religiosa, non significa affatto che tutti gli Istituti religiosi debbano ricondursi all'uniformità. Anzi! La varietà delle forme concrete di realizzazione, mettendo l'accento ora sull'uno ora sull'altro dei due aspetti, manifesta la pienezza delle risorse dell'amore contemplativo ed attivo, in una Chiesa i cui membri s'arricchiscono mutuamente grazie alla differenziazione delle loro funzioni complementari.

Per evidenziarlo, porteremo come esempio i due tipi d'Istituto religioso *maggiormente differenziati:* quelli che il Concilio chiama, per un verso, gli « Istituti integralmente dediti alla contemplazione » (*PC* n. 7) e, per l'altro, gli « Istituti dediti alle varie opere di apostolato » (*PC* n. 8). Si tratterà di fondare la loro ragion d'essere e la loro legittimità in rapporto con la natura della vita religiosa e della missione della Chiesa, ma anche di mostrare in qual modo originale essi assolvano, nell'un caso e nell'altro, alla duplice funzione di contemplazione e d'azione. Non parleremo degli Istituti che in tempi passati venivano detti

« di vita mista », cui appartenevano monaci non puri contemplativi, canonici regolari ed ordini mendicanti. Quanto diremo dei primi due tipi chiarirà a sufficienza anche il modo peculiare di questi di realizzare contemplazione ed apostolato.

### 1. Valore nativo degli « istituti integralmente dediti alla contemplazione »

Il Concilio descrive brevemente questi Istituti, strutturati in modo che « i loro membri si occupano solamente di Dio nella solitudine e nel silenzio, in continua preghiera e intensa penitenza », e realizzano « la separazione dal mondo e gli esercizi propri della vita contemplativa » (*PC* n. 7). Nella costituzione *Sponsa Christi,* Pio XII aveva definito questa vita contemplativa come « una professione esterna di vita religiosa... ordinata alla contemplazione interiore, in modo che tutta la vita e tutta l'attività possano facilmente e debbano efficacemente essere compenetrate dalla sua ricerca ».[10]

Una tale vocazione da sempre è stata realizzata, nella Chiesa: ispirati dall'esempio d'Israele nel deserto, d'Elia, di Giovanni Battista e del Cristo medesimo, in tutti i tempi dei cristiani si sono più o meno completamente ritirati di mezzo ai fratelli per dedicarsi ad una vita di preghiera, di penitenza, d'ascolto silenzioso della Parola. A quale impulso dello Spirito (cfr. *Lc* 4,1) obbedivano? Quale senso davano a questa iniziativa?

Il senso fondamentale è chiaro: intendevano rispondere con una intensità del tutto particolare a quell'aspetto della vocazione cristiana che è, precisamente, l'appello alla contemplazione, all'incontro personale col Dio vivo, alla comunione intima con lui. I contemplativi, anche se il loro numero è limitato, *esemplificano* un aspetto della *comune* vocazione cristiana.

Il movimento d'amore che li prende interiormente può esprimersi secondo modalità diverse. Colpiti dal fatto che la Chiesa è una Sposa che vive anzitutto del Cristo e per lui, intendono esprimere direttamente questo mistero dell'*esse cum Christo,* questo mistero d'una vita intera dedicata a guardarlo, ascoltarlo, adorarlo.

[10] 21 novembre 1950: *AAS* 43 (1951) 15.

Intendono anche riprodurre e prolungare sulla terra alcuni particolari misteri del Cristo evangelico. Alcuni cristiani sono maggiormente sensibili alla sua vita di Nazareno, altri alla sua vita d'apostolo itinerante, altri ancora vogliono partecipare alla sua lunga preghiera contemplativa della montagna (cfr. *LG* n. 46, dove s'ispira alla *Mystici Corporis*), o alla sua morte, al suo ritorno al Padre, al suo estraniarsi dalle attività di questo mondo, al suo ingresso nella vita celeste dove « vive per sempre per Dio Padre » (*Rom* 6,10).

Precisamente, i contemplativi anticipano, per quanto è loro possibile, la vocazione celeste della Chiesa. Sono insieme col Padre, nel Cristo, ed adorano, cantano, celebrano,... insieme con gli angeli ed i santi.

In tutto questo, sperimentano l'Assoluto di Dio, la sua trascendenza su ogni creatura, la sufficiente sovranità del suo amore: il Dio Salvatore colma l'uomo peccatore ed ha diritto ad una risposta totale, in cui precisamente l'uomo giunge alla sua vocazione ultima ed alla sua perfetta maturazione.

### 2. Ma questa contemplazione è anche tutta penetrata d'amore e di efficacia apostolica

Questi contemplativi hanno anche un loro modo *originale* di realizzare l'altro aspetto della comune vocazione cristiana, l'ardore apostolico. L'amore di Dio e l'amore del prossimo sono così strettamente uniti che, *senza stornarsi dalla loro attività contemplativa ma, anzi, in quel movimento medesimo,* essi trovano occasione per lavorare alla salvezza dei fratelli.

« Che tutte le monache sappiano ben chiaramente che la loro vocazione è pienamente e totalmente apostolica », diceva Pio XII in *Sponsa Christi.* Il Concilio ha fatto sua quest'affermazione: i contemplativi « sono di esempio al popolo di Dio, cui dànno incremento con una misteriosa fecondità apostolica. Sono... una sorgente di grazie celesti » (*PC* n. 7). « Nessuno pensi che i religiosi, con la loro consacrazione, diventino estranei agli uomini o inutili alla città terrena. Poiché, anche se talora non sono direttamente presenti fra i loro contemporanei, li incontrano tuttavia in

modo più profondo nella tenerezza del Cristo, e con essi collaborano spiritualmente, affinché la edificazione della città terrena sia sempre fondata nel Signore e a lui diretta, né avvenga che lavorino invano quelli che stanno edificando » (*LG* n. 46; cfr. *GS* n. 38).

a. *Ragioni e forme concrete dell'efficacia apostolica della contemplazione*

Per avanzare affermazioni tanto audaci, la Chiesa si fonda, fra le altre cose, su *quattro verità ch'essa trae dal tesoro della sua fede:* nell'opera della salvezza, il primato assoluto spetta alla grazia divina, non già allo sforzo umano: « Senza di me, nulla potete » (*Gv* 15,5); nello sforzo che l'uomo fa per estendere il Regno, il primato spetta non già alla materialità dell'azione, né alla somma degli sforzi, ma all'amore intenso ed al grado d'unione col Signore: « Chi rimane in me, porta molto frutto » *(Ibid.);* la preghiera, soprattutto se sostenuta dalla penitenza e dal sacrificio, ha forza, nel Cristo crocifisso, di fecondare l'azione: « Chiedete, e vi sarà dato... Questa specie di demoni si scaccia solo con la preghiera e i digiuni » (*Mt* 7,7; 17,20); infine, fra tutti i membri del medesimo corpo della Chiesa, esistono misteriosi ma reali scambi della « comunione dei santi » (*LG* nn. 49-50).

La Chiesa fa forza anche sulla *natura medesima della contemplazione « cristiana »:* il Cristo cui s'uniscono i contemplativi è il Salvatore del mondo e il Capo vivo della Chiesa; il Padre ch'essi adorano è l'Autore del disegno di salvezza, Quegli di cui bisogna estendere il regno, Quegli che vuole dilatare la sua paternità a tutti gli uomini. Come potrebbero, allora, i contemplativi, dimenticare che sono dei battezzati, dei membri della Chiesa, organo originale del suo Corpo, quelli cui più che ad altri spetta lavorare per la sua edificazione e la sua crescita? La Chiesa tutta con le sue intenzioni, il mondo tutto coi suoi bisogni, le sue speranze, le sue angosce: è tutto questo che non può non essere intensamente presente al cuore fraterno dei contemplativi; si occupano, anzi, di essere informati, con una certa sufficienza, dei più importanti avvenimenti d'attualità o che riguardano la situazione della Chiesa (*PC* n. 2d; *AG* n. 36d; *GS* n. 1).

b. *Frutti apostolici della contemplazione*

Quali sono i benefici che i contemplativi recano?

— Quello dell'intensa preghiera e della penitenza offerte;

— quello della loro carità fraterna espressa verso ogni uomo che incontrano, poiché non sono « separati dal mondo » al punto di non entrare, occasionalmente, in contatto con esso, soprattutto quando, per esempio, capita di dover ospitare dei ricercatori di pace e di luce;

— quello, più particolarmente, della loro *testimonianza.* Bisognerebbe poter sviluppare questo punto quanto meriterebbe. Ci basti dirne l'essenziale. Per tutta quanta la Chiesa dei battezzati e, particolarmente, per gli apostoli più dinamicamente impegnati, essi sono il *ricordo vivente dei misteri essenziali di cui vivono,* e che noi abbiamo richiamato più sopra. Durante la CXX Congregazione generale del Concilio, mons. Guilly, vescovo della Guiana inglese, parlando a nome di 263 Padri, insisteva in modo particolare su questo punto: approvando la vocazione dei contemplativi, la Chiesa prende coscienza, attraverso essi, « che il suo compito non è fondato, in ultima analisi, sui mezzi umani, ma, piuttosto, sulla stretta unione con il Cristo che ha riscattato il mondo con la sua croce ».[11] « Quando si indugia a riflettere sulla singolare prospettiva in cui molti cristiani colgono le grandi idee della nostra epoca, ci si dice che raramente, nella storia passata, è stato altrettanto necessario affermare la trascendenza del divino e la follia della croce. È solamente alla luce di queste verità fondamentali che possiamo integrare i valori moderni all'opera della redenzione. Ciò significa che dobbiamo incontrare, nel cuore medesimo della cristianità, degli uomini che manifestamente vivano sotto il fardello della realtà di Dio, dei contemplativi, insomma ».[12]

È necessario aggiungere che questa testimonianza è anche *per il mondo?* E, particolarmente, *per i non-credenti e gli atei?*

[11] Citato in *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse, o. c.* 198, nota 7.

[12] V. WALGRAVE, *The contemplative vocation of the active monastic Orders,* in *Review for religious* 23 (1964) 280.

Per i religiosi attivi si potrebbe anche trovare una ragion d'essere sociale. Ma i contemplativi non hanno altra spiegazione che Dio. Agli occhi degli atei, sono senz'altro dei pazzi e degli illusi inguaribili! In realtà, la loro sapienza, il loro equilibrio e la loro pace testimoniano con forza che il Dio-Amore esiste, e val la pena servirlo!

Bisognerebbe ancora insistere sul servizio ch'essi sono chiamati a rendere all'*uomo moderno uni-dimensionale* [13] — ponendosi, con la loro sola esistenza, come la contestazione positiva e vivente della sua riduzione alla razionalità tecnica ed alla produttività. Per rimanere semplicemente « umano », l'uomo ha bisogno di « qualcosa d'altro »: di libertà, di vita semplice, di gratuità, di poesia,... per dire tutto in una parola: di contemplazione! [14]

Il Concilio, infine, ha sottolineato la portata di questa testimonianza *presso i pagani* ed ha vivamente incoraggiato l'impiantazione dei contemplativi nei paesi di missione e in mezzo alle nuove comunità cristiane: si rilegga, a questo proposito, il bellissimo numero 40 del decreto *Ad Gentes*. Può anche succedere che l'irradiazione della vita contemplativa abbia un'efficacia maggiore di tutti i servizi della vita attiva. La carità, a volte, non può apparire debolezza? Non può essere vista come qualcosa di normale? « Sono pagati per questo ». All'opposto, la presenza di questi uomini e di queste donne venuti non per scopi d'efficacia, ma per Dio soltanto, costituisce, per i musulmani, per esempio, una testimonianza assolutamente insostituibile.

*Conclusione* di tutto questo è che i contemplativi debbono salvaguardare ad ogni costo l'originalità nativa della loro vocazione, il loro « posto assai eminente nel Corpo mistico » (*PC* n. 7). « Per quanto urgente sia la necessità di apostolato attivo » (*PC* n. 7), la viva coscienza dell'efficacia ch'è loro propria deve mantenerli al di fuori d'ogni attività apostolica esteriore che possa compromettere lo scopo primo della loro vocazione. I

[13] Cfr. H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione* (tr. it.), Einaudi, 1967.
[14] Cfr. J. M. R. TILLARD, *L'autre dimension,* in *Religieux aujourd'hui,* Lumen vitae, Bruxelles 1969, 105-132.

vescovi medesimi sono tenuti a rispettarla in ogni occasione (*CD* n. 35). La Chiesa avrebbe tutto da perdere, perdendo i contemplativi!

## IV. È BENE CHE CI SIANO NELLA CHIESA DEGLI ISTITUTI DI STRUTTURA COMPLETAMENTE ATTIVA. MA I LORO MEMBRI DEBBONO DEDICARSI ALLA CONTEMPLAZIONE DI DIO NEL MOVIMENTO MEDESIMO DELLA LORO DEDIZIONE AL PROSSIMO

All'altro estremo degli Istituti religiosi, troviamo gli istituti attivi « dediti alle varie opere di apostolato » (*PC* n. 8). Esemplificano, altrettanto naturalmente, all'interno della Chiesa, *l'altro* aspetto della *comune* vocazione cristiana: la dedizione al prossimo, in vista della sua promozione umana e della sua salvezza cristiana. Ma anche sappiamo che non sono, per questo, dispensati dalla contemplazione. È necessario che studiamo in qual modo originale possono realizzarla, nel movimento medesimo della loro azione — così come i contemplativi realizzano la loro attività apostolica nel movimento medesimo della loro contemplazione.

### 1. Valore nativo degli istituti dediti all'azione apostolica o caritativa

a. *Nel passato, l'azione fu giudicata di molto inferiore alla contemplazione*

A lungo, negli insegnamenti sui princìpi della vita spirituale, se non sempre anche nella pratica, una punta di sospetto ha avvolto il valore dell'azione apostolica. La preghiera e la contemplazione cui essa porta, valutata prima o poi, sono state come il mezzo quasi unico per giungere alla perfezione della carità (abbiamo fatto notare, nella prima parte, l'influenza decisiva dei dottori alessandrini, dalla dottrina completamente centrata sulla contemplazione). Sembrava che l'azione, compresa quella apostolica, non avesse valore santificante in se stessa: solamente l'avrebbe ricevuto dalla preghiera che precedeva. Alcuni, perfino, giungevano a vederla come pericolosa per la vita spiri-

tuale e l'unione con Dio: sarebbe dispiegamento di energie umane, dunque perdita di forze, usura; sarebbe contatto con gli uomini e col mondo, dunque dissipazione, tentazione di agitazione febbrile e sterile, attaccamento alla creatura. Non bisognerebbe darcisi se non con gran prudenza, perfino con una certa diffidenza, ed affrettarsi a rientrare, non appena possibile, nella fortezza della « vita interiore »...

Ebbene, il disagio creato in tutti gli apostoli da questo antagonismo era portato al massimo negli apostoli *religiosi.* La vita religiosa, in effetti, si sviluppò, in un primo tempo, durante molti secoli, nella forma di vita contemplativa e monastica, e fu allora che venne forgiandosi l'ideale della vita consacrata: i trattati sulla vita religiosa, perfino attiva, sono stati scritti tutti quanti da monaci (i religiosi attivi non ne avevano il tempo!). Naturalmente, definirono questo ideale sulla base della vita di tipo contemplativo: l'essenziale della vita religiosa sarebbe l'osservanza della preghiera e l'ascesi.

Quando, con S. Ignazio di Loyola, comparvero dei religiosi di tipo attivo, *l'azione apostolica non fu, nondimeno, per questo fatto, integrata con la consacrazione religiosa.* Quella si diede a vedere come un sovrappiù, sì indispensabile, ma che *mal si accordava con la « vita religiosa »,* e densa di rischio per questa, mettendo per ciò stesso il religioso in una situazione ibrida, da cui non avrebbe potuto venir fuori se non a forza d'uno sfibrante esercizio d'equilibrismo. Parecchi Padri, durante il Concilio, fecero notare come una simile concezione avesse spesso ispirato agli attivi uno stile di vita « zoppo » e senza unità. Il card. Doepfner, l'11 novembre del 1964, diceva: « La maggior parte delle Congregazioni femminili di vita attiva cammina, si potrebbe dire, su due strade: per un lato, una vita quasi monastica; per l'altro, una tale quantità di compiti che le suore sono come prese fra due fuochi ». Il card. Suenens, il medesimo giorno: « Troppo spesso la spiritualità propria delle suore attive è densa delle tradizioni e della mentalità di Congregazioni specificamente contemplative, e perfino monastiche, che avrebbero di per sé uno scopo immediato completamente diverso ». Mons. Huyghe, vescovo d'Arras, l'indomani: « Numerose Congregazioni maschili e femminili sono nate, in questi ultimi secoli, per dedicarsi all'apostolato attivo o

missionario. Ma, per la forza del diritto canonico e delle tradizioni, si videro imporre delle costituzioni quasi prefabbricate, in cui la prevalenza era data alle istituzioni monastiche. E, soprattutto, si dà ai giovani una spiritualità di carattere contemplativo, in cui il carattere missionario quasi non compare più — ciò che provoca la divisione dello spirito in due direzioni ».[15]

b. *Il Concilio afferma vigorosamente il valore santificante dell'azione apostolica*

Un notevole intervento del Padre Van Kerkhoven, superiore generale dei missionari del Sacro Cuore, il 12 novembre 1964, esigeva — e otteneva — l'integrazione dell'azione apostolica nella natura medesima della vita religiosa degli Istituti attivi, e con ciò stesso l'unificazione profonda della ricerca di Dio e del servizio al prossimo.[16] Fedele alla dottrina del V capitolo della *Lumen Gentium,* sul conseguimento della medesima santità cristiana *tramite le diverse situazioni e funzioni umane ed ecclesiali* (cfr. soprattutto il n. 41), il Concilio restituisce alla vocazione ed all'azione apostolica le loro « patenti di nobiltà »: un sacerdote consacrato al ministero (cfr. *PO* nn. 12-14), un religioso d'un Istituto apostolico o caritativo possono e debbono santificarsi ed unirsi a Dio non già nonostante la loro azione, e neppure, all'interno della loro azione, solamente a causa della preghiera che vi avranno fatto precedere, ma, piuttosto, *nella loro azione medesima e tramite essa.* Precisiamo senz'altro che non già l'esercizio puramente materiale e quasi automatico del ministero sarà quel che santificherà, ma, piuttosto, questo esercizio compiuto con una certa qualità d'anima, rischiarato dalla fede e guidato dalla carità dello Spirito del Cristo — un esercizio compiuto, insomma, *secondo la verità del « mistero » dell'apostolato,* la cui grandezza stupiva perfino un S. Paolo. In queste vite interamente dedite al servizio di Dio e degli altri, l'azione così condotta polarizzerà e finalizzerà tutta la persona e tutta l'esistenza dell'apostolo. Il

[15] In N. CALMELS, *Concile et vies consacrées,* 244, 249, 285.

[16] Il testo completo in N. CALMELS, 299-301; una scelta in J. M. R. TILLARD, *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse, o. c.* 237.

« senso apostolico » ne sarà l'elemento unificatore. E l'antico principio: « *Intus monacus, foris apostolus* », dovrà diventare: « *Intus et foris apostolus* ».

In questa visuale si potrà comprendere la grandiosa affermazione del numero 8 del decreto *Perfectae Caritatis:* « In questi Istituti, *l'azione apostolica e caritativa rientra nella natura medesima della vita religiosa,* in quanto costituisce un ministero sacro e un'opera di carità che sono stati loro affidati dalla Chiesa e debbono essere esercitati in suo nome. Perciò tutta la vita religiosa dei membri sia compenetrata di spirito apostolico, e tutta l'azione apostolica sia animata di spirito religioso ». Ciò significa che il religioso-apostolo vive la sua consacrazione a Dio, non già solamente nella pratica dei suoi voti, della sua vita di preghiera, d'ascesi e di comunità, ma altrettanto, e soprattutto, nell'azione medesima, che gli prende la maggior parte del tempo. E questa azione, a sua volta, riprenderà, impregnerà, orienterà apostolicamente voti, preghiere ed ascesi.

*A questo modo prende tutta la sua consistenza* la vita religiosa attiva. Ormai, la « vita religiosa » non s'identificherà più con la vita monastica. I suoi elementi comuni di base (consacrazione, voti, vita comune) sono concretamente realizzati in forme diverse specifiche, i cui tipi particolari sono: vita religiosa contemplativa e monastica — vita religiosa attiva apostolica o caritativa. Due tipi egualmente autentici, egualmente ispirati dallo Spirito e promossi dalla Chiesa. La vita religiosa attiva non è affatto una forma di vita religiosa da sottomarca. Il servizio soprannaturale al prossimo non è meno grande della contemplazione di Dio,[17] fra

[17] Spesso si è ricorso all'episodio evangelico di Marta e Maria (*Lc* 10, 38-40), per fondare la distinzione fra vita attiva e vita contemplativa, e proclamare la superiorità di quest'ultima. Ma è chiaro, anzitutto, che il Cristo non intendeva le forme canoniche della vita religiosa. Inoltre, la tradizione patristica sull'esegesi dell'*optima pars* è meno unanime di quanto si pensa (cfr. K. Vl. Truhlar, *Laïcs et conseils,* in *Laïcs et vie chrétienne parfaite,* Herder, Roma 1963, 122-124; Csanyi, *Optima pars,* in *Studia monastica* 2 [1960] 5-78). Il Concilio, ad ogni buon conto, in *PC* n. 5, suggerisce l'idea che ogni religioso, l'attivo non meno del contemplativo, può partecipare della beatitudine di Maria se sa « ascoltare », nel modo che gli è proprio, le parole del suo Signore.

gli altri motivi, perché permette di sperimentare un modo particolare di questa contemplazione.

### 2. Anche l'azione apostolica o caritativa è tutta impregnata di contemplazione

Nulla impedisce, evidentemente, che l'apostolo si riservi dei tempi regolari di silenzio e di preghiera — diremo, perfino, che questa contemplazione che precede e segue l'azione sarà strettamente necessaria. Il *« contemplare et contemplata aliis tradere »* rimane per lui perfettamente valido. Ma sarebbe un vero peccato *ridurre* la sua contemplazione a quei soli istanti. La formula che meglio gli si adatta sarebbe, piuttosto: *« In actione contemplativus »*.

Per comprendere come ciò sia possibile, sarà necessario che entriamo nel « mistero » dell'azione apostolica o caritativa e nelle sue vere grandezze. L'apostolato è *divino* nella sua fonte, nel suo movimento, nel suo termine: esige e permette, dunque, nella fede, la percezione d'una presenza del Cristo e l'impegno d'un amore più intenso verso il Cristo, per un'unione sempre più profonda con lui. Il contemplativo tenta di raggiungere il Signore in un rapporto diretto; l'apostolo lo raggiunge in un rapporto, per così dire, a triangolo: il Cristo che manda, l'apostolo che viene mandato, gli uomini che accolgono il mandato dal Cristo.

1) *In se stesso,* l'apostolo *incontra il Cristo vivo* che lo manda e sostenta la sua azione. L'apostolo, in verità, non è nulla, da sé solo. Non agisce efficacemente se non come un inviato ed uno strumento permanente del Cristo-Apostolo, capo della sua Chiesa. Questa dipendenza assoluta è un richiamo a tenersi stretto a lui, a lasciarsi guidare dal suo Spirito, ad identificarsi con le sue intenzioni: può e deve unirsi all'atto medesimo del Cristo che, sempre vivo, compie nei suoi discepoli la sua missione permanente di Profeta, Sacerdote e Re. Sostenuto dallo Spirito, comunica, dunque, nel movimento medesimo della sua azione, con la carità apostolica del Cristo mediatore, Servo del Padre suo e Buon Pastore degli uomini suoi fratelli.

2) *In quelli per cui lavora,* l'apostolo *incontra il Cristo vivo* che lo chiama. Il Cristo non attende la venuta del suo messaggero per agire e per iniziare segretamente la conversione dell'uomo: « Il Padre mio agisce sempre, e anch'io agisco » (*Gv* 5,17). L'apostolo non porta un Dio assente: sempre prevenuto da lui, scopre la sua intima presenza e serve la sua invisibile azione. La sua fede, la sua speranza ed il suo amore si esercitano a scoprire sempre meglio questo stupefacente lavoro dello Spirito nei cuori (cfr. *GS* nn. 22e, 38).

Se poi il religioso attivo dispiega la sua azione in una forma direttamente caritativa, senza esercizio esplicito d'apostolato (cura dei poveri e dei malati, educazione umana dei non-credenti), anche in questo caso è invitato a riconoscere e servire il suo Signore nei poveri: « Quel che fate al più piccolo fra i miei, lo fate a me » (*Mt* 25,40).

3) *Nel movimento medesimo e nello scopo della sua azione,* l'apostolo *incontra il Cristo vivo* che per suo tramite si rivela e si dà. *« Contemplata aliis tradere »:* si tratterebbe unicamente di trasmettere delle verità contemplate? Bisognerebbe dire, piuttosto: *« Jesum contemplatum aliis revelare et in aliis formare ».* Compito non già da professore, ma da testimone, da amico e, quasi, da padre.[18] « Quello che abbiamo veduto e sentito, lo annunciamo anche a voi » (*1 Gv* 1,3): l'apostolo farà fare anche ad altri la conoscenza di Colui che è lo scopo della sua propria vita; tenterà di rivelarlo come Amico, come Sposo; e, alla sua comparsa, scomparirà: « Lui deve crescere, io diminuire » (*Gv* 3,30).

In mezzo a tutte le fluttuazioni della sua azione, è il suo

[18] Tale è l'incredibile grandezza dell'apostolato, anche secondo S. Paolo: è un'opera di tipo paterno o materno. Si tratta di far nascere l'uomo nuovo, formando in lui Gesù Cristo: « In Christo Jesu per evangelium ego vos genui » (*1 Cor* 4,15); « Filioli mei quos ego parturio donec formetur Christus in vobis » (*Gal* 4,19). Il Concilio ha ripreso questa audace immagine, ed ha paragonato la Chiesa a Maria: « Nella sua opera apostolica, giustamente la Chiesa guarda a Colei che generò il Cristo concepito appunto dallo Spirito santo e nato dalla Vergine per nascere e crescere anche nel cuore dei fedeli per mezzo della Chiesa » (*LG* n. 65).

amore per il Signore che viene messo in causa. Se gioisce nel ringraziamento o si rattrista nella supplica, non si tratta di vittorie o di sconfitte personali; si tratta, piuttosto, di vedere che l'Amore è finalmente accolto o ancora rifiutato, che il nome del Padre è finalmente santificato o ancora bestemmiato.

Così, attraverso tutto il suo impegno, il religioso attivo si trova immerso nel mistero della redenzione che va attuandosi, e trova di che unirsi al Cristo Signore e, in lui, al Padre suo, nello Spirito. Certamente, ciò esige la fede, ed una fede ben viva, continuamente tenuta desta e nutrita. Per questo, ripetiamolo, il religioso-apostolo ha un bisogno assoluto di sospendere, in certi momenti, la sua azione e rifarsi al suo Signore nel silenzio della meditazione e della preghiera. Questa forma di contemplazione condiziona e sostenta l'altra, che per l'apostolo rimane la contemplazione decisiva.

*Concludiamo.* Queste verità la Chiesa le ha sottolineate concretamente, scegliendo come patroni dell'opera missionaria due religiosi: Francesco Saverio e Teresa di Lisieux.

*Francesco Saverio* è il tipo dell'apostolo ardente di zelo e tuffato nell'abbondanza del compito apostolico: India, Ceylon, Molucche, Giappone, Cina..., instancabile predicatore e battezzatore. Chi potrebbe dire che nella sua azione egli non incontri continuamente il Cristo, che così visibilmente lo sostenta e lo anima? Convertendo le anime, serve il suo Signore, ricerca la gloria del Padre.

*Teresa di Lisieux* è l'esempio tipico della contemplativa, lei che null'altro mai sognò se non il Carmelo, in cui entrò a 15 anni per concludervi le nozze col Re Gesù.[19] Fino alla morte rimarrà fra le mura del convento di Lisieux, allora del tutto ignoto. Ciononostante, anch'essa è ardente di zelo. Prega per i peccatori, per i sacerdoti, per i missionari. Se ne inquieta tanto da faticare a trovare il suo posto originale fra i membri della

[19] È questo il senso ch'essa dà alla sua professione religiosa dell'8 settembre 1890; cfr. *Manuscrits autobiographiques,* Man. A, Carmel de Lisieux, 1957, 190-194 (tr. it.: Ancora).

Chiesa: « L'ho trovata, finalmente, la mia vocazione!... Nel cuore della Chiesa, madre mia, sarò l'Amore... e così sarò tutto... Vorrei percorrere la terra e predicare il tuo nome, mio Carissimo... Vorrei essere stata missionaria dalla creazione del mondo ed esserlo fino alla consumazione dei secoli ».[20]

Così Francesco e Teresa c'insegnano, l'uno e l'altra, che la Chiesa, ispirata dallo Spirito, promuove instancabilmente due diverse modalità di vocazione: due modalità che mettono a frutto, l'una e l'altra, le ricchezze varie e molteplici della contemplazione e dell'azione.

[20] Man. B, 227-229. Si tratta della stupenda lettera a Suor Maria del Sacro Cuore, scritta un anno prima della morte.

CAPITOLO XVI

# PREGHIERA PERSONALE, VITA LITURGICA E SACRAMENTALE

B. Neunheuser, o.s.b.

## I. PREMESSA

### 1. La tradizione e la situazione odierna

Si tratta propriamente di una cosa più che naturale: chi non è cieco la comprende immediatamente: da sempre i religiosi sono stati degli uomini di preghiera, dei grandi oranti, fin dai primi inizi, dai monaci del deserto egiziano e siriano, da Antonio abate, a Pacomio, a Saba. Nella sua *Regula* S. Benedetto dice di loro (c. 18): « Leggiamo che i nostri santi Padri hanno cantato con zelo in un solo giorno ciò (l'intero salterio di 150 salmi) che noi tiepidi dovremmo almeno recitare in una intera settimana ». Lo stesso Benedetto fu un grande uomo di preghiera ed ha lasciato la pratica frequente dell'orazione come preziosa eredità ai religiosi dei secoli successivi, a uomini come Benedetto di Aniano, Odone di Cluny ed i suoi successori, Bernardo di Chiaravalle, Bruno di Colonia e Norberto di Xanten. Certo durante le alterne vicende della storia non si fu sempre concordi nello stabilire concretamente la giusta misura della preghiera, ma sulla sua assoluta necessità non fu mai espresso il minimo dubbio.

In mezzo agli sconvolgimenti del XIII secolo, anche e proprio in seno agli Ordini religiosi, Francesco e Domenico hanno affidato alle loro comunità l'esplicita missione di coltivare con ogni zelo la pratica della preghiera frequente, adoperandosi in ogni modo perché fosse eseguita nella maniera conveniente. Il prezioso codice di Santa Sabina in Roma è una prova dell'impegno amoroso, con il quale i frati predicatori praticarono la recita del Divino Officio; mentre i confratelli del Poverello di Assisi, nelle loro redazioni dei testi liturgici, hanno praticamente creato il breviario *secundum usum romanae curiae.* Esso diventò, nella

forma introdotta dal Papa domenicano Pio V, il testo ufficiale della preghiera della Chiesa fino alla riforma del Concilio Vaticano II. Certamente Ignazio di Loyola ed altri più recenti fondatori di Ordini e Congregazioni religiose non si sono più sentiti di imporre alle loro comunità, direttamente impegnate nell'apostolato attivo, il peso di una preghiera corale diventata ormai troppo complicata; ma anche essi, anzi proprio essi, furono dei grandi uomini di preghiera ed hanno sempre insistito perché i loro figli restassero tali ed insegnassero ai cristiani l'arte della preghiera.[1]

Il fatto poi che la ufficiale preghiera della Chiesa, formatasi lentamente nell'arco di un millennio, praticata nelle cattedrali, nelle collegiate e nei conventi, ripresa poi dalla riforma tridentina, allora necessaria all'unità e alla compattezza della Chiesa, abbia nei secoli successivi assunto una forma piuttosto rigida e stereotipata, ha indotto i cristiani, i santi e specialmente i religiosi, chiamati per vocazione alla preghiera, a cercare e praticare nuove forme di orazione alquanto lontane dalla preghiera ufficiale della Chiesa.[2] Tutto ciò è più che comprensibile e fu un bene per la Chiesa e per il rinnovamento della sua preghiera. Nello stesso tempo però contribuì a creare un certo contrasto fra preghiera ufficiale e personale, del tutto sconosciuto nei primi tempi della Chiesa. Non si può negare che molto spesso l'orazione personale lasciata a se stessa ha attinto a fonti di « seconda mano ».[3] Ma fino ad un certo punto ciò è del tutto indifferente; nella scelta dei motivi e delle forme del suo agire personale, il cristiano è libero ed i santi di quel tempo seppero trarre dalle fonti di « seconda mano » una pietà genuina e sincera e questo in fin dei conti è la cosa essenziale e decisiva.

[1] Cfr. S. BÄUMER - R. BIRON, *Histoire du bréviaire,* Letouzey, Paris (ristampa: Herder, Roma 1967) 1905; P. SALMON, *L'Office divin,* Du Cerf, Paris 1959; S. J. P. VAN DIJK - J. HAZELDEN WALKER, *The Origins of the modern Roman Liturgy,* London 1960.

[2] Cfr. J. A. JUNGMANN, *Liturgisches Leben im Barock,* in *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart,* Innsbruck 1960, 108-119 (trad. it.: ed. Paoline, Roma 1962).

[3] Cfr. *Ibid.* 118s.

Tuttavia i condizionamenti ed i limiti di queste forme devozionali incominciarono ad essere particolarmente avvertiti, quando il nuovo movimento liturgico, specialmente a partire da Pio X e dai cosiddetti « fatti di Mecheln-Malines » del 1909,[4] portò ad una nuova riscoperta delle vere fonti della pietà ecclesiale. Esse sono da sempre la celebrazione dell'Eucaristia, come sacrificio, banchetto e memoriale della morte e risurrezione del Signore, tutta la vita sacramentale, la celebrazione del giorno del Signore e dei misteri salvifici di Cristo nel corso dell'anno liturgico, la recita delle ore canoniche, « in salmi, inni e canti spirituali » (*Ef* 5,19) e nelle letture della Scrittura e dei Padri.

Non è vero che rappresentanti e sostenitori del movimento liturgico abbiano avanzato dei dubbi sulla legittimità e necessità dell'orazione personale; essi vollero soltanto che le forme soggettive della preghiera personale fossero direttamente ispirate alle grandi ed oggettive realtà della Chiesa, dei sacramenti, dell'opera salvifica di Cristo e non invece a forme devozionali secondarie.[5] Ciò ha purtroppo dato origine a spiacevoli equivoci, come se potesse esistere una pietà « oggettiva » senza una partecipazione personale « soggettiva ». Ed anche quando una simile dottrina non è espressamente insegnata, nell'entusiasmo conseguente alla scoperta della ricchezza della classica preghiera liturgica, la necessità dell'orazione personale ed il grande valore delle devozioni recenti, anche delle più umili e modeste, non furono sempre valutati come si meritavano. Di qui sorsero non poche critiche[6] ed

[4] Cfr. i diversi articoli a proposito del *Cinquantenaire du mouvement liturgique,* in *Les quest. lit. et paroiss.* 40 (1959) 193-251; una prima visione della vastità del problema, che così si aperse, apparve nel libro di M. FESTUGIÈRE, *La liturgie catholique. Esquisse d'une synthèse, suivie de quelques développements,* in *Rev. de philos.* 22 (1913) 692-886 e nella controversia che ad esso seguì. Vedi in proposito H. SCHMIDT, *Introductio in Liturgiam Occidentalem,* Herder, Roma 1960, 88-90.

[5] Questo era il vero senso del noto componimento programmatico dell'abate I. HERWEGEN, *Die objektive Grundlage für den individuell zu gestaltenden Aufbau unseres religiösen Lebens,* del 1921; pubblicato in *Lumen Christi,* Monaco 1924, 17-39; cfr. lavori simili, citati più avanti nella nota 43.

[6] L'opera più famosa fu M. KASSIEPE, *Irrwege und Umwege in*

animate controversie; [7] esse furono però appianate dalla parola equilibrata dell'enciclica di Pio XII *Mediator Dei.* In essa si riconosce espressamente che liturgia non è soltanto azione rituale esteriore, complesso di cerimonie e celebrazioni, ma soprattutto vitale adorazione di Dio, azione vivente al suo cospetto, fonte della più profonda pietà; nello stesso tempo però si riconosce e si difende il valore dei *pia exercitia.* Tutto ciò ha per così dire trovato la sua formulazione definitiva nella costituzione sulla sacra liturgia del Concilio Vaticano II. Da una parte, specialmente nelle considerazioni di principio dei numeri 5-13, si sottolinea con particolare forza che la liturgia è *culmen et fons,* « culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, insieme, la fonte da cui promana tutta la sua virtù » (n. 10); dall'altra si afferma però anche che « la vita spirituale non si esaurisce nella partecipazione alla sola liturgia. Il cristiano, infatti, benché chiamato alla preghiera in comune, è sempre tenuto a entrare nella sua stanza per pregare il Padre in segreto... » (n. 12). Ed ancora: « I pii esercizi del popolo cristiano, purché siano conformi alle leggi e alle norme della Chiesa, sono vivamente raccomandati » (n. 13). Tuttavia questi *exercitia* devono essere ordinati « tenendo conto dei tempi liturgici... in modo da essere in armonia con la sacra liturgia dalla quale traggono in qualche maniera ispirazione, e alla quale, data la sua natura di gran lunga superiore, devono condurre il popolo cristiano » (n. 13).

Le autentiche istanze del movimento liturgico sono qui riconfermate in tutta la loro estensione, ma inserite nello stesso tempo nel giusto contesto di una pietà pienamente conforme alla tradizione ecclesiastica.

Naturalmente è più facile formulare tutto ciò in teoria che non metterlo subito in pratica nella Chiesa universale ed i pochi anni

*Frömmigkeitsleben der Gegenwart,* Kevelaer 1939, Würzburg 1940; cfr. anche H. SCHMIDT, *o. c.* 92s.

[7] Cfr. F. KOLBE, *Die Liturgische Bewegung,* Aschaffenburg 1964, 63-79; ed anche H. SCHMIDT, *o. c.* 92s. e A. FAVALE, *Abbozzo storico del movimento liturgico,* in *La Costituzione sulla sacra liturgia* (Collana Magistero Conciliare, 14), LDC, Torino-Leumann 1968, 36-41.

trascorsi dalla promulgazione della costituzione liturgica del dicembre 1963 lo hanno dimostrato a sufficienza. In rapporto con la riforma voluta dal Concilio e con un certo allentamento della disciplina liturgica finora molto severa e centralizzata, il riconoscimento della dimensione personale nella preghiera liturgica ha condotto ad una libertà di prassi liturgica, che qua e là rischia di sfociare non soltanto in una « babele » liturgica, ma proprio nell'estremo opposto e cioè nel sopravvento dell'elemento personale e soggettivo su ogni norma oggettiva e sulle tradizioni del mistero salvifico di Cristo.

La problematica che occorre qui affrontare interferisce singolarmente con molte altre manifestazioni dell'attuale crisi teologica ed ecclesiastica e con le tendenze della desacralizzazione, della demitizzazione e della secolarizzazione.

I suoi inizi sono in un certo senso già presenti negli stessi desideri di riforma del Concilio. Di fronte ad alcune manchevolezze e deviazioni, già individuate e combattute dal movimento liturgico, il Concilio volle l'eliminazione di tutti quegli elementi « che fossero meno rispondenti alla natura intima della liturgia stessa, o si fossero resi meno opportuni » (n. 21) ed un nuovo ordinamento dei testi e dei riti, il quale esprima in modo più chiaro e comprensibile ciò che essi vogliono dire. « I riti splendano per nobile semplicità; siano chiari nella loro brevità e senza inutili ripetizioni » (n. 34). In questo contesto acquista la massima importanza l'introduzione della lingua parlata nella celebrazione liturgica (nn. 35 e 36).

Le innovazioni che in questo campo furono dapprima introdotte con non poche esitazioni, sono diventate nel frattempo una cosa più che naturale. Ciò che si era affermato in linea di principio, fu applicato concretamente nella messa (nn. 50ss), negli altri sacramenti (nn. 59, 62ss), nella preghiera canonica (nn. 87-101) e nell'anno liturgico (nn. 106-111): si tratta di riformare la liturgia nei suoi testi e nei suoi riti, in modo tale che i fedeli possano con facilità partecipare attivamente alla celebrazione liturgica, per poter così crescere nel mistero di Cristo e nel vero culto di Dio, in modo che le grandi celebrazioni liturgiche diventino la sorgente ed il culmine di tutta la loro vita e della loro pietà personale.

Tutto ciò è buono e bello, anzi assolutamente necessario. Ma nel tentativo delle applicazioni concrete siamo caduti negli estremi più disparati. Nel desiderio di semplificare ed eliminare il superfluo e l'esagerato, si compiono abbreviazioni radicali, ci si limita soltanto a ciò che tocca direttamente ed immediatamente l'uomo moderno, si rifiutano le tradizionali forme di preghiera, come i salmi (almeno alcune loro parti), e le orazioni del messale romano, si respingono decisamente le forme di orazione già esistenti in favore della preghiera spontanea, che sgorga sempre nuova dalla situazione concreta ed infine si arriva a condannare ogni forma di preghiera vocale.

Queste aspirazioni si fondono talvolta con i princìpi radicali di una teologia, la quale temerariamente afferma che tutta l'azione liturgica finora in uso non sarebbe altro che un ossequio farisaico ed esteriore, ipocrisia, ricaduta nelle vecchie forme dell'Antico Testamento, ormai superate dal Nuovo Testamento. La vera liturgia cristiana consisterebbe unicamente nell'adempimento del precetto dell'amore, nel rispetto e nella carità verso il prossimo. Alla luce di una teologia del « Dio è morto », Dio sarebbe ancora raggiungibile soltanto in questa maniera.[8]

In queste posizioni radicali si nascondono certamente intuizioni esatte, osservazioni buone non disgiunte da una critica giustificata dalle manchevolezze della nostra preghiera cristiana. È nostro dovere riconoscere ciò in tutta umiltà ed apportare le correzioni volute dal Concilio. Ma nello spirito di questo stesso Concilio è anche nostro dovere mantenere la giusta misura e realizzare le necessarie riforme con prudenza e ponderazione, senza dimenticare la ricchezza di tutta la tradizione ecclesiastica. Ciò corrisponde alla vera volontà di riforma del Concilio, che così si esprime nel numero 23: « Per conservare la sana tradizione e aprire nondimeno la via ad un legittimo progresso, la revisione delle singole parti della liturgia dev'essere sempre preceduta da

[8] Cfr. in proposito tutta la bibliografia riguardante la controversia sul libro del vescovo anglicano ROBINSON, *Honest to God*. Da considerazioni di questo genere un circolo di lavoro ecumenico ha tirato conseguenze radicali a proposito della preghiera, cfr. D. SÖLLE - F. STEFFENSKY, *Politisches Nachtgebet in Köln*, Stoccarda e Magonza 1969.

un'accurata investigazione teologica, storica e pastorale. Inoltre devono essere prese in considerazione sia le leggi generali della struttura e dello spirito della liturgia, sia l'esperienza derivante dalle più recenti riforme liturgiche e dagli indulti qua e là concessi. Infine non si introducano innovazioni se non quando lo richieda una vera e accertata utilità della Chiesa, e con l'avvertenza che le nuove forme scaturiscano organicamente, in qualche maniera, da quelle già esistenti ».

È in questa prospettiva che si tratta di ripensare in termini nuovi il giusto rapporto fra preghiera personale, vita liturgica e sacramentale, ed il suo valore nella vita religiosa della nostra epoca dopo il Concilio Vaticano II.

### 2. Nuova presa di coscienza

Fin dall'inizio di queste nostre riflessioni dobbiamo anzitutto dire con tutta chiarezza che, in conformità a tutta la tradizione della vita religiosa ed ancor più in conformità a tutta la tradizione della Chiesa, all'esortazione degli Apostoli e del loro Signore di « pregare sempre, incessantemente » (*Lc* 18,1; *Col* 4,2; *1 Ts* 5,17), all'esempio dei primi cristiani e dello stesso Gesù Cristo, noi vogliamo pregare e perseverare nella preghiera... Nello stesso tempo però vogliamo riflettere sulle difficoltà e sui problemi, sorti dalla situazione particolare del movimento liturgico e dal suo coronamento nel Concilio, come pure dalle perplessità che hanno fatto seguito alle riforme liturgiche, come abbiamo appunto or ora visto. Si tratta specialmente del rapporto fra preghiera personale e comportamento liturgico, di scoprire cioè come sia possibile una loro fusione armonica ed unitaria, in modo da poter raggiungere una spiritualità liturgica, che corrisponda pienamente alle esortazioni del Vangelo, alle esigenze dell'impegno cristiano nel mondo moderno e alla dignità della vita personale di ciascun individuo. È infatti questa spiritualità liturgica che, secondo le espresse parole del Concilio, costituisce il vertice della pietà cristiana ed ecclesiale.

## II. LA PREGHIERA DELLA CHIESA LOCALE NELLE SUE CELEBRAZIONI LITURGICHE

Nella valutazione dei singoli momenti non si tratta di delineare contrasti irriducibili, ma di trovare il giusto equilibrio fra elementi reciprocamente condizionati. L'uomo è un essere socievole; ciò significa che egli può sviluppare pienamente la sua personalità soltanto in seno ad una vera comunità. D'altra parte non esiste vera comunità che non sia formata da persone libere ed intelligenti (una mandria non potrà mai costituire una comunità). Anzi si può e si deve affermare che quanto più sviluppate sono le singole persone, tanto più viva è anche la loro comunità e che quanto più autentica e vitale è una comunità, tanto più spiccatamente si sviluppa la personalità dei suoi membri. Esiste tuttavia un certo ordine in questi valori. Poiché nessuna personalità cade mai dal cielo bell'e fatta, ma nasce e cresce in seno ad un contesto sociale, ad una famiglia, ad un popolo, la comunità ha una certa posizione di preminenza; è infatti in essa che la vita personale ha i suoi inizi e raggiunge la sua piena maturità.

Per questo il Concilio nella costituzione dogmatica sulla Chiesa al capitolo su « il popolo di Dio » dice espressamente: « In ogni tempo e in ogni nazione è accetto a Dio chiunque lo teme e opera la giustizia (cfr. *Atti* 10,35). Tuttavia Dio volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse nella verità e fedelmente lo servisse. Si scelse quindi per sé la stirpe israelitica perché fosse il suo popolo, stabilì con lui un'alleanza, e lo formò lentamente, manifestando nella sua storia se stesso e i suoi disegni e santificandolo per sé. Tutto questo però avvenne in preparazione e figura di quella nuova e perfetta alleanza da farsi in Cristo... Cristo istituì questo nuovo patto... chiamando gente dai Giudei e dalle nazioni, perché si fondesse in unità non secondo la carne, ma nello Spirito, e costituisse il nuovo Popolo di Dio » (*LG* n. 9a).

Questo popolo di Dio, questa Chiesa di Cristo, « la Chiesa, ossia il regno di Dio già presente in mistero » (*LG* n. 3) è il fine di tutta l'opera salvifica di Dio, come spiega chiaramente la

stessa costituzione nel I capitolo sul « mistero della Chiesa » (nn. 1-8).

Questa Chiesa però è la « Chiesa orante », la Chiesa, mediatrice di salvezza a tutti gli uomini *« in laudem gloriae Dei »* (*Ef* 1,12-14). Tanto è vero che con tutta ragione la costituzione liturgica può affermare che è proprio nella liturgia della Chiesa che il mistero di Cristo e la essenza della Chiesa trovano la loro più chiara espressione. « La liturgia infatti, mediante la quale, specialmente nel divino Sacrificio dell'Eucaristia, " si attua l'opera della nostra Redenzione ", contribuisce in sommo grado a che i fedeli esprimano nella loro vita e manifestino agli altri il mistero di Cristo e la genuina natura della vera Chiesa... » (n. 2).

Giorno per giorno la liturgia costruisce i suoi fedeli « in tempio santo del Signore, in edificio di Dio nello Spirito » (*Ef* 2,21-22); e nello stesso tempo si presenta agli uomini come il « vessillo innalzato sui popoli, sotto il quale i dispersi figli di Dio possano raccogliersi, finché si faccia un solo ovile ed un solo pastore » (n. 2).

Sono questi pensieri che costituiscono quell'aspetto ecclesiologico, che apparve per la prima volta nella costituzione liturgica, si perfezionò poi nella costituzione *Lumen Gentium* e determinò in modo decisivo tutti gli atti del Concilio fino alla costituzione pastorale *Gaudium et Spes*. Nella costituzione liturgica esso trovò la sua concreta formulazione, specialmente nei numeri 26 e 41. Nel numero 26 si dice: « Le azioni liturgiche non sono azioni private, ma celebrazioni della Chiesa, che è " sacramento di unità ", cioè popolo santo radunato e ordinato sotto la guida dei vescovi. Perciò tali azioni appartengono all'intero Corpo della Chiesa, lo manifestano e lo implicano; i singoli membri poi vi sono interessati in diverso modo, secondo la diversità degli stati, degli uffici e dell'attuale partecipazione ».

Nel n. 41 si afferma in modo ancor più concreto e plastico: « Tutti devono dare la più grande importanza alla vita liturgica della diocesi che si svolge intorno al vescovo, soprattutto nella chiesa cattedrale: convinti che la principale manifestazione della Chiesa si ha nella partecipazione piena ed attiva di tutto il popolo santo di Dio alle medesime celebrazioni liturgiche, soprattutto alla medesima Eucaristia, alla medesima preghiera, al medesimo

altare cui presiede il vescovo circondato dai suoi sacerdoti e ministri ».

La Chiesa, dunque, attuata e realizzata nella celebrazione eucaristica compiuta dal popolo di Dio (ciascuno naturalmente secondo la propria posizione) è ripiena di quella santa realtà, di cui parlano i numeri iniziali della costituzione liturgica. Nell'azione liturgica l'opera salvifica di Cristo viene annunciata e realizzata, cioè comunicata agli uomini (n. 6). Soprattutto qui Cristo è presente nella sua Chiesa; infatti dove due o tre sono riuniti nel suo nome, lì egli è presente in mezzo a loro (n. 7). « Perciò ogni celebrazione liturgica, in quanto opera di Cristo sacerdote e del suo Corpo, che è la Chiesa, è azione sacra per eccellenza, e nessun'altra azione della Chiesa, allo stesso titolo e allo stesso grado, ne uguaglia l'efficacia » (n. 7). Nella liturgia noi troviamo una prima anticipazione della realtà di cui parteciperemo nella Gerusalemme celeste (n. 8). Ma certo la liturgia non esaurisce tutta l'attività della Chiesa, la quale deve preparare i suoi figli alla liturgia con molti altri mezzi. La liturgia però è il culmine e la fonte di tutta la vita della Chiesa. Il fine di tutta la sua attività apostolica è « che tutti, diventati figli di Dio mediante la fede e il battesimo, si riuniscano in assemblea, lodino Dio nella Chiesa, prendano parte al sacrificio e alla mensa del Signore » (n. 10).

Alla stessa maniera la liturgia è anche la sorgente dell'azione dei cristiani, che trovano qui la forza della carità vicendevole, della testimonianza cristiana e dell'ardente amore per Cristo. « Dalla liturgia, dunque, e particolarmente dall'Eucaristia, deriva in noi come da sorgente la grazia, e si ottiene, con la massima efficacia, quella santificazione degli uomini e glorificazione di Dio in Cristo, verso la quale convergono, come a loro fine, tutte le altre attività della Chiesa » (n. 10). Segue l'esortazione ai fedeli a compiere ciò « consapevolmente, attivamente e fruttuosamente » con retta disposizione d'animo e con una partecipazione che superi ogni formalismo esteriore, « sì da conformare la loro mente alle parole che pronunziano e cooperare con la grazia divina per non riceverla invano » (n. 11).

La dottrina del Concilio è veramente equilibrata; essa accetta e conferma gli ideali del movimento liturgico, specialmente la sua

grande stima per la funzione liturgica celebrata nella comunità, ma nello stesso tempo si preoccupa che questa funzione liturgica, ripiena della massima realtà spirituale, diventi anche espressione di un'azione veramente personale, piena di fede e di zelo nella preparazione e nel compimento della stessa azione liturgica, in modo che in essa l'opera universale della Chiesa trovi davvero il suo *culmen* e la sua *fons*.

L'immagine luminosa di una vera azione liturgica, non ridotta a semplice esteriorità, a farisaico biascicare di labbra o a cerimonia puramente formale, è stato in ogni tempo il grande ideale della Chiesa, come appare dalle descrizioni della vita comunitaria della Chiesa primitiva negli Atti degli Apostoli. La Chiesa primitiva, gli Apostoli, i discepoli, le donne con Maria, madre di Gesù, in tutto 120 persone, si radunano nel cenacolo per invocare ed attendere insieme la venuta del promesso Spirito consolatore. È in questo atteggiamento di preghiera, di rispettoso ossequio verso Dio e di mediazione di salvezza, che incontriamo questa comunità nella descrizione di *Atti* 2,41-47: dopo che per mezzo del battesimo essi aumentarono di tremila unità, « erano assidui nella predicazione degli Apostoli, alle riunioni comuni, alla frazione del pane e alle preghiere... Ed erano assidui nel frequentare ogni giorno tutti insieme il tempio e, spezzando il pane nelle loro case, prendevano cibo con gioia e semplicità di cuore, lodando Dio ». Spesso troviamo la prima comunità in questo atteggiamento: in *Atti* 4,23-31, dove i cristiani « alzano concordemente la voce a Dio » nella preghiera e nei salmi per ringraziarlo dell'aiuto ricevuto; in *Atti* 12,5, dove « la Chiesa fa incessanti preghiere » per la liberazione di Pietro; in *Atti* 16,25, dove Paolo e Sila pregano verso mezzanotte, cantando inni a Dio; in *Atti* 20,7 nella celebrazione notturna della frazione del pane a Troade; in *Atti* 20,36, dove Paolo prega con tutti i cristiani di Efeso prima di congedarsi da loro (cfr. lo stesso atteggiamento in 21,5).

In tutti questi casi è la Chiesa, la comunità santa, il popolo di Dio che prega ed agisce. È su questa preghiera comunitaria che viene posto l'accento, qui è la grande realtà del nuovo regno iniziatosi con Cristo, qui si scopre la salvezza e si ringrazia per il suo rinnovamento. Ciò non significa naturalmente che tutto si esaurisse in questo, che era invece soltanto il punto di partenza

di una ardita vita cristiana. Con tutta naturalezza i singoli si adeguavano alle abitudini del luogo, sia alla visita al tempio, sia alle pratiche cristiane, che si andavano ormai rendendo indipendenti dal tempio. Così gli Apostoli Pietro e Giovanni vanno al tempio per compiervi la loro preghiera alla « ora nona » (*Atti* 3,1), così Pietro prega da solo sul tetto della casa alla « ora sesta ».

Questa prassi apostolica continua poi con tutta naturalezza anche nei secoli successivi. È la Chiesa, la comunità che prega, raccolta attorno ad una tavola per la celebrazione eucaristica: ci si raduna per pregare, in questo si manifesta visibilmente la Chiesa. Così inizia la preghiera « ecclesiastica ». Ce lo testimoniano Tertulliano,[9] la « tradizione apostolica » di Ippolito,[10] la pellegrina Egeria, che a colori vivaci ci descrive la preghiera della Chiesa di Gerusalemme: [11] il popolo si raduna per la preghiera, lo precedono gli zelanti, liberi da altri impegni, gli asceti *(monazontes)* e le vergini; infatti la maggior parte del popolo non può arrivare così presto, fare tutto quello che soltanto un piccolo gruppo riesce a compiere; il vescovo ed i sacerdoti vengono alla fine dell'assemblea per impartire la benedizione. Si tratta fondamentalmente di un'azione compiuta dalla Chiesa locale; tutti vi partecipano attivamente, tanto che la pellegrina che racconta, rimane impressionata dalla partecipazione e dallo zelo del popolo.

Così continua anche nei secoli successivi: la Chiesa locale si raccoglie per la preghiera; chi può vi prende parte; qui è il vertice mistico della vita di grazia; di qui, ripieni di santo ardore, si ritorna al lavoro quotidiano, sforzandosi di conservarlo in sé e di mantenersi *in gratiarum actione*. Soltanto in un'epoca molto posteriore questa preghiera di tutta la comunità si è trasformata in una pratica riservata esclusivamente al clero ed ai monaci.

Il Concilio Vaticano II ha fatto bene a ripresentare nel suo originario significato il senso della preghiera della Chiesa. Nel IV capitolo sull'ufficio divino si dice: « Gesù Cristo ha introdotto

[9] *De oratione* 25; cfr. per esempio lo studio di Botte, in *La prière des heures* (Lex orandi, 35), Du Cerf, Paris 1963, 108.

[10] Ed. B. Botte, Münster 1963, n. 25 (64-66); n. 35 (82); n. 41 (88-96).

[11] CSEL 39 (Geyer), cap. 24, 71-74.

in questo esilio terrestre quell'inno che viene eternamente cantato nelle sedi celesti. Egli unisce a sé tutta l'umanità, e se l'associa nell'elevare questo divino canto di lode » (n. 83). Concretamente egli compie ciò per mezzo della Chiesa, la quale nelle sue azioni liturgiche « loda incessantemente il Signore e intercede per la salvezza del mondo » (n. 83). Ciò avviene specialmente nell'ufficio divino. Chiunque sia che lo recita (« i sacerdoti o altri a ciò deputati dalla Chiesa, o anche i fedeli che pregano insieme col sacerdote » [n. 84]), lo compie « in nome della Madre Chiesa », davanti al trono di Dio, prendendo parte al massimo onore della sposa di Cristo (n. 85). Anche se oggi tutto questo vale particolarmente per il clero (cfr. n. 86), tutti sono invitati ad unirsi secondo le loro possibilità a questo coro di uomini in preghiera, che adorano ed invocano le grazie di Dio: anche i sacerdoti che di per sé non sono tenuti alla preghiera corale vera e propria, sono invitati a compiere comunitariamente almeno una parte di essa (n. 99); anzi, perfettamente in conformità allo spirito e all'antica prassi della preghiera ecclesiastica, si esortano i pastori d'anime « a celebrare le Ore principali, specialmente i Vespri, in chiesa con partecipazione comune, nelle domeniche e feste più solenni. Si raccomanda che anche i laici recitino l'Ufficio divino o con i sacerdoti, o riuniti tra loro, o anche da soli » (n. 100).

Si noti la fine graduazione di queste proposte: anzitutto si suggerisce la preghiera comunitaria di una Chiesa locale raccolta per la celebrazione comune: il popolo di Dio con i suoi sacerdoti. Se ciò non è realizzabile, gli stessi laici dovrebbero radunarsi fra di loro per pregare insieme, per esempio in famiglia, nel gruppo di lavoro, in una libera associazione; infine, se non è possibile altrimenti, si consiglia con tutta naturalezza (non però come il massimo ideale) la preghiera da solo; infatti anche chi prega da solo rimane spiritualmente unito a tutta la Chiesa ed al coro di quanti pregano in Cristo e per mezzo di Cristo. In tutto ciò l'essenziale è che dei fedeli si trovino insieme nel nome del Signore, alla sua presenza, nell'ascolto della sua parola, nella forza dei suoi sacramenti, per pregare ed adorare come Chiesa, cioè o sotto la guida del vescovo e (oppure) del sacerdote, o almeno in unione morale con loro (usando per esempio testi e formule ufficialmente approvate, cfr. la costituzione liturgica,

n. 84, *forma approbata*) e per partecipare, appunto come Chiesa, alla grande ricchezza della salvezza in Cristo, all'opera della sua redenzione, culmine e fonte di tutto il resto.

Questo vale per tutti i cristiani e perciò anche dei religiosi; essi anzi dovrebbero sentirsi chiamati in maniera tutta speciale a rinnovare la loro vita di preghiera e di pietà nel senso voluto dal Concilio.

## III. SACRA AZIONE LITURGICA E CELEBRAZIONE FESTIVA

Quanto abbiamo fino qui detto vale in generale di ogni azione liturgica; se compiuta nel modo dovuto, essa porta quanti vi partecipano ad un'azione sacra per eccellenza (« *actio sacra praecellenter* », n. 7), realizza concretamente l'ufficio sacerdotale di Cristo (« *Iesu Christi sacerdotalis muneris exercitatio* », n. 7), per mezzo del quale viene realizzata la santificazione dell'uomo e viene esercitato dal Corpo mistico di Gesù Cristo, cioè dal Capo e dalle sue membra, il culto pubblico integrale. Ciò avviene naturalmente in modi diversi (« *modo singulis proprio* », n. 7) nella preghiera di supplica e di lode, nell'annuncio e nell'ascolto della parola di Dio, nell'amministrazione dei sacramenti, nella celebrazione dell'Eucaristia e nella S. Comunione (cfr. n. 7a). Come appare già da questo elenco, l'amministrazione dei sacramenti e la celebrazione eucaristica racchiudono in sé una quantità particolarmente intensa di realtà spirituale. Ciò è di grande importanza per valutare giustamente il rapporto fra preghiera personale e vita liturgico-sacramentale.

E vediamo anzitutto la massima realtà della celebrazione eucaristica in tutto il suo complesso.

Volentieri noi, in passato, descrivevamo la grande realtà dei sacramenti in generale e dell'Eucaristia in particolare, con una espressione tratta dal linguaggio dell'antica teologia: essi agiscono *ex opere operato*. Ciò non implica però un'azione puramente meccanica, indipendente dalla collaborazione dei fedeli che vi prendono parte, ma vuole invece indicare che questi sacramenti operano « soltanto » per l'azione di Dio, che nella sua misericordia ci comunica la salvezza di Cristo, anche se noi ne siamo indegni.

Per questo il Concilio di Trento dice: *« Et haec quidem illa munda oblatio est, quae nulla indignitate aut malitia offerentium inquinari potest... »* (Sessio XXII, 1; D 939). Per il medesimo Concilio infatti l'Eucaristia è quel meraviglioso *« visibile... sacrificium, quo cruentem illud semel in cruce peragendum repraesentaretur eiusque memoria in finem usque saeculi permaneret atque illius salutaris virtus in remissionem... peccatorum applicaretur »* (*Ibid.* D 938). Questo è il sacramento nel quale ci viene dato in cibo il corpo ed il sangue del Figlio di Dio fatto uomo, crocifisso e glorificato, grazie a quel misterioso procedimento, che noi fin dalla prima scolastica siamo soliti chiamare « transustanziazione » (cfr. *Ibid.* Sessio XIII, 1 e 4: D 874 e 877); questo è il testamento nel quale il Signore prima di partire da questo mondo *« divitias divini sui erga homines amoris velut effudit, memoriam faciens mirabilium suorum et in illius sumptione colere nos sui memoriam praecepit suamque annuntiare mortem, donec ipse ad iudicandum mundum veniat... »* (*Ibid.* 2, D 875).

Il Concilio Vaticano II riprende questa dottrina ed afferma espressamente che nell'Eucaristia *« opus nostrae redemptionis exercetur »* (n. 2) e che in essa viene realizzata (*« exercerent »*, n. 6) l'opera salvifica di Cristo annunciata nella parola di Dio. Gli Apostoli avrebbero incominciato la loro opera annunciando la morte del Signore: *« Numquam exinde omisit Ecclesia quin in unum conveniret ad paschale mysterium celebrandum, legendo ea in omnibus Scripturis quae de ipso erant, Eucharistiam celebrando in qua mortis eius victoria et triumphus repraesentatur, et simul gratias agendo Deo super inenarrabili dono in Christo Iesu in laudem gloriae eius, per virtutem Spiritus Sancti »* (n. 6).

Tutto ciò si colloca come una sacra realtà in mezzo ai fedeli che celebrano i misteri divini. Qui e non altrove il fedele cristiano realizza e raggiunge nella fede e nell'amore, cioè nella partecipazione più personale ed attiva, il vertice massimo del suo rapporto personale con Dio e della sua preghiera; e precisamente in questo momento, non prima nella preparazione, né dopo nella conclusione; questo è perciò davvero il *culmen,* il vertice massimo di ogni azione della Chiesa, di ogni mediazione di grazia, di ogni contatto con Dio, ma anche nello stesso tempo fonte di tutto il resto, dell'unione con Dio raggiunta qui come nel suo punto culmi-

nante e dell'esperienza beatificante della bontà divina, che proprio qui si rivela a noi in maniera sovrabbondante.

Ciò che si è detto dell'Eucaristia, del più grande di tutti i sacramenti, nel quale noi celebriamo la memoria della morte e della risurrezione di Cristo, come un vero sacrificio e banchetto divino, vale in maniera corrispondente per tutti gli altri sacramenti; per il battesimo, nel quale, resi partecipi della morte e della risurrezione di Cristo, rinasciamo alla figliolanza di Dio per perseverarvi in tutti i giorni della vita; per la cresima, che ci comunica lo Spirito Santo, che opera continuamente in noi, che ci rende capaci di pregare e di testimoniare Cristo nel mondo; per la penitenza, nella quale, beneficiando dell'espiazione infinita di Cristo, veniamo assolti dai nostri peccati, grazie al potere delle chiavi affidato dal Signore al tribunale della Chiesa e nella quale ci dichiariamo disposti a fare penitenza, a cambiare mentalità ed a passare dal mondo del peccato alla « legge dello spirito della vita in Cristo Gesù » (*Rom* 8,2); per l'unzione degli infermi, nella quale veniamo guariti attraverso la grazia di Cristo o almeno attingiamo la forza per sopportare in noi la passione di Gesù, affinché anche la sua vita (qui o nell'eternità) si manifesti in noi (cfr. *2 Cor* 4,9s); per i sacramenti dell'ordine e del matrimonio, affinché quelli ad essi chiamati possano vivere secondo il loro stato ad edificazione della Chiesa nel servizio di una paternità spirituale o in quello dell'amore e della formazione di una famiglia. Sempre dunque è richiesto quel compimento vitale, grazie al quale noi, nei momenti dell'azione sacramentale stessa, giungiamo al punto culminante del nostro contatto con Dio, dandogli la nostra risposta vitale e pregandolo in pienezza sacramentale.

Questa misteriosa compenetrazione di azione divina e di risposta umana, personale, piena di fede e di amore, che come abbiamo visto è propria di ogni sacramento, in quanto esso è una vera azione sacra dell'uomo che adora e prega, è ancora più intensa ed evidente nelle celebrazioni festive della Chiesa o, più esattamente, dell'anno liturgico, nelle solennità religiose, nelle domeniche ed infine in tutti i periodi dell'anno liturgico. La costituzione liturgica parla di questi giorni festivi nel capitolo 5 sull'anno liturgico in modo breve ma chiaro: *« Mysteria Redemptionis ita recolens, divitias virtutum atque meritorum Domini sui,*

*adeo ut omni tempore quodammodo praesentia reddantur, fidelibus aperit, qui ea attingant et gratia salutis repleantur* » (n. 102). Nella stessa maniera la Chiesa ricorda durante l'anno liturgico la madre del Signore ed i santi, per ammirare anche in essi i frutti della redenzione di Cristo ed annunciare nei suoi santi il mistero pasquale (cfr. n. 103s). Ma la preoccupazione principale del Concilio è quella di porre nuovamente nella sua giusta luce centrale la celebrazione del giorno del Signore, della domenica e della festa pasquale, « per alimentare debitamente la pietà dei fedeli nella celebrazione dei misteri della Redenzione cristiana, ma soprattutto nella celebrazione del mistero pasquale » (n. 107).

In questi giorni festivi ritornano in maniera tutta speciale i diversi motivi che determinano l'intera struttura della vita cristiana, tutta fondata sull'opera salvifica di Cristo. Queste feste infatti non sono altro che la celebrazione del ricordo dell'opera di Cristo attraverso tutto l'anno.[12] Essa ritorna a noi nel ritmico ripetersi delle solennità annuali, nel nostro incontro devoto con questi avvenimenti in un determinato giorno, o settimana, o periodo, nelle diverse possibilità offerte da un simile lasso di tempo, dall'azione direttamente religiosa alla celebrazione della comunità e alla riflessione del singolo individuo, fino alla conclusione della solennità religiosa nell'allegro pasto domenicale, nella gioia, nella distensione e nel riposo della festa umana.

Se una simile « memoria » è della massima importanza già in senso storico-religioso, essa acquista però il suo vero e profondo significato nella forza di Cristo, il quale nella sua opera storica unica ed assoluta, è diventato universale causa della salvezza: *« Consummatus, factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeternae »* (*Ebr* 5,9). È proprio in queste celebrazioni che le azioni salvifiche di Cristo diventano *« quodammodo praesentia »* ai fedeli, come si esprime il Concilio nel n. 102 della costituzione liturgica, servendosi della parola di Pio XII nell'enciclica *Mediator Dei,*[13] affinché mediante queste celebrazioni i

[12] Cfr. gli articoli di A. DARLAPP, *Anamnese,* in *Lex. f. Theol. u. Kirche* 1 (1957) 483-486; inoltre J. HILD nella sua vasta trattazione *Fêtes,* in *Dict. de spirit.* 5 (1964) 221-247.

[13] *AAS* 39 (1947) 580.

fedeli possano venire a contatto con i misteri salvifici di Cristo, conformarsi sempre più ad essi e raggiungere così la vita di una sempre più ricca ed abbondante grazia divina.

Certamente è difficile determinare esattamente in che cosa consista questo *quodammodo praesentia;* ad ogni modo possiamo però essere sicuri di una certa presenza dei misteri salvifici di Cristo nelle feste che durante l'anno liturgico ne celebrano la « memoria »; a questa conclusione sono giunti quasi unanimemente i teologi nella loro discussione circa la *Mysterientheologie* di Odo Casel.[14]

Qui è sufficiente ricordare che noi in queste celebrazioni veniamo veramente a contatto con l'opera salvifica di Cristo crocifisso e risorto, in base al diverso grado di realtà che spetta alle singole azioni nel contesto della rispettiva celebrazione. Nel n. 7 la costituzione liturgica concentra tutto ciò nella realtà della *praesentia Christi,* senza soffermarsi ulteriormente sui differenti gradi di questa presenza. Nella celebrazione festiva noi troviamo la presenza di Cristo soprattutto nell'Eucaristia (come banchetto e come memoriale del sacrificio di Gesù), nella amministrazione di altri sacramenti (nella misura in cui essi vi figurano), nella proclamazione della parola di Dio (sia nella messa che nell'Ufficio), nella preghiera di propiziazione e di lode.

Si comprende facilmente quanta pienezza di grazia viene qui offerta, a quali mezzi soprannaturali noi possiamo e dobbiamo attingere con una celebrazione devota, attiva e veramente contemplativa, con una partecipazione che può davvero portarci a soffrire, a morire e a risorgere con Cristo, per poter già fin d'ora pregustare con lui nella nascosta realtà della speranza, le gioie ineffabili del Regno celeste. È però naturale che ciò non è possibile se non ci si sforza interiormente di assaporare queste realtà nella pace della contemplazione. Ma, *ceteris paribus,* ci sembra che il vero punto centrale e culminante *(culmen, fons)* dell'incontro con il Signore sia appunto là dove la partecipazione e la risposta dell'uomo si incontrano con la realtà della venuta di Dio, precisa-

[14] Cfr. il nostro articolo *Mysterientheologie,* in *Sacramentum Mundi* 3 (1969) 645-649 e la bibliografia lì indicata.

mente nel corso dell'azione liturgica, la quale pertanto non è affatto una cerimonia soltanto esterna o formale, ma « è azione sacra per eccellenza, in quanto opera di Cristo sacerdote e del suo Corpo, che è la Chiesa » (*SC* n. 7).

La realtà mistica presente in queste festività dell'anno liturgico è stata finora poco studiata in rapporto alla solennità in generale; esistono tuttavia in merito delle opere considerevoli.[15] Disponiamo invece di un'ampia e profonda bibliografia a proposito del giorno del Signore [16] e particolarmente della Pasqua, la prima di tutte le domeniche.[17]

Non è pensabile una vera ed integrale preghiera se non nell'ambito della presenza mistica dei misteri di Cristo e specialmente del mistero pasquale (cfr. *SC* n. 5).

## IV. FORMULE PRECOSTITUITE E SPONTANEITÀ

Nella preghiera liturgica l'uomo moderno trova particolarmente gravoso il fatto che gli sia imposto fin nei minimi particolari il modo e la forma di tale preghiera, che pur dovrebbe essere la sua. L'elasticità desiderata e promossa dal Concilio, tradottasi nel frattempo in forme nuove e ricche di promesse, in molti paesi

[15] Ancora fondamentale è O. CASEL, *Zur Idee der liturgischen Festfeier,* in *Jahrb. f. Lit. wiss.* 3 (1923) 93-99; edizione francese: *La notion du jour de fête,* in *La Maison-Dieu* 1 (1945) 23-36. Pure importanti J. HILD, *o. c.* (v. nota 12); A. PERNIGOTTO-CECO, *Solemnitas nel Sacramentario Veronense,* Diss. in Pont. Istituto Lit. S. Anselmo, Roma; H. RAHNER, *Der spielende Mensch,* Einsiedeln 1952; J. PIEPER, *Musse und Kult,* Monaco 1948.

[16] Determinante è ancora in proposito la vasta opera di H. DUMAINE, *Dimanche,* in *DACL* (1920) IV/1, 858-994; importante soprattutto per la trattazione attuale dei problemi relativi è: *Le jour du Seigneur* (Congresso liturgico naz. francese, Lyon 1947), Du Cerf, Paris 1948. Degno di nota è anche: W. RORDORF, *Der Sonntag. Geschichte des Ruhe-u. Gottesdiensttages im ältesten Christentum,* Zürich 1962.

[17] In primo luogo si deve citare: O. CASEL, *Art und Sinn der ältesten christl. Osterfeier,* in *Jahrb. f. Lit. wiss.* 14 (1938) 1-78 (traduzione franc.: *La fête de Pâques dans l'Eglise des Pères,* Du Cerf, 1963). Inoltre: W. HUBER, *Passa und Ostern.* Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche, Berlino 1969.

e gruppi ha spesso condotto ad esperimenti miranti ad infrangere il giogo della norma prestabilita a favore della quasi totale « spontaneità », se non proprio del singolo fedele, certo di ogni sacerdote posto a presiedere una funzione religiosa. In questo atteggiamento estremista si manifesta la protesta, peraltro giustificata, contro quella assoluta rigidità di forme instauratasi nella nostra liturgia da ben quattro secoli, cioè dalla riforma tridentina, che d'altra parte rispondeva allora ad una precisa necessità del momento.[18] In seguito alle nuove riflessioni ed al nuovo spirito portato dal Concilio, ci siamo accorti che in realtà in ogni preghiera spontanea si nasconde un valore particolare. E se è vero che pregare significa parlare con Dio, è pure vero che molto dipende anche dal tipo di parole scelto in un simile dialogo.

« La forma più viva è quella che sgorga spontanea dal cuore di colui che prega. Quando questi esprime direttamente a Dio il suo dolore ed il suo desiderio, il suo culto e la sua gioia, le sue suppliche ed i suoi ringraziamenti, siamo di fronte al linguaggio primordiale della preghiera... L'essenza di ciò che si chiama " formazione " consiste infatti nel saper parlare la propria lingua, nella comunità alla quale si appartiene e secondo le capacità di ciascuno. Ogni uomo infatti sente a modo suo, vede il mondo con i propri occhi, ha desideri che sono esclusivamente suoi e di nessun altro: tutto ciò si deve riflettere anche nel linguaggio. La stessa cosa vale anche per la preghiera. Noi non preghiamo per far conoscere a Dio ciò che desideriamo, poiché egli conosce il nostro cuore meglio di noi stessi; colui che prega invece vive davanti a lui, si protende verso di lui, dà a Dio ciò che è suo e riceve quello che egli vuole dare. Perciò le parole di questa preghiera devono essere veramente sue, personali ».[19]

Nessuno vorrà negare la validità di queste riflessioni. Tutti noi però conosciamo le difficoltà di una simile preghiera spontanea; esse si fecero sentire già fin dall'inizio della storia della salvezza, almeno per il fedele normale, che non possiede la partico-

[18] Cfr. TH. KLAUSER, *Kleine Abendländische Liturgiegeschichte,* Bonn [5]1965, 117-124 (trad. it. L.D.C. Torino-Leumann 1970).

[19] R. GUARDINI, *Vorschule des Betens,* Einsiedeln [3]1952, 147.

lare grazia di esprimere nel modo dovuto ciò che è buono agli occhi dell'Altissimo. Per questo il Vecchio Testamento adottò ben presto nelle sue funzioni religiose l'uso dei canti, composti, in momenti di grazia, da persone particolarmente assistite dallo Spirito di Dio, degli inni di lode, quali ci sono tramandati nei sacri libri della storia d'Israele, e particolarmente dei salmi di Davide. Per questo Giovanni Battista insegnò ai suoi discepoli a pregare e sul loro esempio gli stessi Apostoli di Gesù supplicarono il Maestro dicendo: « Signore, insegnaci a pregare... » (*Lc* 11,1s). E Cristo diede loro una formula di preghiera, che rimase poi la norma di ogni orazione cristiana. Sappiamo inoltre che il Signore non giudicò umiliante per sé usare le tradizionali formule di preghiera: egli conosce la preghiera quotidiana dell'israelita, lo *sch'ma Israel* (cfr. *Mc* 12,29); recita con i suoi discepoli l'inno del banchetto pasquale, l'*hallel* (cfr. *Mt* 26,30). Ma non soltanto in circostanze per le quali era già prevista una preghiera rituale (benché anche questo sia di grande importanza), ma perfino in una situazione tutta personale, nella sua agonia in croce, Cristo si serve di un'espressione del salmo (*Sal* 21,2; *Mt* 27,46), non di uno qualunque, ma di quello che più chiaramente di ogni altro predice la sua passione. Similmente è molto probabile che egli si servisse di una delle formule *berachah,* in uso presso i Giudei del suo tempo, tutte le volte che l'evangelista dice che egli « rendendo grazie » prese o distribuì cibo (per esempio *Mc* 6,41: *eulogesen; Gv* 6,11: *eucharistesas*).[20]

D'altra parte sappiamo pure che il Signore ha fatto uso di preghiere libere e spontanee, lontane da ogni formula prestabilita. Si tratta di orazioni particolarmente efficaci ed espressive, che non si possono leggere senza commozione interiore. Si veda per esempio il cosiddetto *iubilus messianicus:* « Io ti lodo o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai tenute nascoste queste cose ai saggi ed ai sapienti e le hai rivelate agli umili; sì, o Padre, così è piaciuto a te... ». Un altro frammento della preghiera tutta

[20] Le due espressioni greche significano la stessa preghiera. In particolare cfr. L. Bouyer, *Eucharistie, théologie et spiritualité de la prière eucharistique,* Desclée, 1966, 55-136 (trad. it. L.D.C. Torino-Leumann 1969).

personale di Gesù si trova nel racconto della sua agonia nell'orto degli olivi: « Abba! Padre! tutto ti è possibile; allontana da me questo calice; però non si faccia quello che io voglio, ma quello che vuoi tu! » (*Mc* 14,36). Si ricordi inoltre la cosiddetta « preghiera sacerdotale » riportata da Giovanni al capitolo 17.

Come era da aspettarsi, anche la più antica tradizione della Chiesa conosce tutte e due queste forme di preghiera; anche i primi cristiani infatti usavano preghiere già prestabilite e precostituite e prendevano parte alle funzioni nel tempio. Gli Apostoli salivano al tempio all'ora nona per pregare ed è molto probabile che si servissero delle formule allora comunemente in uso. Pietro prega all'ora sesta sul tetto della casa, adeguandosi forse anche in questo all'abitudine dei pii Ebrei. Che poi durante queste pie pratiche la preghiera precostituita, per esempio un salmo, fosse completata in senso cristiano e alla luce della situazione concreta, è anche molto probabile e naturale (cfr. *Atti* 4,23-30). Tale uso si sarà andato sempre affermando, man mano che ci si staccava dalle pratiche della sinagoga. Così i « salmi, gli inni ed i canti spirituali », di cui parla *Ef* 5,19, con tutta probabilità erano già composizioni di origine prevalentemente cristiana. Negli scritti apostolici troviamo spesso frammenti di queste antichissime preghiere cristiane.[21] Si pensi soprattutto ai sublimi inni di ringraziamento dell'Apostolo Paolo[22] ed agli inni dell'Apocalisse.[23] Esempi classici di libera composizione di preghiere cristiane sulla scorta di motivi e di forme veterotestamentarie sono i grandi inni tramandatici da Luca, il *Magnificat,* il *Benedictus* ed il *Nunc dimittis,* che fin dai primi tempi diventarono preghiera (quotidiana?) dei cristiani.[24]

« Nelle prime preghiere cristiane l'influenza veterotestamen-

[21] Per esempio *Ef* 5,14; *1 Tim* 3,16-17; cfr. anche A. HAMMAN, *Gebete der ersten Christen,* Düsseldorf 1963, 46-48 (originale francese: *Prières des premiers chrétiens,* Atth. Favard, 1952).

[22] Per esempio *Ef* 1,3-19; *Fil* 1,3-11; cfr. anche HAMMAN, *o. c.* 38-46.

[23] Per esempio 1,5-6; 4,10-11; 5,9-10; 7,10; cfr. anche HAMMAN *o. c.* 48-52.

[24] Cfr. i diversi commenti a questi passi e le voci relative in *Lex. f. Theol. u. Kirche,* come pure H. HAAG, *Bibellexikon.*

taria è dunque molto evidente... Ma fin dall'inizio esse si distinguono da quelle giudaiche per un carattere fondamentale: sono rivolte a Dio, ma attraverso la mediazione di Cristo: egli è diventato ora il grande ed unico mediatore. Numerosi esempi dimostrano come nella preghiera cristiana la vera speranza ed il rifugio sicuro sia Cristo. Le parole possono anche restare molto simili a quelle usate dagli Ebrei, ma la nuova fede che trasforma la vita, trasforma anche la preghiera... ».[25]

Fin dall'inizio troviamo perciò fra i cristiani un'*autentica spontaneità,* che plasma liberamente con spirito nuovo il materiale tramandato, come pure composizioni completamente nuove ed originali. Ma nello stesso tempo troviamo pure l'accettazione di schemi e motivi preesistenti, anzi di formule intere, specialmente quando provenivano da Cristo stesso, dagli Apostoli o dalle comunità primitive. Ciò vale propriamente per tutti i primi cristiani; infatti anche quando il singolo individuo riusciva nella forza dello Spirito Santo a comporre con meravigliosa spontaneità una preghiera tutta personale, la comunità la accoglieva come sua ed attraverso il suo *amen* vi aderiva con commozione e partecipazione personali.[26]

Questa meravigliosa armonia di composizione spontanea e personale e di accettazione semplice e fedele di formule composte da altri rimane una caratteristica della pietà dei primi secoli. Continuamente ci si rifà alle preghiere di grandi santi, non per contemplarle come i freddi monumenti di un'era passata, ma per integrarle nella propria preghiera[27] e per farle proprie con un *amen* cosciente e personale.

La testimonianza di Giustino descrive plasticamente questa situazione nella metà del II secolo: durante la celebrazione eucari-

[25] A. HAMMAN, *o. c.* 11-12.

[26] Ciò risulta dall'esposizione dell'Apostolo in *1 Cor* 14,1-33; secondo il verso 16 anche il semplice cristiano deve comprendere il significato delle parole per poter pronunciare il suo *amen* all'Eucaristia; cfr. verso 25: il pagano o lo straniero entrando nel luogo sacro e sentendo queste parole si prostra con la faccia a terra ed adora Dio.

[27] Cfr. gli esempi in HAMMAN, *o. c.* 53-247: *Das Gebet der ersten christlichen Generationen, um 100-225.*

stica del giorno del Signore colui che presiede l'assemblea eleva lode e ringraziamento al Padre « *osa dynamis auto* », secondo le proprie forze.[28] Alcuni decenni più tardi Tertulliano conferma questa usanza, parlando dei canti che ognuno « eleva a Dio con le parole della Sacra Scrittura oppure dal fondo del proprio cuore ».[29] « Alcuni testi tramandatici per iscritto riflettono chiaramente simili preghiere improvvisate, per esempio la grande preghiera di S. Clemente, nella quale riecheggia ancora lo stile del discorso parlato ».[30]

Nella sua *Tradizione Apostolica* dell'inizio del III secolo, Ippolito di Roma ci tramanda un intero testo del canone eucaristico della messa; osserva però espressamente che nessun sacerdote era obbligato ad adottarlo, che egli voleva soltanto offrire un esempio di come si poteva fare, ma che lasciava ad ognuno la libertà di una preghiera personale, improvvisata e spontanea.[31] Non dobbiamo però pensare che la spontaneità di queste preghiere fosse straordinariamente diffusa. Pochi erano infatti coloro che, nella forza dello Spirito Santo e nella pienezza dei carismi dei primi tempi, fossero veramente in grado di comporre liberamente una preghiera davanti alla comunità. Spesse volte queste preghiere venivano preparate prima e, nel caso di riuscita, le si fissava poi per iscritto, per poterle usare anche in seguito.[32]

Sappiamo inoltre che ci si preoccupava molto affinché le preghiere composte liberamente fossero esenti da ogni errore. Ciò appare evidente da una esortazione del Concilio africano all'inizio del V secolo, cui partecipò anche S. Agostino. In essa si avverte di non recitare nuove preghiere all'altare senza essersi prima consigliati con i confratelli, cioè con i vescovi vicini.[33] A tutto ciò si aggiungeva una ragione di carattere pratico: era una pretesa

[28] 1 *Apologia*, cap. 67.

[29] Da HAMMAN, *o. c.* 14.

[30] HAMMAN, *o. c.* 14; Clemente Romano, ai Corinti, cap. 59-61 (HAMMAN, *o. c.* 56-59).

[31] Cap. 9 (BOTTE, p. 28).

[32] Cfr. E. BOURQUE, *Etudes sur les Sacramentaires Romains* I, 1948, cap. 1, 42.

[33] Concilio di Cartagine dell'anno 393, can. 23, Mansi III, col. 884.

troppo grande quella di dover sempre, in ogni circostanza, creare qualcosa di nuovo, era naturale che si preferisse ricorrere a quanto si era già fatto precedentemente con un certo successo.[34] Per tutti questi motivi si crea in Roma quella situazione dalla quale sorgono i *libelli sacramentorum,* brevi compendi di preghiere che lo stesso sacerdote si trascrive dai formulari dell'archivio pontificio allo scopo di usare pure lui dei testi composti in momenti di felice ispirazione da grandi maestri di preghiera, quali Leone, Gelasio, Vigilio, ecc.[35] In un primo momento simili raccolte erano del tutto private, lasciate all'iniziativa di ciascuno, come per esempio il *Sacramentarium Veronense (Leonianum).*[36] Ma col tempo alcune raccolte, sul tipo del *Sacramentarium Gelasianum vetus* [37] e soprattutto del *Sacramentarium* di Gregorio Magno,[38] ottennero un certo riconoscimento ufficiale, senza tuttavia assumere mai quel carattere di obbligatorietà, imposto dal Concilio di Trento e dal *Missale Romanum* di Pio V.[39]

Così a partire pressapoco dai tempi di Gregorio Magno, il cristianesimo occidentale, senza alcuna imposizione dall'alto, ma quasi seguendo una legge interiore, incominciò ad usare nelle celebrazioni comuni formule di preghiere già precostituite, dimostrando una particolare predilezione e stima per quelle della Chiesa romana. Ciò condusse, dopo alterne vicende, ad adottare i *libri secundum usum Romanae Curiae;* [40] dal XIII secolo in poi il loro uso si diffuse in tutto l'Occidente, finché la riforma di Pio V non lo rese obbligatorio.

Non si deve però dimenticare che durante tutti questi secoli precedenti la riforma tridentina, al carattere normativo di questi

[34] Praticamente ciò si ripete anche ai nostri giorni.

[35] Cfr. A. STUIBER, *Libelli Sacramentorum Romani,* Bonn 1950, 82-85.

[36] Cfr. E. BOURQUE, *o. c.* 168, e anche l'introduzione di L. G. Mohlberg alla sua edizione.

[37] BOURQUE, *o. c.* cap. 3.

[38] BOURQUE, *o. c.* cap. 4.

[39] Cfr. per esempio TH. KLAUSER, *Kleine Abendländische Liturgiegeschichte,* Bonn 1965, 117-130.

[40] Cfr. S. J. P. VAN DIJK, *The Origins of the Modern Roman Liturgy. The Liturgy of the Papal Court and the Franciscan Order in the XIII. Century,* 1960.

testi liturgici si accompagnava anche una grande libertà nel loro uso concreto, sia nell'organizzazione del calendario che nell'applicazione delle singole norme. Soltanto negli ultimi quattro secoli si praticò una rigida unità di disciplina.[41] Abbiamo buoni motivi per giudicare severamente una simile rigidità, anche se all'inizio essa fu provvidenziale per scongiurare i pericoli di eresie e di scissioni al tempo della riforma. Ma sarebbe una grave ingiustizia rimproverare a questa epoca, che ispirò la propria preghiera a norme fisse e prestabilite, l'uso di una preghiera morta e meccanica. È vero invece il contrario. I libri liturgici romani, frutto del lavorìo di secoli e dell'esperienza delle Chiese romana, franche e germaniche del primo Medioevo, offrivano, in una forma comprensibile a tutta la gente normale, l'eredità preziosa della tradizione storico-salvifica sulle solide basi di una teologia classica, alla quale ci si adeguava con stima e riconoscenza, per celebrare nel corso dell'anno liturgico e delle sue festività i misteri della redenzione di Cristo, costruendo e sviluppando su di essi la propria vita interiore e personale. Affermare ciò non significa fare di questi libri un capolavoro assoluto ed insuperabile, né chiudere gli occhi davanti ad evidenti limiti ed imperfezioni. Rimane tuttavia incontestabile il fatto che per un intero millennio il popolo cristiano ha condotto una intensa vita spirituale proprio grazie al tesoro di queste preghiere. Anzi quando negli ultimi secoli, proprio a causa della troppa rigidità delle norme liturgiche, si andò lentamente formando una preghiera personale accanto o addirittura contro quella liturgica, fu proprio questa precisa norma di tradizionali formule liturgiche, che rese possibile nel recente movimento liturgico [42] il ritorno alle grandi ricchezze del passato, una nuova presa di coscienza ed infine il fervore creativo, cui noi

[41] Ma anche a questo proposito ci sono da fare delle riserve. Alcuni Ordini e centri liturgici poterono conservare la loro propria liturgia, per esempio la Chiesa di Milano; perfino S. Pietro in Roma conservò in alcuni punti (per esempio nel salterio) la sua antica tradizione. Da queste premesse si svilupparono poi nel XVIII e XIX secolo le liturgie gallicane, che soltanto Guéranger eliminò del tutto. Cfr. anche P. SALMON, in A. G. MARTIMORT, *L'Eglise en prière*, Parigi ³1965, 875-877.

[42] Cfr. per esempio O. ROUSSEAU, *Histoire du mouvement liturgique*, Du Cerf, Paris 1945 (trad. it.: ed. Paoline, Roma 1961).

oggi assistiamo. Ciò avvenne all'insegna del programma dell'abate Herwegen e di altri esponenti del rinnovamento liturgico, secondo i quali si doveva attingere nuova forza dalle antiche sorgenti e plasmare nuovamente la vita personale e soggettiva nello spirito delle norme oggettive della liturgia.[43]

Noi dovremmo imparare la lezione che ci viene dalle leggi di questo sviluppo storico e mantenerci sulla giusta via di mezzo che anche il Medioevo ha conosciuto e percorso: mantenere cioè, con grande duttilità e libertà di spirito, una certa libertà personale, senza oltrepassare determinati limiti generalmente riconosciuti come validi ed attingendo ad un ricco tesoro di preghiere rinnovato secondo le esigenze moderne. Si tratta di unire i grandi valori della preghiera personale alla sicurezza di norme e modelli ormai collaudati, per raggiungere la pienezza personale ed assimilare quelle forme veramente capaci di trasmetterci l'immensa ricchezza dell'opera redentiva di Cristo. Pluralismo e libertà spontanea, sempre però nei giusti limiti. Guardiamoci dall'errore di credere che la vitalità personale si identifichi con l'abbandono di ogni criterio normativo; una simile libertà significa invece troppo spesso capriccioso arbitrio e chiusura nei limitati orizzonti del soggettivismo.

## V. TENTATIVO DI SINTESI

Sostanzialmente la sintesi è già stata delineata in quanto abbiamo finora detto. Essa non può naturalmente consistere nell'abbracciare una delle soluzioni estreme, talvolta proposte come mete possibili nel corso del recente movimento liturgico. Né la nostra pietà può esaurirsi nella sola liturgia, nella preghiera comunitaria che escluda qualsiasi altra dimensione, né tanto meno nell'ideale irraggiungibile della cosiddetta preghiera « oggettiva »,

[43] Cfr. l'opera di I. HERWEGEN, citato nella nota 5; ed anche altri simili lavori dello stesso autore, per esempio *Die Erneuerung unseres religiösen Innenlebens aus dem Geist der Liturgie,* in *Alte Quellen neuer Kraft,* Düsseldorf 1920, 3-21; *Die Formung des Geistes aus dem Geiste Christ,* in *Vom christl. Sein u. Leben,* Berlin 1931, 7-28.

cioè della preghiera della Chiesa avulsa da ogni contesto ed interesse personale. Ma altrettanto riprovevole sarebbe l'ideale di una preghiera privata, intima e personale, da farsi in un mistico raccoglimento, dopo aver ottemperato all'obbligo di una preghiera ufficiale puramente esterna.

La vera « pietà liturgica » [44] consiste invece nella fusione ideale di azione comunitaria liturgica e di intensa vita personale, mentre l'autentico raccoglimento mistico [45] altro non è che l'abbandono amoroso in Dio proprio all'interno della comune azione liturgica, vero vertice della nostra unione con Dio. Questo è ciò che il Concilio ha affermato nella costituzione liturgica: « La liturgia è il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, insieme, la fonte da cui promana tutta la sua virtù ». Grazie ad essa la Chiesa diventa l'assemblea di quanti stanno alla presenza di Dio e sono costituiti in popolo santo per mezzo di Cristo, nello Spirito Santo.

Siamo convinti che i religiosi in genere non soltanto non possono sfuggire alla logica di queste considerazioni, ma anche siano particolarmente tenuti a trarne le dovute conseguenze. Non è qui nostro compito discutere proposte concrete fin nei minimi particolari. Ci limitiamo soltanto a ricordare che i religiosi, i quali vogliono oggi con rinnovato impegno occupare un posto degno nella Chiesa e nel mondo, devono riesaminare e riordinare la loro vita di pietà alla luce di questi princìpi direttivi. Non si tratta qui in nessun modo di voler imporre ad altri valori propri di una tradizione specificamente monastica. La vera pietà « liturgica » voluta dal Concilio non ha nulla a che fare con i valori di una tradizione singola e particolare, ma interessa invece ogni singolo cristiano, ogni religioso e religiosa coerente. La sintesi che noi

[44] Cfr. l'articolo di W. DÜRIG, *Liturgische Frömmigkeit* in TH. BOGLER, *Frömmigkeit, Liturgie u. Monchtum* 27, 1960, 31-40; cfr. dello stesso autore un'ampia trattazione scientifica di questo problema in *Pietas Liturgica,* Regensburg 1958.

[45] Questi problemi sollevarono recentemente una controversia in occasione delle esposizioni di J. e R. MARITAIN; cfr. in proposito C. VAGAGGINI, *Orientamenti e problemi di spiritualità monastica, biblica e liturgica,* Roma 1961, 511-527; dello stesso autore *Liturgy and contemplation,* in *Worship* 34 (1959-1960) 507-523; cfr. anche gli altri articoli *Ibid.,* 494-551.

proponiamo può e deve essere molto differente a seconda che si tratti di religiosi di vita contemplativa, cenobitica oppure di vita attiva ed apostolica. A qualunque di queste categorie i religiosi appartengano, loro dovere è di tendere a questa sintesi nello spirito del Concilio, per il quale la partecipazione attiva all'azione liturgica da parte del popolo di Dio riunito attorno all'altare è *culmen et fons* di ogni azione ecclesiale e devozione personale ad essa ispirata.

Al centro di una tale sintesi vorremmo dunque porre ancora una volta la celebrazione veramente personale della Chiesa locale raccolta attorno all'altare per la preghiera e l'azione sacramentale. Infatti è nella « partecipazione plenaria e attiva di tutto il popolo santo di Dio alle medesime celebrazioni liturgiche » che noi troviamo « la principale manifestazione della Chiesa » (*SC* n. 41); essa costituisce non soltanto la manifestazione, ma anche la attualizzazione, la realizzazione, nel vero significato moderno del termine, della Chiesa di Cristo in quel luogo.[46] Si tratta di prendere sul serio, con semplicità ma insieme con fermezza e convinzione, questa realtà: la Chiesa, cioè la comunità di tutti coloro che vivono in Cristo, in altri termini, la nostra vita in Cristo si sviluppa pienamente proprio in seno alla comunità di quelli che nelle loro preoccupazioni « conservano l'unità di spirito nel vincolo della pace » (*Ef* 4,3). La Chiesa è la « abitazione di Dio nello Spirito » (2,22), il luogo cioè dove Dio si rende a noi presente. Prendere sul serio questa realtà significa però inserire, proprio in questo momento in cui si attua nel modo più vero la massima realtà mistica della presenza di Dio, anche il massimo sforzo personale per rendersi coscienti di tale presenza in spirito di fede, di amore e di adorazione. E questo non soltanto dopo la celebrazione nel ricordo e nel ringraziamento, ma anche nel momento stesso di questa presenza ontologica, per prendere personalmente parte alla straordinaria realtà che qui si compie.

Il vertice massimo della realtà e della presenza divina deve essere raggiunto da un altrettanto massimo vertice di azione e di impegno personale. In un certo senso questi due poli opposti

[46] Cfr. il nostro articolo sulla Chiesa locale in G. Baraúna, *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, 616-642.

si sorreggono a vicenda: quanto più grande è l'impegno personale di quanti partecipano all'azione comunitaria in spirito di fede, di speranza e di carità, tanto più grande è anche la realtà dell'intera celebrazione, anche se, fino ad un certo punto, la realtà della presenza divina è indipendente dalle disposizioni del singolo, trattandosi di un'azione posta in nome della Chiesa (con quel minimo di buona volontà e di intenzione per questo richieste) da Dio stesso e perciò garantita ed operata unicamente da lui. Questo è appunto il significato dell'espressione *ex opere operato.* Non ci occupiamo qui delle questioni e dei problemi riguardanti l'*opus operatum,* ma costatiamo come colui che partecipa ad una azione sacra, oggettivamente mediatrice di salvezza, ponendo il massimo del suo impegno personale in spirito di fede e di carità, possa, a parità di condizioni, raggiungere meglio e più facilmente il culmine massimo della sua unione con Dio, che non al di fuori della realtà sacramentale. È però comprensibile che costui, a seconda anche della situazione e delle disposizioni personali, durante la funzione non prenda perfettamente coscienza della realtà divina qui presente e che poi, nella meditazione devota e tranquilla, esperimenti più profondamente e vitalmente questa sua unione con Dio. Ciò che vogliamo ora sottolineare è che l'unione di questi due momenti in una sola ed unica azione sacramentale, liturgica, costituisce una grande *chance* ed il massimo ideale, cui dobbiamo tendere. Per poterlo raggiungere sono però necessarie determinate condizioni, di cui parleremo più avanti.

Quando però la celebrazione della Chiesa, raccolta attorno all'altare per l'azione liturgica, sia stata compiuta in modo veramente personale ed abbia raggiunto un vitale contatto con Dio in seno alla stessa realtà sacramentale, è naturale che tale unione con Dio non debba finire con la conclusione dell'azione comune. La funzione sacra ci conduce a Dio, non perché questa comunione con lui termini subito, ma perché continui a lungo affinché la nostra vita sia e rimanga veramente « in Cristo Gesù ».

È più che naturale che, dopo l'azione liturgica, la vera « pietà liturgica » esiga uno sviluppo ed un approfondimento personali. La costituzione liturgica del Concilio ne parla al n. 10: « La stessa liturgia spinge i fedeli, nutriti dei " sacramenti pasquali ", a vivere " in perfetta unione ", e domanda che " esprimano nella

vita quanto hanno ricevuto mediante la fede ". La rinnovazione poi dell'alleanza di Dio con gli uomini nell'Eucaristia introduce e accende i fedeli nella pressante carità di Cristo ». Ciò significa: non è possibile perseverare sempre nell'azione liturgica formale, ma ciò che essa si propone, cioè la partecipazione alla vita divina, deve continuare nella nostra giornata, sia che andiamo al lavoro o rimaniamo in meditazione, sia che mangiamo o beviamo. La sublime realtà delle azioni liturgiche personalmente compiute deve trasformare la nostra vita in quella di Cristo Gesù nel senso voluto da Paolo: « Qualunque cosa facciate in parole o in atti, tutto fate nel nome del Signore Gesù Cristo, rendendo, per mezzo di lui, grazie a Dio Padre » (*Col* 3,17).

Naturalmente ciò non avviene in modo meccanico e neppure *ex opere operato,* ma è necessario un impegno tutto personale (sempre naturalmente nella forza della grazia, nello Spirito Santo); occorre che io compia il mio lavoro con raccoglimento, con riflessione ed anche con qualche preghiera, affinché la mia unione con il Signore non finisca bruscamente, ma continui e si sviluppi nella rettitudine delle azioni, nell'ascolto e nella messa in opera della parola divina, nella tensione costante verso Cristo anche e proprio in mezzo ai propri impegni mondani. Volere ed agire in questo modo è un'altra mèta sublime posta alla mia pietà e devozione personali. Si tratta di un traguardo che non è certo raggiungibile senza un vero sforzo. Per poter conservare questo atteggiamento interiore, capace di irradiare anche sulle azioni esterne, è assolutamente necessario ritornare di quando in quando alla preghiera vera e propria, sia con una breve, ma fervente giaculatoria, sia con un diretto pensiero a Dio o con una precisa orazione.

Questo è il vero senso della preghiera distribuita lungo le ore della giornata (*SC* n. 84, 89, 94). Il modo concreto di compiere tale preghiera è del tutto secondario; può essere un atto del tutto personale e privato, come per esempio l'orazione compiuta da Pietro a Ioppe sul tetto della sua casa; oppure questo ritorno all'unione con Dio, precedentemente realizzata nell'azione liturgica, può avvenire anche nella preghiera comune, precisamente nella recita dell'ora minore in cappella o sul luogo di lavoro. Ciò non significa una ricaduta nel ritualismo o l'introduzione della « ora canonica », là dove non se ne conosceva ancora l'uso. Si

tratta invece di continuare la propria unione con Dio nella vita attiva e concreta nelle forme e con i mezzi che sembrano più adatti. Uno di tali mezzi è senza dubbio il ricorrere di quando in quando alla preghiera formale, non per il gusto di volere sempre pregare (cosa che è praticamente impossibile), ma per potere, grazie a questo aiuto, essere sempre « nel Signore » tanto nelle parole che nelle opere.

Tutto ciò contribuisce all'approfondimento dell'unione con Dio raggiunta nella celebrazione liturgica. La nostra preghiera non può essere ciò che per sua natura dovrebbe essere, se tale approfondimento non si accompagna allo sforzo di maggiore interiorità e comprensione e alla preghiera costante al Signore « affinché Iddio del nostro Signore Gesù Cristo, il Padre della gloria, ci dia lo spirito di sapienza e di rivelazione per meglio conoscerlo, e illumini gli occhi del nostro cuore, sicché comprendiamo quale meravigliosa speranza ci apre la sua chiamata, quali tesori di gloria la sua eredità ci riserva... » (*Ef* 1,17-19).

Questo sviluppo ed approfondimento può naturalmente avvenire per mezzo dei *pia exercitia* che ognuno preferisce, sempre a condizione che essi « si armonizzino con la sacra liturgia, da essa traggano in qualche modo ispirazione e ad essa... conducano il popolo cristiano » (*SC* n. 13) e che nel senso del Concilio si eviti ogni esagerazione di esercizi formali (cfr. n. 91). La vera mèta da raggiungere è quella di rimanere in Cristo continuamente, e perciò anche al di fuori della preghiera formale, grazie appunto alle azioni liturgico-sacramentali.

Esaminiamo ancora un po', alla luce di quanto abbiamo finora detto, la fusione fra comune azione liturgico-sacramentale ed impegno personale. Esiste infatti anche la possibilità di integrare una vera azione e preghiera spontanea nel contesto generale delle nostre funzioni religiose. Anche durante l'azione comunitaria della Chiesa raccolta attorno all'altare, deve restare una certa possibilità di iniziativa personale e di preghiera spontanea. A ciò tendono appassionatamente molti di coloro che si preoccupano di rinnovare le forme liturgiche. Si tratta di un giusto desiderio che, entro certi limiti, deve essere soddisfatto. Ed in realtà una certa elasticità in proposito è già prevista dalle rubriche ed istruzioni del nuovo *Ordo Missae,* dal calendario, come pure dal

nuovo breviario, almeno nelle parti recentemente pubblicate.[47]

Il liturgista, che presiede la funzione della propria comunità, può ormai in molti casi, non però nelle maggiori solennità, attingere dal ricco tesoro che ha a sua disposizione, ciò che meglio risponde alle esigenze della sua comunità. Questa possibilità è ora incomparabilmente più grande di quella offerta in passato dal messale e dal breviario introdotto da Pio V. Le istruzioni delle singole Conferenze episcopali offrono spesso in proposito una libertà ancora maggiore. Colui che presiede l'azione liturgica può in particolare comporre a suo piacimento le preghiere dei fedeli, ed adattarle alle esigenze concrete della vita quotidiana.

Inoltre anche durante l'azione liturgica comunitaria del popolo di Dio è concessa al singolo fedele la possibilità di una preghiera del tutto personale in quelle brevi pause nuovamente introdotte nelle nostre funzioni dopo l'invito dell'*oremus* o, a seconda dei casi, del *flectamus genua,* dopo le letture e la comunione. Non è facile riempire convenientemente queste pause; esse offrono però l'occasione di una preghiera personale e spontanea e devono perciò essere sfruttate nel modo migliore.

Infine molti, che non sono tenuti ad una determinata forma di preghiera (e ciò può capitare in non poche comunità religiose), possono rispondere all'invito della Chiesa ed organizzare la loro preghiera in modo del tutto libero e personale ispirandosi ai preziosi testi e alle ricche formule dell'antichità: si tratta di « salmi, inni e canti spirituali », che si sono dimostrati validi nel corso di interi secoli cristiani. Abbiamo inoltre a disposizione la parola di Dio del Vecchio e del Nuovo Testamento, l'interpretazione dei Padri e di altri scrittori della Chiesa e, per ultimo, preghiere vere e proprie, tratte dal messale, dal breviario o dalle opere di grandi uomini di preghiera dei secoli passati.

È lasciato alla libera iniziativa di ciascuno attingere a questo ricco tesoro, a seconda delle inclinazioni personali, delle circostanze concrete e del tempo a propria disposizione. Ma anche questa scelta non può naturalmente avvenire in modo capriccioso

[47] Un resoconto ed una prima redazione furono allegati allo *specimen* inviato ai vescovi del 1 e 3 febbraio 1969, in *Notitiae* 5 (1969) 74-85: *Descriptio Officii divini... instaurati.*

o arbitrario, ma seguendo quei princìpi e quelle norme che lungo i secoli si affermarono nella prassi della Chiesa. J. A. Jungmann ha illustrato in maniera convincente queste norme, alle quali si deve ispirare l'azione liturgica cristiana.[48] Si tratta essenzialmente di mantenere questo ordine: (inno), salmo, lettura, pausa di meditazione oppure responsorio o canto, preghiera di intercessione, breve orazione in silenzio, preghiera. Il tutto si può riassumere in maniera ancora più concisa: salmo, lettura, orazione. Questo è l'ordine di qualsiasi funzione religiosa, la quale non può essere « un susseguirsi arbitrario o addirittura senza senso di preghiere qualsiasi ».[49]

Questo ordine ha un significato ancor più profondo e soprattutto per questo esso informa tutte le ore canoniche della Chiesa. « Che cosa significa questa successione? La sua funzione non è quella di rendere la preghiera più varia e distensiva. In essa si esprime invece un'intera storia, la quale comincia con l'uomo che compare nel mondo davanti a Dio e dice: " Eccomi, mio Signore, questa è la mia vita " (ciò avviene nei salmi). Prosegue poi nella risposta che Dio rivolge all'uomo per mezzo della parola della Sacra Scrittura (cfr. la lettura). E finisce con la preghiera d'invocazione da parte dell'uomo (cfr. l'orazione), il quale viene quindi benedetto e congedato ».[50]

Significativa nell'attuazione di questo schema fondamentale è la grande libertà con cui si attinge al ricco tesoro dei testi, senza preoccuparsi eccessivamente dell'applicazione completa dello schema stesso. Infatti a seconda del tempo disponibile, si può soltanto accennare a questa o a quella parte dello schema, per esempio con una breve giaculatoria di preparazione, per passare poi con calma e tranquillità alla lettura e concludere quindi con un'altra breve preghiera.

Anche le ufficiali ore di preghiera finora in uso nella Chiesa si ispirano a questo schema fondamentale, derivato dai periodi

[48] Cfr. JUNGMANN, *Die liturgische Feier,* Regensburg 1939, nel capitolo *Das liturgische Grundschema* (Lettura, canto, preghiera del popolo, preghiera del sacerdote); secondo lui i salmi compaiono all'inizio soltanto in un'epoca posteriore, verso il IV secolo.

[49] *Instrumentarium des täglichen Gebetes,* Monaco 1957, 19.

[50] *Ibid.* 20.

di preghiera adottati dalla Chiesa. Dobbiamo però ammettere che, pur riconoscendo il valore di queste antiche forme, tali periodi di preghiera non riflettono sempre chiaramente le originali linee fondamentali. Spesso esse furono oscurate, almeno per l'uomo d'oggi, da una sproporzionata ripartizione della materia, profusa a volte in maniera alquanto esagerata. Per questo il Concilio Vaticano II ha deciso una riforma della preghiera ufficiale della Chiesa. Le idee e le riflessioni alle quali abbiamo accennato hanno ispirato i lavori di riforma del *Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia.*[51] Lo scopo è di offrire ai fedeli una ricca scelta dei testi migliori tratti dalla tradizione ed uno schema fondamentale in cui poterli inserire. Ci sono però naturalmente alcuni limiti da osservare; infatti per le solennità maggiori e per determinati periodi dell'anno liturgico è necessario che i testi siano scelti in relazione al momento storico-salvifico e che regni ovunque una certa unità. Ma per i semplici giorni feriali si può e si deve, seguendo lo schema fondamentale, scegliere liberamente fra gli inni, le letture, le orazioni e le antifone quelle che meglio si adattano ai singoli partecipanti o alle situazioni particolari. Se ciò vale per i sacerdoti ed i religiosi, ufficialmente incaricati di compiere questa preghiera, vale anche ed a maggior ragione per il laico cristiano (non escluso quello degli Ordini e Congregazioni religiose), il quale nella sua particolare situazione in mezzo al mondo, per il poco tempo a sua disposizione, vorrebbe talvolta abbreviare l'orazione ed ha perciò urgente bisogno di una preghiera adatta alle sue esigenze.

Per tutti comunque è importante coltivare e conservare la propria spontaneità, la quale ora può trovare libero sfogo nelle pause di silenzio che seguono alle letture, all'invito dell'*oremus* e alle azioni sacramentali; questo è proprio il tempo per prendere coscienza della grande realtà che ci è donata nella preghiera comune e nei sacramenti, vertice ultimo di ogni realtà cristiana. Scopo dell'intera riforma fu ed è dare delle disposizioni e creare un libro di preghiere tale, che i cristiani e particolarmente i religiosi si ritrovino nella azione liturgica come Chiesa e raggiungano

[51] Cfr. i brevi orientamenti nel bollettino del *Consilium,* in *Notitiae,* a proposito del nuovo breviario al punto riportato nella nota 47.

nella funzione comunitaria il vertice massimo della loro personale preghiera ed unione con Dio. Da questo duplice vertice di realtà sacramentale e di impegno personale segue logicamente una vita tutta radicata in Cristo, anche se esposta sempre ai pericoli ed alle prove proprie della nostra libertà umana. Non è qui nostro compito indicare le forme concrete nelle quali le singole comunità religiose possono realizzare questi ideali. Esse saranno differenti a seconda delle caratteristiche e degli scopi delle diverse comunità, a seconda che si tratti di antiche Famiglie monastiche, che perseguono l'ideale cristiano con il legame della *stabilitas loci,* oppure di altre Congregazioni più mobili ed agili, direttamente impegnate al servizio della Chiesa nella cura d'anime, nella scuola, nelle missioni, nell'assistenza agli infermi, ecc.

Per tutti comunque è di importanza decisiva compiere ogni sforzo per raggiungere la sintesi ed il giusto equilibrio fra l'azione sacramentale della Chiesa e l'impegno personale del singolo individuo. Le possibilità di riforma di questo nostro periodo postconciliare, frutto prezioso del movimento liturgico, consentono la realizzazione di tale sintesi in maniera diversa a seconda delle tradizioni e degli scopi delle singole comunità religiose. Così le comunità monastiche dovranno ridurre, a favore di una preghiera più libera e personale, l'eccessiva quantità di preghiere comunitarie, che furono introdotte nel Medioevo nell'ultimo periodo di Cluny [52] e che caratterizzarono, certo in modo non sempre positivo, alcune forme di restaurazione del XIX ed anche del XX secolo.[53] Ma anche le Congregazioni attive, continuamente impegnate nel lavoro apostolico, dovranno cercare forme nuove e più autentiche, per celebrare regolarmente di quando in quando una azione liturgica comunitaria, in cui ritrovarsi come « piccola Chiesa » attorno allo stesso altare, nella recita delle stesse preghiere, come è stato non soltanto accennato nella costituzione liturgica e precisamente nelle considerazioni teologiche sulla no-

[52] Cfr. per esempio le notizie interessanti e le tavole comparate in D. KNOWLES, *The Monastic Horarium,* in *Downside Review* 51 (1933) 706-725.

[53] Si pensi ai molti Uffici di devozione (per esempio l'Ufficio della Madonna, dei Defunti) e agli innumerevoli *pia exercitia* aggiunti all'Ufficio ufficiale.

biltà di tale preghiera liturgica,[54] ma anche espressamente consigliato (per non dire di più) nei numeri 97-99: « ... recitino in comune almeno qualche parte dell'Ufficio divino ». Naturalmente non si tratta di introdurre nuovamente il cosiddetto « Ufficio corale » con tutte le sue pesanti cerimonie; ciò appare chiaramente anche dai testi, i quali distinguono fra recitazione *in choro* e *in communi.* Determinare la frequenza e la forma concreta di tale recita comunitaria è cosa delle singole comunità. Ciascuna di esse comunque è tenuta, in conformità a tutta la nostra tradizione, fondata sulla Sacra Scrittura, a pregare e pregare molto; deve perciò di quando in quando trovarsi insieme nella celebrazione eucaristica comunitaria[55] o nella celebrazione della Parola di Dio (che può liberamente assumere forme diverse)[56] o nella recita di un'ora canonica, per raggiungere nella pienezza e ricchezza sacramentale il vertice e la sorgente *(culmen et fons!)* di ogni vita di pietà. Tutto ciò che può e deve caratterizzarla è qui presente, a parità di condizioni, nel grado più elevato: contatto con Dio in Cristo; comunicazione ed aumento della grazia santificante; possibilità di praticare le virtù teologali; preghiera orale, atta a formare lo spirito e a spingerlo nella lode di Dio; parola di Dio che può qui essere sentita, letta, spiegata, meditata nel raccoglimento, accettata e conservata; canti di lode e di ringraziamento; inoltre, vertice di tutta la vita cristiana, il memoriale eucaristico della morte e risurrezione del Signore alla presenza del suo sacrificio e nella partecipazione della S. Comunione; ed infine la conclusione di tutto ciò nel silenzio e nella meditazione pur sempre nell'ambito dell'azione liturgica, in una comune professione di fede nel Signore, nell'attesa delle realtà eterne.

Ci sembra che il rinnovamento della vita religiosa nello spirito del Concilio esiga l'approfondimento delle componenti ecclesiali: si tratta di prendere sempre più coscienza e di realizzare la partecipazione attiva del popolo di Dio, raccolto attorno ad un unico

[54] Cfr. per esempio art. 5-10; 26-27.

[55] Non è necessario che ciò avvenga di domenica, quando la maggior parte dei sacerdoti di una tale comunità devono essere impegnati fuori nel lavoro apostolico.

[56] Cfr. *SC* art. 35d.

altare, in un'unica azione liturgica, sotto la guida del proprio pastore. Ciò non compromette minimamente l'attività personale di ciascuno, ma la impegna invece nella partecipazione attiva, fondendo armonicamente l'aspetto comunitario e quello individuale, in modo da realizzare nel modo più completo la realtà della Chiesa, a salvezza del singolo individuo ed a gloria di Dio.[57]

Se compiuta convenientemente, tale celebrazione dell'azione liturgica *(culmen et fons)* conduce necessariamente ad una vita che si trasforma a sua volta in vera funzione religiosa e che perciò ritorna continuamente alla preghiera personale comunitaria, alla lettura raccolta della Sacra Scrittura e della *lectio divina,* alla meditazione prolungata e all'unione con il Signore e con la sua realtà divina. È difficile dire come ciò debba avvenire in concreto; qui regnano infatti libertà, spontaneità, adeguamento personale e vitale alle situazioni sempre nuove. In tutti i casi l'importante è soltanto che ci si « preoccupi delle cose del Signore interamente e senza divisioni » (*1 Cor* 7,32-34), e che ciò sia compiuto come Chiesa, per trasformare completamente la propria vita in Cristo, senza dimenticare che ciò è possibile soltanto mantenendo un intimo contatto con il Signore per mezzo della preghiera formale.

Ciò è in netto contrasto con le tendenze della cosiddetta « teologia della morte di Dio ». No, Dio è vivo, è un « Tu » vivo e personale ed è soltanto in dialogo con lui, che il nostro « Io » ritrova veramente se stesso e si sviluppa in una vera personalità cristiana in seno alla comunità della Chiesa. L'autentica vita cristiana ed a maggior ragione quella religiosa non si realizza in semplici opere umanitarie (per quanto la carità operosa verso il prossimo sia una prova della nostra autenticità); essa deve invece prendere le mosse continuamente dalla pienezza della Chiesa riunita insieme per l'azione liturgica, per fare poi ritorno, con le opere, ma anche con la preghiera, alla liturgia del servizio divino, finché tutto si sia compiuto nell'ultima realtà del Regno di Dio, dove la nostra esistenza, la nostra carità, e la nostra lode saranno per sempre ed in modo perfetto una sola unità.

[57] Cfr. il nostro articolo citato nella nota 46; inoltre E. Von Severus, *Das Monasterium als Kirche,* in H. Emonds, *Enkainia,* Düsseldorf 1956, 230-248.

CAPITOLO XVII

# LE «SPIRITUALITÀ» DELLE FAMIGLIE RELIGIOSE

P. Anastasio del SS.mo Rosario, o.c.d.

Il discorso sulle spiritualità delle Famiglie religiose nella storia della spiritualità cristiana è anche troppo noto e lo si fa di frequente.[1] Esso offre l'occasione di ripensare la spiritualità cristiana in molte prospettive; tuttavia è lecito chiedersi fino a che punto tale discorso esprima un fatto ben definito di carattere storico, cioè un vero avvenimento spirituale, e fino a che punto invece sia piuttosto una sistematizzazione posteriore. In altre parole: le Famiglie religiose, specialmente alle loro origini, si propongono una vera e propria spiritualità nel senso che oggi si attribuisce a questo termine — sistema di verità, di idee, di princìpi — oppure tale analisi sistematica viene fatta dopo che la vita, nella sua spontaneità e autenticità, ha portato i suoi frutti? Ci si può chiedere ancora: la spiritualità delle Famiglie religiose è qualche cosa di così sistematico nella realtà — come certe trattazioni sembrano supporre — oppure è qualche cosa di molto meno definito o defini-

[1] Per uno sguardo storico sulla spiritualità nelle principali Famiglie religiose, oltre alle grandi opere del POURRAT e del BOUYER, cfr. i volumi in collaborazione, *Les écoles de spiritualité chrétienne,* Liège-Paris 1948; *Le scuole cattoliche di spiritualità,* Vita e Pensiero, Milano ³1949; *La spiritualité catholique,* a cura di J. GAUTHIER, Paris 1953 (trad. ital.: Ancora, Milano 1956); *Seid volkommen. Formen und Führung christlicher Aszese,* a cura di K. RUDOLF, Herder, Wien 1955. Una esposizione dottrinale abbastanza chiara sul concetto di Scuola di spiritualità si ha in LUCIEN M. DE SAINT JOSEPH, *Ecole de spiritualité* in *Dict. de spirit.* 4, 116-128 (trad. ital.: *Ansia di Dio* dello stesso Lucien M. de Saint Joseph, Borla, Torino 1966, 207-233). Cfr. anche le esposizioni generali di S. PANI, *I princìpi fondamentali della spiritualità cattolica secondo le varie scuole di spiritualità,* Roma 1954; A. ORLINI, *La spiritualità cattolica. Concetti e generalità,* in *Miscell. francesc.* 57 (1957) 153-167; B. BLATNICKY, *Il concetto di « Scuole di spiritualità »,* in *Riv. di ped. e scienze relig.* 5 (1967) 48-108.

bile, di molto meno circoscritto, pur essendo viva ed autentica? A questi interrogativi si può dare una risposta; tuttavia — a mio parere — questa è abbastanza complessa.

Non si deve esasperare il discorso sulle spiritualità delle Famiglie religiose fino al punto di presentarle come una sorta di cristianesimi particolari, nei quali la caratterizzazione è tale da non permettere più la loro identificazione col cristianesimo puro e semplice. D'altra parte non si può neppure esagerare la genericità di queste spiritualità, togliendo ad esse ogni importanza e significato, quasi standardizzandole, cioè riducendole a un cristianesimo più o meno generico sebbene autentico, senza notevoli caratterizzazioni.[2]

La verità, come spesso accade, sta nel mezzo.[3] Le spiritualità delle Famiglie religiose non sono sovrastrutture della vita cristiana e, nello stesso tempo, non sono semplici sistematizzazioni di idee senza corrispondente contenuto oggettivo.[4]

In tale prospettiva si può analizzare l'argomento chiedendoci se e come l'insegnamento del Concilio Vaticano II abbia prestato attenzione a questa particolare problematica.

Per la verità i documenti conciliari non parlano diffusamente di spiritualità particolari né di spiritualità religiose in specie.[5] Il Concilio non è molto amico dei termini astratti, e anche il termine « spiritualità » ricorre raramente. Se ne parla nel documento riguardante l'apostolato dei laici; [6] come pure nel decreto

[2] Cfr. le osservazioni di F. X. MAQUART, *Ecoles de spiritualité,* in *Vie spirit.* 14 (1926) 310-314, e di F. CAVALLERA, *Ecoles de spiritualité,* in *Rev. d'ascét. et myst.* 7 (1926) 313-315. Sagge parole sul pericolo delle « spiritualità esageratamente specializzate » si hanno in L. BOUYER, *Introduzione alla vita spirituale,* Borla, Torino 1965, 33-36.

[3] Cfr. J. DE GUIBERT, *En quoi diffèrent réellement les écoles catholiques de spiritualité,* in *Gregorianum* 19 (1938) 263-279.

[4] Cfr. A. MATANIĆ, *Vocazioni e spiritualità,* Roma 1968.

[5] Cfr. BENIAMINO DELLA TRINITÀ, *Fisionomia propria e varietà delle Famiglie religiose,* in *Vita religiosa e Concilio Vaticano II,* Teresianum, Roma ²1968, 1922-18. Alle pp. 194-200 sono offerti i vari testi del Vaticano II che si riferiscono alla varietà e alla fisionomia particolare degli Istituti religiosi.

[6] *AA* nn. 4 e 29.

sull'attività missionaria.[7] Se ne parla ancora accennando alla spiritualità monastica; ed è sintomatico che tale riferimento, che sembra il più affine all'argomento di cui ci si vuole occupare, venga usato soltanto nel decreto sull'ecumenismo.[8]

Nel decreto *Perfectae Caritatis,* il documento che riguarda più da vicino la vita religiosa, il vocabolo « spiritualità » ricorre in riferimento alla spiritualità cristiana, là dove si dice: « I membri degli Istituti coltivino con assiduità lo spirito di preghiera e la preghiera stessa, alimentandoli alle fonti genuine della spiritualità cristiana ».[9] Ma se il termine « spiritualità » con la nozione che questo vuole esprimere [10] ricorre raramente nell'insegnamento conciliare, ce ne sono altri che hanno maggior rilievo e importanza, sia nei documenti conciliari sia nei documenti post-conciliari; sono i termini « spirito dei fondatori » e « spirito proprio degli Istituti religiosi ».[11]

Il Concilio ha ribadito la necessità della fedeltà e anche della riscoperta, se è il caso, di tale spirito da parte delle Famiglie religiose. Il concetto di « spirito proprio » è collegato a quello di « carisma proprio dei fondatori »,[12] e possiamo anche osservare che l'insistenza dell'insegnamento conciliare nell'esortare i singoli Istituti a rimanere fedeli al loro spirito, è molto significativa: la Chiesa vuole che le Famiglie religiose conservino la loro fisionomia caratteristica, quella che si potrebbe chiamare la loro personalità spirituale, sia riguardo alla vita spirituale propriamente detta, sia riguardo alla vita apostolica.[13]

[7] *AG* nn. 36 e 40.

[8] « In Oriente si trovano pure le ricchezze di quelle tradizioni spirituali, che sono espresse specialmente dal monachesimo. Là infatti fin dai gloriosi tempi dei Santi Padri fiorì quella spiritualità monastica, che si estese poi all'Occidente, e dalla quale, come da sua fonte, trasse origine la regola monastica dei latini e in seguito ricevette a più riprese nuovo vigore », *UR* n. 15.

[9] *PC* n. 6.

[10] Cfr. la nota di CH. A. BERNARD, « *Spirituel* » - « *Spiritualité* », in *Christus* 16 (1969) 468-473.

[11] Cfr. *LG* n. 45; *AG* n. 40; *PC* n. 2; M. p. *Ecclesiae Sanctae* II, 12.

[12] Cfr. M. OLPHE-GALLIARD, *Les charismes des fondateurs religieux,* in *Vie cons.* 39 (1967) 338-352.

[13] « ... ne deriva il dovere di lavorare secondo le forze e la forma della

## I. VITA CRISTIANA E VITA RELIGIOSA

Tuttavia bisogna riconoscere che il Concilio insiste molto di più nel mettere in luce un altro aspetto della vita religiosa, e cioè l'intima coerenza della stessa con la vita cristiana: la vita religiosa non è che una forma di vita cristiana, e per ciò stesso una vita che ha al suo centro Cristo, una forma di vita che ha proprio nel Vangelo la sua ispirazione continua o, come dice il testo, « la regola suprema ».[14]

È indiscutibile che nella prospettiva dei documenti conciliari la dimensione cristiana ed evangelica della vita religiosa ha la preminenza nei confronti dello spirito proprio e del carisma proprio, che pure il Concilio sottolinea e difende, e che anzi presenta come un modo tipico di realizzare il cristianesimo e il Vangelo. Quindi nessuna posizione di antitesi tra spirito proprio e vita cristiana, tra carisma proprio e vita evangelica; ma, al contrario, lo spirito e il carisma proprio sono in servizio di un'attuazione piena della vita cristiana ed evangelica.

Del resto l'intima connessione tra vita cristiana e vita religiosa è sottolineata dallo stretto rapporto — anche dal punto di vista redazionale — esistente tra il V e il VI capitolo della costituzione dogmatica *Lumen Gentium,* dove è evidente la continuità sia logica sia teologica del discorso. Basta leggere attentamente la fine del V capitolo e l'inizio del VI, per rendersi conto che in origine i due capitoli formavano un capitolo unico. E se anche la divisione è avvenuta per una certa chiarezza, la continuità del

propria vocazione, sia con la preghiera, sia anche con l'opera attiva, a radicare e a consolidare negli animi il Regno di Cristo... Per questo... la Chiesa difende e sostiene l'indole propria dei vari Istituti religiosi », *LG* n. 44; « ... la gerarchia ecclesiastica... viene in aiuto agli Istituti, dovunque eretti per l'edificazione del Corpo di Cristo, perché abbiano a crescere e a fiorire secondo lo spirito dei fondatori », *Ibid.* n. 45. Cfr. *PC* n. 1.

[14] « Poiché la norma ultima della vita religiosa è la sequela di Cristo, quale viene insegnata dal Vangelo, essa deve essere considerata da tutti gli Istituti come la regola suprema », *PC* n. 2a. Cfr. anche *LG* n. 44 e *PC* n. 5. Cfr. G. TURBESSI, *La sequela e l'imitazione di Cristo nella vita religiosa,* in *vita religiosa e Concilio Vaticano II,* Teresianum, Roma ²1968, 53-65.

discorso è estremamente significativa: la vita religiosa è indicata dal Concilio come una realizzazione tipica di quella santità che è il fine di ogni vita cristiana ed evangelica.[15]

Nell'ambito di queste prospettive conciliari dobbiamo analizzare il nostro problema, chiedendoci prima di tutto quale sia il significato delle varie spiritualità delle Famiglie religiose.

## II. VARIETÀ DELLE SPIRITUALITÀ

Poiché tali spiritualità non sono che un'attuazione caratteristica della vita cristiana, ci si può chiedere perché tale vita viene attuata ed espressa in sistemi spirituali diversi.

Ciò avviene per più motivi. Prima di tutto le ricchezze e la perfezione del mistero di Cristo, che la santità cristiana deve realizzare, sono tali e tante che superano le possibilità di ogni singolo cristiano e anche di ogni singolo gruppo di cristiani. La ricchezza del mistero di Cristo è inesauribile; e basta confrontare tale ricchezza con le possibilità delle creature chiamate a viverla per capire come nessuna sia in grado di esprimerla e manifestarla compiutamente. Quindi i carismi dei singoli cristiani sono dati proprio in funzione di tale ricchezza: la varietà dei doni viene incontro ai limiti delle creature, sicché queste possono esprimere le inesauribili ricchezze di Cristo in forme più esaurienti, proprio attraverso questa varietà. La molteplicità dei doni finisce anche per diventare un elemento che costituisce la Chiesa di Dio, proprio per riuscire a realizzare e ad esprimere meglio quella infinita santità di Cristo, cui è dovuta una sempre più adeguata testimonianza.[16]

Inoltre la diversità degli uomini, così personali nei loro limiti e nei loro doni, trova, in questa varietà dei carismi, modo di espri-

[15] Cfr. *LG* n. 39.

[16] « Per disegno divino, si sviluppò una meravigliosa varietà di comunità religiose che molto ha contribuito a far sì che la Chiesa non solo sia resa adatta ad ogni opera buona e preparata al suo ministero per l'edificazione del Corpo di Cristo, ma attraverso la varietà dei doni dei suoi figli appaia altresì come una sposa adornata per il suo sposo, e per mezzo di essa si manifesti la multiforme sapienza di Dio », *PC* n. 1.

mersi e di attuarsi creando fisionomie spirituali caratteristiche.

Si può dunque dire che la varietà delle spiritualità è in servizio della ricchezza infinita del mistero di Cristo, della fecondità della Chiesa e della diversità delle vocazioni personali.

Anche la vita religiosa, pur essendo già una particolare consacrazione che tende a dare pienezza di compimento alla consacrazione battesimale, si esprime in molti modi. L'unica sostanza di ogni spiritualità, e cioè una vita di fede, di speranza, di carità, di grazia, di imitazione di Cristo, di servizio della Chiesa, di partecipazione al mistero della salvezza, si incarna in modi diversi, determinati appunto dalla varietà degli uomini e delle vocazioni.

Una spiritualità nasce dal dono particolare di capire, di vivere, di gustare, di approfondire un aspetto del mistero cristiano unito alla capacità di trarre dalla penetrazione dello stesso conseguenze d'ordine contemplativo, ascetico ed apostolico. Tutto ciò contribuisce a creare la caratterizzazione di una spiritualità.[17]

## III. SPIRITUALITÀ DELLE FAMIGLIE RELIGIOSE

Ci si può chiedere perché il fenomeno delle spiritualità particolari di fatto risulti presente soprattutto nella storia della vita religiosa. Lasciando da parte le possibili intemperanze — che in questo momento non ci interessano — si può dare facilmente una risposta a tale interrogativo. Chi studia e approfondisce in modo tutto particolare una qualsiasi realtà, ne percepisce, ne esprime, ne manifesta più completamente i valori. Ed essendo le varie forme di vita religiosa forme di vita cristiana particolarmente impegnata — almeno nelle intenzioni, nei carismi e nello spirito dei fondatori — accade che più frequentemente in esse emergono tutte le ricchezze cristiane, mentre in una vita cristiana meno impegnata, meno pienamente perseguita, molti valori possono rimanere impliciti, inavvertiti e quindi non sufficientemente illustrati.

È facile capire che una vita totalmente data all'ascolto della

[17] Cfr. A. MATANIĆ, *Vocazione religiosa e spiritualità specifica,* in *Riv. delle relig.* 17 (1968) 80-84.

parola di Dio, alla sequela di Cristo, al servizio della Chiesa, sia messa in condizioni di esplicitare meglio le ricchezze di tale parola, di tale sequela, di tale servizio. Dall'esplicitazione consapevole sorge poi con facilità l'esperienza di tali ricchezze e anche il bisogno di darvi un'espressione organizzata, sistematica che diventi patrimonio di una forma stabile di vita. Ciò è utile ai membri che abbracciano tale forma di vita, e alla forma di vita stessa, la quale ha così un mezzo di realizzazione, un criterio di fedeltà e un itinerario che si fa più costante, più luminoso, più efficace. Accade dunque che a poco a poco, e anche al di là delle intenzioni esplicite dei fondatori, ma per la fecondità del loro carisma spirituale, si sviluppano nelle Famiglie religiose degli itinerari di santità, in cui determinati aspetti del mistero cristiano sono più profondamente sentiti, compresi, assaporati e, nello stesso tempo, tale comprensione suscita determinate esigenze nell'ordine concreto della vita spirituale ed ascetica, come pure della vita apostolica.[18]

Questa esplicitazione tipica della vita cristiana, attraverso il modo caratteristico di guardare, di comprendere, di sentire, di vivere, di manifestare il mistero di Cristo e il suo Vangelo, ne mette in luce le ricchezze che emergono in una determinata prospettiva, e quindi diventano caratteristica, fisionomia e anche itinerario spirituale. È un'armonizzazione di fini e di mezzi per vivere il mistero di Cristo e del suo Vangelo nell'ambito di una vocazione concreta, che vuole realizzare pienamente la consacrazione battesimale.[19]

Queste spiritualità più o meno sistematiche, che nascono dall'impegno tutto particolare di penetrare a fondo le esigenze del mistero di Cristo e del suo Vangelo, sono anzitutto a vantaggio

[18] Cfr. J. SUDBRACK, *Von Geheimnis christlicher Spiritualität,* in *Geist und Leben* 39 (1966) 24-44.

[19] Abbiamo già toccato l'argomento, indicando anche la bibliografia essenziale, nell'articolo *La vocazione religiosa,* in *Seminarium* 19 (1967) 26-31. Ci piace rimandare qui all'opera davvero notevole di J. G. RANQUET, *Consacrazione battesimale e consacrazione religiosa* (trad. dal fr.), ed. Paoline, Alba 1968. Cfr. anche U. ROCCO, *Battesimo e professione religiosa,* in *Perfice munus* 40 (1965) 157-162; B. SECONDIN, *Battesimo e vita religiosa nel mistero della Chiesa,* in *Vita relig.* 3 (1967) 203-214, 299-311.

dei membri degli Istituti religiosi. Occorre però precisare che essi, per il fatto che si mettono per un cammino spirituale caratteristico — quello della loro specifica spiritualità — non escono dal cammino dell'universale vocazione alla santità, comune a tutti i fedeli; anzi attraverso le Famiglie religiose e i membri che le compongono, le intuizioni, le esplicitazioni, le illustrazioni tipiche del mistero di Cristo diventano patrimonio della Chiesa di Dio: sono carismi dati alle singole Famiglie religiose non in loro vantaggio esclusivo, ma come valori ecclesiali.[20]

Nella Chiesa di Dio la varietà delle spiritualità religiose non compromette l'unità e la comunione, ma piuttosto rende più disponibili, per il popolo di Dio, le ricchezze in essa contenute, e insieme esplicita la conoscenza e l'imitazione del mistero di Cristo. Cosicché la funzione delle spiritualità delle Famiglie religiose, pur avendo primariamente il suo ambiente e il suo campo d'influenza nella Famiglia religiosa stessa, non si chiude in questa; ma al contrario, nella misura in cui la Famiglia religiosa è Chiesa, nella stessa misura la sua spiritualità diventa valore ecclesiale. Ne consegue che nella Chiesa le spiritualità delle Famiglie religiose hanno un po' il medesimo significato delle forme della vita religiosa. Questa appartiene alla vita e alla santità della Chiesa, non è che un momento della sua fecondità; le spiritualità sono il modo tipico di questo essere ed appartenere alla vita e alla santità della Chiesa; perciò vanno considerate come esemplificazioni, illustrazioni della santità di Cristo e della Chiesa, come attuazioni della fecondità della Chiesa stessa.[21]

È poi necessario osservare che le spiritualità delle Famiglie religiose non soltanto mettono in evidenza, attraverso l'esperienza del mistero di Cristo, le esigenze del Vangelo e del servizio della Chiesa, ma offrono anche tecniche ascetiche e spirituali che l'esperienza e la fedeltà ai carismi dei fondatori hanno elaborato ed

[20] « Avvenne quindi che, come in un albero piantato da Dio e in modo mirabile e vario ramificatosi nel campo del Signore, si sviluppassero varie forme di vita solitaria o comune e diverse Famiglie, le quali aumentano le risorse sia per il profitto dei loro membri, sia per il bene di tutto il Corpo di Cristo », *LG* n. 44.

[21] Cfr. *PC* n. 1.

acquisito per aiutare il cristiano ad essere tale. Quindi anche a livello dei mezzi e dei metodi ascetici, nelle spiritualità delle Famiglie religiose esistono elementi che non si debbono considerare riservati unicamente a queste. In tale senso la connessione tra le varie spiritualità delle Famiglie religiose e la spiritualità cristiana, nella sua generalità, è molto più profonda di quanto possa sembrare, sia per la funzione di esplicitazione che le spiritualità religiose assolvono mediante l'esperienza, sia per quel sussidio nella ricerca dei metodi offerto da secoli di diligente impegno nell'incarnare, nelle condizioni del tempo e della storia, il Vangelo e il mistero di Gesù. Perciò queste spiritualità non sono da ritenersi puri fenomeni contingenti dai quali si può semplicemente prescindere, ma devono piuttosto essere considerate nella prospettiva della continuità e dell'incremento dell'esperienza cristiana, dove tutte le forme di vita spirituale portano il loro contributo, e dove le forme di vita religiosa — che per definizione sono forme di pienezza battesimale — hanno una particolare influenza.

## IV. SPIRITUALITÀ RELIGIOSE E POPOLO DI DIO

A questo punto ci si può chiedere se sia legittimo opporre le spiritualità delle Famiglie religiose a quella cristiana non religiosa. Si sente dire di frequente che è necessario creare forme di spiritualità laicale, secolare, spiritualità aderenti alle varie situazioni del cristiano nel mondo di oggi. Ciò è giusto. Tuttavia c'è anche il pericolo di esagerare opponendo le forme alle forme.

Le varie spiritualità non si oppongono; e quando questo accade, vuol dire che sono malcomprese. Come la vita religiosa è un « segno » e manifesta la vita cristiana e la vita della Chiesa, così le spiritualità religiose sono « segni » e manifestazioni della vita della Chiesa e del cristianesimo.[22] Poiché tendono ad esprimere il Vangelo e il mistero di Cristo, non solo non si oppongono ad una

[22] « La professione dei consigli evangelici appare come un segno, che può e deve attirare efficacemente tutti i membri della Chiesa a compiere con slancio i doveri della vocazione cristiana », *LG* n. 44.

qualsiasi spiritualità cristiana, ma possono offrire talune dimensioni di pienezza a tale spiritualità. Del resto la storia documenta quanto ciò sia vero: intorno alle Famiglie religiose — che portano con sé una spiritualità nata dalla meditazione e dalla fedeltà al proprio carisma — sono sempre nati cenacoli di spiritualità cristiana, che hanno ispirato il vivere cristiano di molti fedeli e lo hanno nutrito, aiutandoli ad essere più consapevolmente cristiani. Perciò il fenomeno dei cenacoli di fervore cristiano, che si è sempre verificato intorno alle Famiglie e alle spiritualità religiose, è un avvenimento storico che rientra nella logica delle cose.[23] E penso che si deformi la verità quando si afferma generalizzando che oggi bisogna liberare la vita cristiana da tutte le influenze di tipo monastico o religioso. Se con questa affermazione si intende soltanto alludere a determinate prospettive e formalità di vita, ciò è vero; ma se si intende dire che il Vangelo ha esigenze sostanzialmente diverse in un caso o nell'altro si esce dalla verità.

Quanto si è detto non è senza conseguenze per i religiosi e per i semplici fedeli. I religiosi, specie nel momento presente, devono essere convinti che la spiritualità propria del loro Istituto — anche quando è una spiritualità fortemente caratterizzata — lungi dall'essere un'altra cosa che la spiritualità cristiana, ne è anzi sempre un modo concreto, più pieno di realizzazione.[24] Così pure la spiritualità propria non induce a resistere agli arricchimenti e agli accrescimenti che lo Spirito Santo infonde continuamente nella spiritualità cristiana ed ecclesiale, ma, al contrario, rende i religiosi più disponibili, più pronti ad assumerli. Inoltre i religiosi, soltanto vivendo la spiritualità propria, libera da sovrastrutture, da eventuali campanilismi che ne avessero deformato il valore e contaminata l'autenticità, sono pienamente quei cristiani che nel carisma della loro vocazione debbono essere.

La spiritualità propria non è elemento di discriminazione ma di comunione, non di separazione ma di incontro. E sul piano

[23] Cfr. A. SANCHIS, *La vida de perfección en la Iglesia y las formas de espiritualidad,* in *Teología espiritual* 8 (1964) 303-321.

[24] « Tutta la loro vita è stata posta al servizio di Dio, e ciò costituisce una speciale consacrazione, che ha le sue più profonde radici nella consacrazione battesimale, e ne è l'espressione più perfetta », *PC* n. 5.

apostolico, la spiritualità propria non deve essere considerata un patrimonio segreto e riservato che si custodisce e si difende, ma un dono che fa meglio capire Cristo e il suo Vangelo, del quale il religioso non è soltanto depositario, ma anche messaggiero.[25] Anche da questo punto di vista la spiritualità propria è in funzione della comunione, del servizio del popolo di Dio, e quindi della identificazione con questo.

D'altra parte i fedeli non debbono considerare le spiritualità delle Famiglie religiose un codicillo o una specie di appendice al Vangelo che non li riguarda o non li interessa, ma itinerari di santità originati dallo Spirito Santo, che servono a conoscere l'unico itinerario: la sequela di Cristo; quindi devono essere persuasi che tali spiritualità offrono loro mezzi e soccorsi spirituali per essere cristiani.

Le spiritualità proprie non sono qualcosa di fronte a cui il fedele può dichiarare: non mi riguarda; ma sono valori che interessano tutti coloro che sono cristiani: valori che possono illuminare e guidare nuovi itinerari spirituali, aiutando a percorrere, con l'esperienza vissuta della santità di ieri, i cammini nuovi della santità di domani, non nella opposizione ma nella continuità. Non per nulla molti fra i santi che hanno arricchito le loro Famiglie religiose di una spiritualità propria, sono stati dichiarati dottori della Chiesa: per guidare ed ispirare tutto il popolo del Signore.

Del resto, poiché queste varie spiritualità sono soprattutto un modo caratteristico di guardare, di comprendere, di sentire, di vivere, di manifestare il mistero di Cristo e il suo Vangelo, non ha senso opporle alla spiritualità cristiana. Se è vero che tali spiritualità nascono dall'impegno carismatico di dare pienezza di vita alla consacrazione battesimale, che ci fa seguaci di Cristo e partecipi del suo mistero, come si potrà affermare che la pienezza contraddice a ciò che è parziale, a ciò che ancora pienezza non è? Quindi bisogna andar cauti nell'affermare che è necessario liberare la spiritualità dell'uomo d'oggi dagli schemi, dai metodi e dalle prospettive della spiritualità monastica o religiosa. Ciò potrebbe condurre ad un grave equivoco. Infatti per quanto riguarda, per

[25] Cfr. *AG* n. 40.

esempio, la vita di preghiera, la rinuncia evangelica, avremo sempre qualche cosa da imparare dalle spiritualità religiose, le quali hanno, a modo loro, attuato queste esigenze dell'unica spiritualità cristiana. Se si pensasse che la fedeltà alla preghiera, alla contemplazione o alla pratica dell'abnegazione, della penitenza è cosa che riguarda soltanto i monaci, saremmo alla negazione del Vangelo! C'è nelle spiritualità delle Famiglie religiose una forza esemplare di ispirazione che le rende testimonianza non contingente di vita cristiana.

È egualmente opportuno ricordare che il significato profetico della vita religiosa si estende anche alla funzione delle sue spiritualità che, per certi aspetti, sono, a modo loro, una profezia. Non sono soltanto il residuo di tempi che furono, ma anche l'anticipazione di tempi che saranno: non rappresentano il passato, ma l'avvenire. Hanno cioè una loro tensione vitale che stimola non soltanto i religiosi — i quali quando pensassero che il loro carisma è soltanto il passato, dimostrerebbero di non credere più nella loro vocazione — ma tutto il popolo di Dio, il quale sa che i carismi sono dati non perché la Chiesa si appesantisca di storia, ma perché si arricchisca di vita eterna.

Queste spiritualità tuttavia, in quanto intuizioni ed esperienze di vita cristiana pienamente perseguita, mescolano l'eterno al temporale ed esigono perciò ad un tempo fedeltà e dinamismo vitale. Esse hanno un valore di carattere dottrinale che si riferisce alla penetrazione dei dati della fede, e quindi al mistero della salvezza. Tale valore è certo un elemento irreversibile delle medesime, in quanto, a misura che una spiritualità approfondisce un dato della fede, tale approfondimento non ha carattere di provvisorietà, ma è un valore definitivo.

Un altro valore che non manca mai in ogni spiritualità, è il contenuto ascetico della stessa, nel senso di metodi, di comportamento concreto per essere coerenti con le esigenze della grazia. L'elemento ascetico, che nasce e dalle esigenze del Vangelo e dalla natura dell'uomo, nella sua sostanza ha anch'esso un qualche cosa di definitivo che si mutua dalla permanenza e dall'esperienza dei valori dinamici della vita spirituale: il mistero trascendente della grazia e la realtà viva dell'uomo Tuttavia in una determinata spi-

ritualità, pur rimanendo fermo l'elemento ascetico fondamentale, può essere soggetto a mutamenti, a trasformazioni, a progressi, l'aspetto tecnico di questa ascesi. Ci sono esercizi, pratiche, metodi che, pur lasciando immutata la sostanza della spiritualità, possono e debbono mutare, proprio per garantire la vita e la vitalità della spiritualità stessa. Quindi in ogni spiritualità ci sono valori permanenti e valori mutevoli. Per questo il Concilio Vaticano II, nel promuovere il rinnovamento dei religiosi, mentre insiste sulla fedeltà ai valori fondamentali — e tra questi lo spirito proprio è quello che ricorre più di frequente — insiste pure sul rinnovamento di quei metodi, di quei comportamenti puramente esecutivi e metodologici che non rispondono più a situazioni nuove.[26]

Una spiritualità religiosa, per essere autentica, ha bisogno di essere viva. E lo sarà tanto più quanto più garantirà la continuità del suo carisma e contemplativo e apostolico, quanto più garantirà l'aderenza ai tempi e alle circostanze di provvidenza; cosicché l'identità vitale di una spiritualità deve conservarsi nel dinamismo altrettanto vitale della sua realizzazione storica. Quindi si sarà tanto più capaci di essere autentici, nel dinamismo storico di una spiritualità quanto più si sarà interiormente vivi nel dinamismo di grazia della stessa.[27]

Intese così le varie spiritualità delle Famiglie religiose lungi dall'aver perduto la loro importanza,[28] hanno bisogno di essere rivissute nella loro autenticità, quindi sentite come impegno di pienezza cristiana, come modo di incarnazione tipico dell'univer-

[26] Cfr. *PC* n. 2.

[27] Cfr. il volumetto di A. MATANIĆ, *Le scuole di spiritualità nel magistero pontificio,* La Scuola, Brescia 1964, dove è dimostrato e documentato come i Sommi Pontefici degli ultimi anni hanno sostenuto e favorito le spiritualità delle varie Famiglie religiose, spingendo queste a vivere nella fedeltà alle caratteristiche spirituali fissate dai fondatori, secondo le esigenze dei tempi.

[28] C. BUTLER, nel suo volume *Wege des christlichen Lebens. Alte Frömmingkeit in neuer Zeit,* Einsiedeln-Köln 1944, sottolineava l'attualità e la validità di alcuni princìpi e di alcune componenti di antiche forme di spiritualità vissute nell'Ordine benedettino, presso i frati minori, presso i predicatori e i carmelitani, che giudicava convenire ancor oggi alle necessità e alle esigenze dei tempi.

sale valore del mistero di Cristo e del suo Vangelo: rivissute non separando i religiosi dalla comunione del popolo di Dio, ma piuttosto rendendoli portatori della ricchezza dei propri doni; così queste spiritualità diventano un servizio della Chiesa, cioè un progresso nel capire e nel vivere il mistero di Cristo, che è, in fin dei conti, il dinamismo della santità.

Considerando le spiritualità religiose in questa prospettiva, ogni trionfalismo come ogni isolazionismo sono del tutto fuori posto. Esse devono diventare sempre più il mezzo vivo, attraverso il quale i religiosi diventano nella Chiesa testimoni e profeti del Signore. Il valore universale di queste spiritualità fa sì che esse possano rendere un servizio all'intero popolo di Dio in tutte le condizioni della vita cristiana: siano essi religiosi, sacerdoti, laici. La loro comune matrice — che è l'unico mistero di Cristo — ne garantisce la validità, anche se, evidentemente, nel loro complesso caratterizzano di preferenza una determinata Famiglia religiosa.

Quindi non bisogna esagerare nell'insistere sulle spiritualità proprie, ma neppure esagerare nel demolirle. Hanno una loro funzione, una loro provvidenziale validità nella misura in cui conservano quella qualità di cattolicità, di universalità che deriva loro dall'unica sorgente: lo Spirito che aiuta a capire, a vivere, ad assaporare l'inesauribile mistero del Signore.

CAPITOLO XVIII

# RELIGIOSI E GERARCHIA ECCLESIASTICA

A. Favale, s.d.b.

La Chiesa, concepita come organismo dinamico e comunitario, richiama l'idea di una molteplicità di membri organicamente strutturati, con diversificazioni di compiti e di servizi, con proprie funzioni ed attività. Questi membri, mentre operano per il bene dei singoli, nello stesso tempo devono cercare di trascenderlo, per realizzare il bene di tutti.

La crescita del Corpo mistico esige che tutto il popolo di Dio intensifichi la sua partecipazione alla vita e alla missione della Chiesa attraverso forme di attività interdipendenti e coordinate, per scongiurare il pericolo non illusorio di frammentarismo e di poca efficienza. I religiosi, anch'essi membri del popolo di Dio, non possono esimersi da questo impegno.

L'esperienza passata dimostra che le relazioni tra religiosi e vescovi, tra clero secolare e clero regolare non furono prive di attriti e tensioni, a causa dell'interpretazione più o meno ampia dell'esenzione, di indebite e reciproche interferenze nel proprio campo d'azione e per la carenza di un'approfondita coscienza ecclesiale. La dottrina e gli orientamenti scaturiti dal Concilio ecumenico Vaticano II indicano come debbano essere compresi questi rapporti ed aprono prospettive nuove nella loro regolazione.

Il rapido progresso di miscredenza, che investe il mondo contemporaneo, urge una più incisiva presenza cristiana. Per conseguirla, bisogna coordinare meglio le iniziative apostoliche e le molteplici energie, che si sprigionano dal Corpo mistico e già operano per la sua edificazione. Nella loro multiforme varietà, le Famiglie religiose si segnalano come centri irradiatori di tali iniziative ed energie.

In questo capitolo esporremo:

I. Il posto e la funzione dei religiosi nella Chiesa.
II. La dipendenza dei religiosi dall'autorità della Chiesa.
III. L'esenzione dei religiosi dalla gerarchia locale.
IV. La collaborazione dei religiosi alle opere esterne di apostolato.
V. Le materie in cui i religiosi sono soggetti ai vescovi.
VI. Le prospettive per una migliore integrazione dell'apostolato dei religiosi.

## I. POSTO E FUNZIONE DEI RELIGIOSI NELLA CHIESA

Per meglio configurare la posizione dei religiosi all'interno della comunità ecclesiale, procederemo per gradi, vedendo come nel nuovo popolo di Dio, dove esistono diversità di doni e di mansioni, i religiosi abbiano una loro « specifica » vocazione e peculiari compiti da svolgere.

### 1. Il nuovo popolo di Dio

Alla concezione verticale della Chiesa, che preferiva descrivere anzitutto l'universale primato di giurisdizione del Papa e la sua personale infallibilità, poi i vescovi e infine la posizione dei fedeli, il Vaticano II ha sostituito una visione concentrica, in cui la Chiesa viene presentata primariamente come mistero e come il popolo convocato da Dio, al quale egli dona il suo Spirito.[1]

Questo popolo è l'insieme di coloro che hanno accolto con fede la parola del Signore e sono stati incorporati mediante il battesimo a Cristo, il quale ha sancito con la sua morte-risurrezione la nuova Alleanza, cui tutti gli uomini sono chiamati ad aderire con una libera risposta di amore (*LG* n. 9a).

Una originaria e inscindibile unità accomuna i membri del popolo di Dio. Essi sono riuniti in un solo corpo e animati da

[1] Cfr. *LG* nn. 1-17 e il loro commento di M. Midali, in *La Costituzione dogmatica sulla Chiesa* (Collana Magistero Conciliare, 1), LDC, Torino-Leumann ⁴1967, 271-523.

una sola speranza, e « hanno un solo Dio e Padre di tutti che è al di sopra di tutto, in mezzo a tutte le cose e in tutti loro » (*Ef* 4,7-8). Vivono della stessa vita divina. Si alimentano allo stesso pane della Parola di Dio e del Corpo di Cristo. Partecipano della comune vocazione alla salvezza e alla santità. Formano « una stirpe eletta, un sacerdozio regale, una gente santa, un popolo tratto in salvo... Quelli che un tempo non erano neppure popolo ora invece sono popolo di Dio » (*1 Pt* 2,9-10). Realizzano le stesse dimensioni battesimali di comunione, di testimonianza, di servizio e di culto. Operano per l'espansione dell'unica missione salvifica della Chiesa.

Questa unità di base, che permea l'intero organismo ecclesiale e gli imprime un profondo dinamismo interiore, si radica nei comuni valori dell'esistenza cristiana, di cui la fede e la grazia sono preminenti. Essa antecede ogni ulteriore distinzione di « stati di vita » e di funzioni nella Chiesa, ma non li elimina. Infatti, la Chiesa come popolo di Dio, pur essendo originariamente una comunità di « eguali », è nello stesso tempo una comunità di « diversi », costitutivamente differenziata, perché ciascun membro ne attua l'indivisibile missione salvifica con « stile » o « modalità » diversi, secondo il proprio dono ricevuto dallo Spirito Santo.

### 2. Molteplicità di membri, di mansioni e di doni nell'unico Corpo mistico

« Come in un corpo, scrive S. Paolo, esistono molte membra e non tutte le membra hanno la stessa funzione, così noi, la moltitudine dei credenti, siamo un solo corpo in Cristo e membra gli uni degli altri » (*Rom* 12,4-5).

All'interno del Corpo mistico opera lo Spirito di Dio, il quale, sia attraverso la mediazione sacramentale, sia in modo diretto, distribuisce ad ogni singolo fedele il dono corrispondente al ministero o servizio, che deve svolgere nella comunità ecclesiale.

La sua presenza ed azione raggiunge i singoli fedeli soprattutto con i sacramenti dell'iniziazione cristiana. Con il battesimo il credente viene immerso nel mistero della morte-risurrezione di Cristo, incorporato alla Chiesa e reso partecipe dei frutti della salvezza (*Rom* 6,5-11). La cresima consolida il vincolo di apparte-

nenza del battezzato alla Chiesa con una nuova effusione dello Spirito Santo, che lo impegna più decisamente a testimoniare il Cristo con la parola e con l'azione. A fondamento di ogni vocazione al sacerdozio ministeriale, c'è un dono peculiare dello Spirito, avvalorato con il conferimento dell'ordine da un « carisma gerarchico », che comprende la grazia propria del sacramento ricevuto e i poteri di magistero, di santificazione e di governo che ne derivano. Tale carisma, dato per il bene di tutto il popolo di Dio, ma non ad esso bensì direttamente alla gerarchia mediante l'ordine sacro dell'episcopato, ha un ruolo primario e stabile (*1 Tim* 4,14; *2 Tim* 1,6).

Lo Spirito di Dio non si limita ad esercitare il suo influsso permanente nella Chiesa tramite i sacramenti e la gerarchia. Egli manifesta in essa la sua prodigalità, elargendo con assoluta libertà ai membri del Corpo mistico non solo carismi gerarchici o comunque di origine sacramentale, ma anche altri doni di indole diversa.[2] Si tratta di grazie speciali, concesse a singoli o a gruppi di fedeli, mediante le quali la Chiesa riesce meglio ad essere ciò che è e a fare ciò che deve fare.

La vita religiosa rientra nella categoria dei carismi. La Costituzione dogmatica sulla Chiesa la presenta come un dono (*LG* nn. 13c, 42cd, 43a), un carisma particolare (*LG* n. 45a), conferito da Dio alla Chiesa e attraverso la Chiesa a coloro che sono chiamati a riprodurre in una forma più immediata il Cristo nei suoi atteggiamenti di religioso verso il Padre.

[2] Seguendo il pensiero di S. Paolo (cfr. *Ef* 4,11-12; *1 Cor* 12,4; 7-11; *Gal* 5,22) si possono indicare tre specie di doni o carismi: *a)* i carismi gerarchici o istituzionali, dati a coloro che esercitano l'ufficio di magistero, di santificazione e di governo nella Chiesa; *b)* le grazie o doni speciali, offerti sia ai ministri sia ai semplici fedeli, in vista della loro incidenza sulla vita e sullo sviluppo della Chiesa; *c)* i carismi straordinari, come, per esempio, il dono delle guarigioni, dei miracoli, della profezia, delle scrutazioni dei cuori e i vari fenomeni di estasi (cfr. *LG* n. 12b). A riguardo dei carismi nella Chiesa si veda lo studio di D. Iturrioz, *Los carismas en la Iglesia. La doctrina carismal en la constitución « Lumen Gentium »*, in *Estudios ecles.* 43 (1968) 181-223; cfr. anche A. Sisti, *Unità nella varietà*, in *Bibbia e Oriente* 7 (1965) 187-195; Id., *Carismi e carità*, in *Bibbia e Oriente* 12 (1970) 27-34.

### 3. Vocazione « specifica » del religioso

La vita religiosa si radica nella condizione cristiana, creata nel fedele dal battesimo e perfezionata dalla cresima. Il suo carattere peculiare consiste nel promuovere con la professione dei tre consigli evangelici di povertà, castità e obbedienza, una più perfetta esplicitazione delle virtualità della grazia battesimale e cresimale, la quale spinge ad un impegno plenario del cristianesimo, sì da far prevalere sul peso della legge l'attrattiva della carità.

Tutti i membri del Corpo mistico sono tenuti a coltivare la grazia del battesimo e della cresima. I mezzi comuni di santificazione che la Chiesa offre loro per stimolarli al bene, sono: l'annuncio della Parola di Dio, i sacramenti, la vita di fede e di preghiera, le celebrazioni liturgiche, l'esercizio della carità e dell'apostolato. Esistono, però, nella Chiesa stati di vita diversi, i quali, sebbene trovino il loro fondamento nei sacramenti dell'iniziazione cristiana, si differenziano nel modo di assimilare e di vivere l'unico cristianesimo.

Il Concilio Vaticano II afferma che la vita religiosa, pur non concernendo la struttura gerarchica della Chiesa, appartiene tuttavia fermamente alla sua vita e alla sua santità (*LG* n. 44d). Precisa pure che tale stato « se si guardi la divina e gerarchica costituzione della Chiesa non è intermedio tra la condizione clericale e quella laicale; ma da entrambe le parti alcuni fedeli sono chiamati da Dio a fruire di questo speciale dono nella vita della Chiesa e ad aiutare, ciascuno a suo modo, la sua missione salvifica » (*LG* n. 43b). Di fatto il Concilio ha sanzionato ancora una volta ufficialmente l'esistenza di tre « modi » o « stili » diversi di vivere l'unico messaggio cristiano: quello dei sacerdoti, quello delle molteplici forme che rientrano nello « stato dei consigli evangelici », e quello dei laici. Questi « modi » diversi di vivere l'unico Vangelo costituiscono, secondo l'accezione comune, « tre stati di vita »,[3] poiché ciascuno di essi rappresenta una forma ben

[3] Non mancano autori che propenderebbero per una divisione *bipartita,* anziché *tripartita,* dei membri del popolo di Dio, argomentando che « da una parte si è chierici o semplici fedeli, dall'altra si è o non si è chiamati allo stato di vita religiosa »: L. RENWART e J. M. FISCH, *La sainteté du peuple de Dieu,* in *Nouv. rev. théol.* 8 (1965) 1026. Sulla necessità di conservare la

definita e stabile di esistere della Chiesa: forma vissuta da un determinato gruppo ben differenziato.

La Chiesa, essendo per definizione il prolungamento e il compimento storico di Cristo, deve vivere in se stessa la pienezza del mistero divino-umano del Verbo incarnato, rivelatore dell'amore del Padre, nel suo duplice movimento di trascendenza al mondo e di incarnazione nel mondo.[4]

Cristo, in quanto Dio, possiede la pienezza della vita trinitaria, e perciò trascende infinitamente il mondo e la natura umana che assume e redime. La grazia, con cui egli realizza il suo mistero di salvezza, trasforma l'uomo in « figlio di Dio » e lo introduce nel mondo soprannaturale. Per la sua qualità di figlio adottivo, il cristiano è fin d'ora incorporato al Cristo risorto, partecipe per divina benevolenza di beni celesti e quindi « concittadino dei santi e membro della famiglia di Dio » (*Ef* 2,19). Tutto questo pone nel battezzato un'esigenza di carattere trascendente ed escatologico: trascendente, perché manifesta sull'esempio di Cristo l'anelito ad un deciso orientamento verso Dio quale fine soprannaturale in se stesso; escatologico, perché sottolinea come nel cristiano siano già presenti i germi di vita eterna, i quali giungeranno a piena maturazione quando al « tempo della fede » seguirà la visione intuitiva di Dio. Da questo punto di vista la vita cristiana comporta un superamento dell'ordine naturale. Qui sta la ragione che spiega come il cristiano, sebbene si trovi « nel mondo », non debba essere « del mondo », perché la mèta a cui deve tendere supera i limiti del tempo e lo proietta nell'eternità.

distinzione dei tre stati di vita nella Chiesa e sul problema della loro gerarchia si leggano le riflessioni di G. FAZZARI, *Posizione giuridica dei religiosi nella Chiesa,* in *Rassegna di teologia* 10 (1969) 22-31 e K. RAHNER, *Laie und Ordensleben,* in *Sendung und Gnade,* Innsbruck 1959, 384-385. Una menzione particolare meritano le riflessioni di F. WULF, *Priester, Ordensleute, Laien. Wandlungen der kirchlichen Ständeordnung,* in *Geist und Leben* 41 (1968) 60-62: l'autore analizza il concetto di « stato », applicato ai preti, ai religiosi e ai laici nella Chiesa, e ne indica le modificazioni cui deve essere sottoposto di fronte alle mutate condizioni sociali odierne e ai cambiamenti operati in sede ecclesiologica.

[4] Si legga l'impostazione sintetica di questa dottrina in P. BRUGNOLI, *La spiritualità dei laici dopo il Concilio,* Morcelliana, Brescia ³1967, 66-78.

D'altra parte la grazia di Cristo, pur nella sua trascendenza, è insieme grazia di incarnazione e di redenzione della realtà umana e cosmica. Incarnandosi, Cristo si è inserito nel mondo per trasformarlo dal di dentro con la sua azione salvifica. « Piacque infatti a Dio di fare abitare in lui la pienezza totale e di riconciliare a sé tutte le cose per mezzo di lui sulla terra e nei cieli, facendo la pace nel sangue della sua croce » (*Col* 1,19-20).

L'azione salvifica di Cristo è dunque non un'azione di rottura, ma di ricomposizione dell'armonia tra ordine naturale e ordine soprannaturale, e di riconciliazione dell'umanità e dell'universo con Dio.

Questo processo di riconciliazione, realizzato da Cristo una volta per sempre con la sua incarnazione-morte-risurrezione, deve essere portato a compimento dai cristiani fino al giorno in cui vi saranno « cieli nuovi e terra nuova » (*Apoc* 21,1) e Dio « sarà tutto in tutti » (*1 Cor* 15,28). Ne consegue che i cristiani, pur non essendo del mondo, devono inserirsi nel mondo come « lievito che fa fermentare la pasta » (*Mt* 13,13).

Accogliere il mistero dell'incarnazione, il Cristo Dio-uomo, nella propria vita, significa per il battezzato impegnarsi nello sforzo di operare una sintesi della duplice dimensione cristiana di trascendenza al mondo e di incarnazione nel mondo.[5]

Non sarà il singolo cristiano a realizzare la pienezza di questa sintesi, ma la totalità dei membri della Chiesa secondo le loro peculiari mansioni. Dice infatti S. Paolo a proposito della Chiesa Corpo di Cristo: « Tutti forse sono Apostoli? Forse tutti profeti? Forse tutti maestri? Forse tutti hanno il dono dei miracoli? Forse tutti hanno il dono delle guarigioni? Forse tutti parlano le lingue? Forse tutti le interpretano? » (*1 Cor* 12,29-30).

È quindi l'integrazione e la complementarietà dei carismi e dei ministeri, conferiti ai suoi membri, che permettono alla Chiesa di prolungare e portare a compimento la totalità della salvezza operata dal Cristo, secondo la dimensione di trascendenza e di incarnazione della sua grazia redentrice. « Rispetto all'unico battesimo e all'unica grazia di Cristo sia i laici, sia i sacerdoti e i reli-

[5] Cfr. P. Brugnoli, *o. c.* 73.

giosi sono ontologicamente, e devono essere esistenzialmente trascendenti al mondo e incarnati nel mondo ».[6] Tuttavia essi manifestano l'una e l'altra dimensione con « modalità » proprie, convinti che la frontiera Regno di Dio-mondo è situata nell'intimo di ciascuno.

I *laici* si distinguono dai sacerdoti e dai religiosi per il loro pieno inserimento nel mondo e negli affari secolari, dove ripieni di spirito cristiano « agiscono a modo di fermento » (*AA* n. 2b).

La loro presenza intramondana, mentre testimonia l'amore di Dio in quanto amore cosmico, che accoglie l'umanità e l'universo e li salva, persegue in prima linea l'animazione cristiana delle strutture del mondo e promuove il processo di ricapitolazione di tutte le cose in Cristo.

Lo stesso amore di Dio, in quanto amore soprannaturale che trascende ogni realtà creata, viene rivelato dallo stato sacerdotale, e dallo stato costituito dalla professione dei consigli evangelici.

I *sacerdoti,* per quanto profondo possa essere il loro inserimento fenomenologico nel mondo, « vengono presi di tra gli uomini e costituiti in favore degli uomini nella loro relazione con Dio, allo scopo di offrire doni e sacrifici per i peccati » (*Ebr* 5,1). Loro funzione specifica è dunque quella di mettersi al servizio dell'unica mediazione di Cristo, per mezzo della quale viene comunicata agli uomini la vita divina e viene offerta al Padre l'umanità redenta dal sangue dell'Agnello immacolato. I sacerdoti, agendo *in rappresentanza di Cristo Capo del Corpo mistico,* svolgono quelle attività che egli svolse durante la sua vita mortale e vuole che continuino ad essere compiute attraverso la presenza e l'opera dei suoi ministri.[7]

[6] Cfr. P. BRUGNOLI, *o. c.* 111.

[7] Oggi non vi sono solo sacerdoti in crisi, ma sulla stessa natura del sacerdozio cattolico e sull'attuale struttura della vita e della funzione del sacerdote si pongono domande inquietanti. Da alcune parti si chiede se il sacerdote sia soprattutto l'uomo del culto e dei sacramenti che agisce *in persona Christi;* oppure sia un testimone ed un araldo che alla luce del Vangelo cerca di far comprendere ai fedeli il significato della loro vita sulla terra, o ancora il pastore che si sforza di sovvenire ai bisogni concreti degli uomini, non considerando come suo compito precipuo la celebrazione del culto e l'amministrazione dei sacramenti (cfr. *Inchiesta ufficiale sul celibato*

Con la professione dei consigli evangelici e la conseguente rinuncia ad autentici valori umani e profani, *i religiosi* intendono manifestare con chiarezza il primato dei beni celesti — come la vita di grazia e la gloria futura — su quelli terrestri. Docili alla chiamata, che li invita ad una partecipazione già reale, benché incoativa e misteriosa, ai beni eterni, essi risolvono una volta per tutte di condurre in questo mondo una vita centrata su Dio e sull'attesa del pieno compimento del suo Regno nella vita eterna, sulla grazia e sui sacramenti, sul sacrificio e sulla rinuncia, in unione con Cristo, ai beni del mondo, per essere tra gli uomini testimoni della trascendenza di Dio e del suo regno.[8] Ciò non significa che i religiosi si debbano isolare dai loro fratelli. Anzi, la totalità delle Famiglie religiose impegnano i loro membri in attività ed opere destinate all'elevazione sociale, culturale e spirituale dell'umanità. Ma di fronte agli uomini che sembrano come imprigionati dai beni di quaggiù, i religiosi assolvono, *per vocazione e in rappresentanza dei membri del Corpo mistico,* il compito profetico di preannuncio e segno di quei beni, che già presenti nei battezzati, avranno la loro piena fioritura nella Chiesa celeste.

È, pertanto, attraverso la differenziazione dei vari stati di vita e la loro complementarietà, che la Chiesa realizza la pienezza umano-divina di Cristo, di cui è prolungamento e compimento nel

*in Olanda,* Queriniana, Brescia 1969 e le critiche di W. De Bont, *Le célibat sacerdotal aux Pays-Bas,* in *Vie spirit. Supplém.* [1969] n. 90, 430-441; G. De Rosa, *Inchiesta tra il clero olandese sul problema del celibato,* in *Civ. catt.* [1969] IV, 153-163). Il decreto *Presbyterorum Ordinis* presenta i sacerdoti anzitutto come ministri della Parola di Dio, dell'Eucaristia e dei sacramenti, come educatori della fede e come animatori della comunità cristiana, che si costruisce attorno alla Parola di Dio e all'Eucaristia. Precisa anche che il sacerdote dev'essere « testimone », « servitore » e « pastore », ma non separa mai il « prete-uomo del culto » dal « prete-testimone » e dal « prete-pastore ». Anzi il decreto ribadisce che il sacerdote è, nella linea della sua missione, un autentico testimone, servitore e pastore nella misura in cui è l'uomo di Cristo e dell'Eucaristia. Per una visione d'insieme del pensiero del Concilio sui preti, si veda: *I sacerdoti nello spirito del Vaticano II,* a cura di A. Favale, LDC, Torino-Leumann 1969.

[8] Si veda a riguardo di questo problema una breve esposizione delle opinioni recenti, sintetizzate da A. De Bonhome e A. Fernández, *La vie religieuse selon les publications récentes,* in *Vie cons.* 41 (1969) 157-171.

suo duplice aspetto di incarnazione nel mondo e di trascendenza al mondo.

In questi stati di vita, scrive il Brugnoli, si caratterizzano sul piano storico-sociale e con il valore di segni per il mondo: *l'esistenza e la missione incarnata — ricapitolatrice* della Chiesa, nello stato dei *laici; la sua esistenza e missione trascendente-mediatrice* nello *stato sacerdotale; la sua esistenza e missione trascendente-escatologica* nello stato dei consigli evangelici.[9]

Per compiere questa missione, i religiosi, mossi dall'impulso di uno speciale carisma, si riuniscono in comunità fraterne che sorgono all'interno dell'organismo ecclesiale. Accettano di vivere secondo una determinata regola, elaborata dai fondatori o dalle fondatrici, non senza una interiore illuminazione dello Spirito Santo. Adottano ordinamenti, stili di vita e mezzi di santificazione che l'autorità ecclesiastica, nella sua prudenza pastorale, crede giustamente di non dover imporre a tutti i cristiani, rispettosa com'è della multiforme varietà di vocazioni esistenti nel Corpo mistico. Esprimono, infine, in una forma tangibile e sociale, un modo stabile di esistere della Chiesa, dispensatrice di beni invisibili, che proclamano la vocazione celeste di tutto il popolo cristiano.

Non è certo con una qualunque osservanza superficiale dei consigli evangelici che un membro della Chiesa diventa religioso. Bisogna che egli si obblighi davanti a Dio e alla Chiesa con un atto esplicito e completo, « costituito dai voti o da altri sacri legami » (*LG* n. 44a), a vivere lo spirito dei tre consigli evangelici di povertà, castità ed obbedienza. Così il religioso si consacra « con un nuovo e speciale titolo al servizio e all'amore di Dio », cui si dona in modo proprio ed esclusivo, amandolo sopra tutte le cose (*LG* n. 44a); segue più da vicino Cristo, che povero e vergine redense e santificò gli uomini con la sua obbedienza spinta fino alla morte di croce (*LG* n. 42d; *PC* n.1c); e, per ultimo, vive sempre più intensamente a servizio del suo Corpo, che è la Chiesa (*PC* n. 1c; *LG* n. 44d).

[9] Cfr. P. BRUGNOLI, *La spiritualità dei laici dopo il Concilio,* Morcelliana, Brescia ³1967, 91.

Già si è accennato che la vita religiosa si alimenta alla grazia battesimale e cresimale, e vi si aggiunge come mezzo per farla meglio fruttificare nel cristiano, il quale mediante la professione dei consigli evangelici intende distaccarsi da tutto ciò che fa da schermo tra lui e Dio.

Ora, quanto più si approfondisce la conoscenza della realtà sacramentale del battesimo e della cresima e la si accosta alle esigenze della professione religiosa, tanto più si scopre il significato proprio e l'ampiezza ecclesiale della vita consacrata. Il battesimo, nell'istante in cui introduce l'uomo nel Cristo, lo inserisce anche nel suo Corpo, la Chiesa. Questa incorporazione viene corroborata dalla grazia cresimale mediante una più piena effusione dello Spirito. La professione religiosa, intensificando i rapporti di unione con Cristo, attraverso una più libera esplicazione delle potenzialità del battesimo e della cresima, non fa che vincolare maggiormente il religioso alla Chiesa, sua Sposa.

A ragione, quindi, la vita religiosa si sviluppa alle dipendenze della Chiesa, appartiene alla sua vita, ne manifesta la santità e partecipa della sua missione (*LG* n. 44d).

## II. DIPENDENZA DEI RELIGIOSI DALL'AUTORITÀ DELLA CHIESA

All'interno del popolo di Dio, comunità di fratelli in Cristo, esiste una gerarchia ecclesiastica di istituzione divina. Al suo vertice vi sono i vescovi, successori degli Apostoli, con a capo il Papa, successore di S. Pietro, i quali esercitano il triplice ufficio di magistero, di santificazione e di governo, in forma collegiale e sotto l'autorità del Romano Pontefice, su tutta la Chiesa, e singolarmente, sempre in comunione col Papa, nella propria diocesi (*LG* nn. 18-23),[10] coadiuvati dai sacerdoti e dai diaconi, loro diretti collaboratori nel servizio ecclesiale (*LG* n. 28ab).

[10] Cfr. U. BETTI, *La dottrina sull'episcopato nel Vaticano II*, Città Nuova, Roma 1968, 328-390.

In virtù di questi poteri, conferitile da Cristo, spetta alla Chiesa, nella persona dei membri della gerarchia, il compito di promuovere tutto ciò che riguarda l'organico sviluppo del Corpo mistico. La vita religiosa, essendo una delle manifestazioni più espressive della vitalità della Chiesa, rientra nel raggio di azione dell'autorità ecclesiastica. Va notato, però, che la sfera di competenza dell'autorità gerarchica della Chiesa a riguardo della vita religiosa appare meglio, quando si consideri che essa è insieme il risultato dell'iniziativa di persone singole, dietro un'ispirazione divina, e dell'intervento della gerarchia, che agisce pure assistita dallo Spirito Santo.

### 1. Istituzione religiosa e istituzione gerarchica

All'origine di ogni Famiglia religiosa c'è un carisma, che lo Spirito Santo, a seconda delle mutevoli necessità dei tempi, concede a uomini e donne per indurli a consacrare la totalità delle loro energie e quelle dei loro seguaci all'estensione del Regno di Dio.

Docili alla chiamata divina e mossi per lo più da profonde esperienze personali in rapporto a Dio e all'ambiente sociale che li circonda, i fondatori e le fondatrici suscitano iniziative, organizzano opere, raccolgono discepoli, inaugurano nuove forme di vita, dettano norme che riflettono la preoccupazione e il desiderio di percepire e di vivere in un modo proprio l'uno o l'altro aspetto dell'unico Vangelo, mettono a servizio della Chiesa il dono ricevuto arricchendolo di nuovi organismi. La gerarchia, prima nell'ambito diocesano e poi nell'ambito della Chiesa universale, esamina le intuizioni e le proposte dei fondatori. Non le impone, ma le costata. Se vi scorge la presenza di un vero dono di Dio, le accoglie e le rende operanti, perché vede in esse come il germogliare di una semente, che erompe dal cuore stesso della Chiesa e ne disvela gli slanci di santità, promossi dalla incessante azione dello Spirito Santo.

In concreto, la gerarchia si riserva l'esame della interpretazione dei consigli evangelici, la regolazione della loro professione e prassi, la verifica e la sanzione delle diverse forme stabili di

vita, nelle quali vengono vissuti in base alle indicazioni del fondatore, e la conferma delle leggi che regolano le nuove istituzioni (*LG* n. 45). Essa non si sostituisce agli Istituti religiosi. Convalida, invece, ed eleva quanto in essi già esiste prima dei suoi interventi, permettendo loro l'autogoverno ed una propria ampia sfera d'azione. In forza della erezione canonica da parte della gerarchia, si crea un legame giuridico tra le Famiglie religiose e la Chiesa. Gli Istituti religiosi vengono iscritti nel corpo sociale della Chiesa, e la Chiesa in certo modo si incarna negli Istituti religiosi. La professione dei consigli evangelici acquista un significato ufficiale e pubblico.[11] L'autorità dei superiori religiosi, derivata da un titolo di natura privata, viene rispettata e rafforzata dalla gerarchia, che le imprime un carattere di natura ecclesiale.

Per ultimo, la gerarchia veglia perché gli Istituti religiosi fioriscano e crescano in conformità con la loro indole propria, quale è stata ideata dai fondatori.

Gli interventi della gerarchia mirano, dunque, ad assicurare alle Famiglie religiose la garanzia di autenticità come forma di vita evangelica, il loro radicamento e la loro feconda attività ed espansione nella realtà totale della Chiesa. Ma occorre che i membri degli Istituti religiosi si assumano le proprie responsabilità, assolvano con coscienza e rettitudine i propri compiti, e cerchino di adeguarsi ai bisogni reali del mondo attuale, senza venir meno al dinamismo evangelico della sequela e dell'imitazione di Cristo e alle intuizioni essenziali delle loro origini.

Nell'attuale legislazione canonica non si può concepire un religioso, che non sia iscritto ad un Istituto riconosciuto dall'autorità ecclesiastica e che non abbia emesso la sua professione davanti ad una persona debitamente incaricata.[12] Tuttavia la professione pubblica dei consigli evangelici, se da un punto di vista giuridico pone il religioso in uno stato di vita specifico nella Chiesa, da un

[11] Sul riconoscimento degli Istituti religiosi come « pubblici » si vedano le osservazioni di G. FAZZARI, *Posizione giuridica dei religiosi nella Chiesa,* in *Rassegna di teologia* 10 (1969) 22-25.

[12] Cfr. *Il rinnovamento della vita religiosa* a cura di J. M. R. TILLARD e Y. M.-Y. CONGAR, Vallecchi, Firenze 1968, 115.

punto di vista teologico non fa che ratificare una realtà preesistente, e cioè la risposta del fedele ad un interiore dono carismatico che lo sprona ad intensificare la configurazione al Cristo pasquale, pienamente disponibile alla volontà del Padre celeste.

L'istituzione religiosa, precisa Tillard, « lungi dal far concorrenza all'istituzione gerarchica, conduce piuttosto alla perfetta maturazione l'opera sua. Essa fonda le sue radici nel dono fondamentale, che Dio, di solito, non concede che attraverso la mediazione gerarchica: il dono della filiazione adottiva. Di più essa rimane sempre all'interno di questo dono, incessantemente rinnovato ed approfondito mediante l'ascolto della parola di Dio e la partecipazione ai sacramenti, due beni che dipendono essenzialmente dalla mediazione gerarchica. Ma permette a coloro che, spinti dallo Spirito, vogliono entrare in questo dono, di farlo con più facilità. E così rende alla Chiesa di Dio un servizio eminente: fa sorgere in lei un " segno " che le rivela la propria natura ».[13]

Famiglie religiose e gerarchia non rappresentano entità separate e indipendenti nella Chiesa. Esse sono formate da persone che provengono dall'unico popolo di Dio, e fanno parte dello stesso organismo ecclesiale, dove hanno però funzioni e competenze proprie. Mettere in luce e difendere la *complementarietà* di queste funzioni e competenze, significa riconoscere la varietà di doni con cui lo Spirito Santo vivifica il Corpo mistico.

### 2. Autorità e carismi

Scorrendo la storia della Chiesa, si ha l'impressione che non di rado autorità ecclesiastica e carisma della vita religiosa abbiano rappresentato come due forze d'urto, sinonimo di conservazione l'una e di progresso l'altra. Agli inizi i fondatori di Famiglie religiose manifestano aspirazioni ed espongono progetti, che per il loro significato di stimolo e di profetismo, possono anche sconvolgere quadri tradizionali di vita, e perciò suscitare perplessità e

[13] J. M. R. TILLARD, *I religiosi nel cuore della Chiesa,* Morcelliana, Brescia 1968, 162.

resistenze da parte dei responsabili del governo della Chiesa.[14]

Solo dopo il superamento di gravi difficoltà, Ignazio di Loyola [15] riuscì ad ottenere che i membri della Compagnia fossero esenti da obbligazioni monastiche come l'ufficiatura corale. Per acquisire la loro condizione di religiose, le Visitandine di S. Francesco di Sales dovettero accettare la clausura e quindi rinunciare alle opere di apostolato, intese dal loro fondatore, che avrebbe voluto costituire un Ordine dedito contemporaneamente alla contemplazione e all'azione caritativa. Deciso a non distogliere le Figlie della carità dal servizio degli ammalati e dei poveri, Vincenzo de' Paoli dovette rassegnarsi ad accettare che esse non venissero equiparate alle altre religiose.

Sono fatti che testimoniano come il giudizio prudenziale della gerarchia (sotto molti aspetti paragonabile ad ogni altra valutazione umana, condizionata dal contesto socio-culturale di una determinata epoca storica) non collimi sempre con le intuizioni di uomini che svolgono il compito di anticipatori sui loro contemporanei.

Non si deve ignorare quanto sia tormentosa, talora, l'ubbidienza cristiana. Quando però si riflette sul *Cristo,* il quale, pur essendo il Figlio di Dio, ha imparato da ciò che ha sofferto l'ubbidienza (*Ebr* 5,8), spingendola fino alla volontaria accettazione della morte sulla croce (*Fil* 2,8), si intuisce meglio come *l'esemplarità della sua condotta* sia per il credente non solo un invito *all'imitazione,* ma anche *una garanzia di fecondità.* Dio, stabilendo di affidare ai pastori della Chiesa la pesante responsabilità di scrutare se i suoi stessi doni, elargiti alle creature, siano autentici, ne ha certo previsto i rischi, e ciò nonostante ha preferito scegliere questa via. È uno dei lati misteriosi della pedagogia divina, che vuol guidare gli uomini attraverso la imperfetta mediazione di altri uomini.

[14] Cfr. A. J. MENESSIER, *Les charismes hier et aujourd'hui,* in *Vie spirit.* 112 (1965) 708-724; M. OLPHE-GALLIARD, *Le charisme des fondateurs religieux,* in *Vie cons.* 39 (1967) 338-352; R. VELA, *La Chiesa e i carismi,* in *Vita Sociale* (1967) 333-342.

[15] Cfr. V. CODINA, *San Ignacio y Paulo IV. Notas para una teologia del carisma,* in *Manresa* 40 (1968) 337-362.

Del resto i carismi gerarchici o di altro genere, avendo la stessa origine divina, non possono essere che complementari, perché lo Spirito Santo non si contraddice. Supposto che non vi siano resistenze preconcette, l'integrazione dei carismi, malgrado il sorgere di temporanee tensioni dovute ai limiti degli uomini e alla loro lentezza a comprendere gli appelli dello Spirito, finisce con lo smuovere gli incerti e consolidare l'unione delle forze e la collaborazione sul piano dell'azione.

I veri carismi non possono che rappresentare forze propulsive nella vita della Chiesa. Essi servono ad impedire che l'organismo ecclesiale ristagni sotto il peso di strutture inadeguate o di orizzonti mentali, ritenuti troppo facilmente definitivi, e ad imprimere al fermento evangelico la sua capacità rinnovatrice.

Portatori di carismi possono essere singoli o gruppi. Ma gli uni e gli altri — a meno che rinuncino ad usare dei propri carismi o si siano illusi di esserne latori, mentre non lo erano — non possono estraniarsi dal contesto ecclesiale che intendono rianimare. E poiché i carismi non sono altro che manifestazioni privilegiate dello Spirito Santo, queste si rivelano genuine nella misura in cui, sia pur tra difficoltà e remore, accrescono la fede e la carità tra i membri del Corpo mistico in unione con la gerarchia.

Tocca infatti alla Chiesa, nella persona dei suoi pastori, interpretare, giudicare e discernere tali manifestazioni, per poi ridurle in prassi e istituzioni ordinate, di cui l'intero popolo di Dio possa beneficiare (*AA* n. 3d; *LG* n. 12b).

L'autorità ecclesiastica, se per un verso è interessata a non estinguere lo Spirito, per l'altro sa di avere la difficile missione di esaminare ogni cosa e di dover ritenere solo ciò che è buono (*1 Ts* 5,19-21). Verificata l'autenticità dei carismi, la gerarchia deve farsi premura di guidarli e di potenziarli, perché sono doni di Dio e come tali devono essere rispettati. Senza il loro apporto, la stessa vitalità del Corpo mistico risulterebbe impoverita.

In via ordinaria, dunque, il carisma della vita religiosa, come ogni altro carisma, trova nell'autorità della Chiesa una garanzia di autenticità e uno stimolo al suo pieno sviluppo.

## III. L'ESENZIONE DEI RELIGIOSI DALLA GERARCHIA LOCALE

Una trattazione sui rapporti tra gerarchia e religiosi non può eludere il problema dell'esenzione,[16] di cui godono numerose Famiglie religiose. Il termine « esenzione » indica la sottrazione dei religiosi dalla giurisdizione dell'Ordinario del luogo nel regime interno delle loro case e, conseguentemente, la loro immediata dipendenza dal Sommo Pontefice tramite i propri superiori, perché non c'è istituzione religiosa, riconosciuta come tale dalla Chiesa, che possa prescindere dalla sua autorità suprema.[17]

[16] Sull'origine, lo sviluppo e il significato dell'esenzione cfr. E. FOGLIASSO, *Exemption des religieux,* in *Dict. de droit can.,* Paris 1953, V, coll. 646-665.

[17] Secondo la vigente legislazione canonica possiamo distinguere tre situazioni diverse: *a) religioni clericali esenti « a iure »* (c. 615) *o per concessione speciale* (c. 618,1), le quali comprendono gli Ordini clericali, le Congregazioni clericali ad essi equiparate, gli Ordini laicali d'uomini e le monache dipendenti da un superiore regolare della stessa Famiglia religiosa (cc. 500, 615), le Congregazioni di voti semplici, cui sia stata concessa espressamente l'esenzione (c. 618,1). Le religioni clericali esenti godono di giurisdizione in foro interno ed esterno (c. 501,1). Gli ordini laicali maschili, avendo come superiori soggetti non appartenenti allo stato clericale, non possono esercitare alcuna giurisdizione ecclesiastica, perciò dipendono dal vescovo diocesano in tutto ciò che il Codice di Diritto canonico esige il suo intervento; *b) religioni di diritto pontificio non esenti.* Si tratta di Congregazioni clericali, di Congregazioni laicali maschili e femminili e di Istituti di monache non soggette ad un superiore regolare, approvate dalla Santa Sede. Esse godono di autonomia nel loro regime interno. Tuttavia, date le interferenze che esistono tra la vita cristiana e la vita religiosa clericale, vi sono disposizioni canoniche che permettono al superiore religioso di inserirsi in taluni aspetti della disciplina esterna (cc. 514,1, 529, 1221, ecc.) e viceversa altre disposizioni autorizzano il vescovo diocesano ad intervenire nel regime interno degli Istituti (cc. 618,2, 512,2 e 3; 533,1.2; 552, ecc); *c) Congregazioni di diritto diocesano* clericali o laicali, sia maschili che femminili. In virtù di un loro diritto originario, anche queste Congregazioni hanno superiori propri, i quali perciò godono di una certa quale autonomia a riguardo del regime interno. Per tutto il resto sono soggette alla giurisdizione dell'Ordinario, ma unicamente a norma del diritto (c. 492,2): cfr. T. GOFFI, *L'esenzione dei religiosi e l'autorità dei vescovi,* in *Divinitas* 6 (1962) 197-218 ed E. FOGLIASSO, *De iuridicis relationibus inter status perfectionis et Ordinarium loci in systemate iuris canonici,* in *Salesianum* 22 (1960) 507-567, in particolare 537, n. 87.

Nel corso dei secoli, anche a causa di eccessivi ampliamenti e abusi, l'esenzione ha dato origine a polemiche e incomprensioni tra vescovi e religiosi, tra clero secolare e clero regolare. Non è mistero per nessuno che nell'imminenza e durante lo svolgimento del Concilio ecumenico Vaticano II si alzarono voci poco favorevoli all'esenzione, altre ne richiesero un radicale ridimensionamento; i religiosi difesero il principio dell'irrinunciabilità all'esenzione.[18]

La nuova ecclesiologia, scaturita dal Vaticano II, mette in luce come ciascun membro del popolo di Dio, sebbene in modo diverso e secondo la propria specifica vocazione e funzione, debba considerarsi parte viva della comunità ecclesiale e corresponsabile dei destini della Chiesa. Alla luce di questa nuova coscienza ecclesiale, il Concilio ribadisce la *legittimità* dell'esenzione nelle strutture costitutive della Chiesa, ne precisa ulteriormente le *finalità* e ne indica i *limiti,* giustificandola con ragioni di natura teologica, pastorale e giuridica che si integrano a vicenda.[19]

L'esenzione trova il suo fondamento dottrinale nel primato del Papa. In virtù del suo primato di giurisdizione universale, il

[18] Cfr. *Acta et Documenta Concilii Oecumenici Vaticani II apparando.* Series I (antepraeparatoria). *Analyticus conspectus. Appendix* Vol. II, Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1961, 463-485; G. CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II. Secondo Periodo* (1963-1964), « La Civiltà Cattolica », Roma 1966, III, 154,168,174; ID., *Il Concilio Vaticano II. Terzo Periodo* (1964-1965), *Ibid.* IV, 29-39.

[19] Cfr. P. HOFMEISTER, *Die Exemption der Ordensgenossenschaften,* in *Ordenskorrespondenz* 8 (1967) 11-25; Fr. SËGHARD KLEINER, *L'esenzione vista dai religiosi,* in *I religiosi oggi e domani,* ed. Paoline, Roma 1968, 161-174. Conviene subito accennare che nel n. 35b del decreto *Christus Dominus* vengono fissati certi limiti all'esenzione, di cui si parla nei canoni 488, n. 2; 500,1; 615, e nella *Lumen Gentium,* n. 45b. Si noti però che col rescritto *Cum Admotae* del 4 novembre (ma già al 6 novembre fu pubblicata una nuova versione dello stesso documento) 1964, vennero elargite speciali facoltà ai superiori generali degli Istituti religiosi clericali di diritto pontificio (esenti o non-esenti), di cui molte concernono l'ambito della esenzione, per cui c'è da presumere che nel Codice di Diritto canonico *recognitus,* pur tenendo conto dei limiti di cui nel n. 35b del decreto *Christus Dominus* e di ciò che potrà essere suggerito dal processo di decentralizzazione in atto nella Chiesa, si provvederà alla conveniente autonomia degli Istituti clericali di diritto pontificio.

Sommo Pontefice detiene una potestà ordinaria e immediata tanto su tutte le singole Chiese quanto su tutti e singoli i pastori e fedeli (*LG* n. 18b). Ciò gli consente, quando lo creda opportuno e senza sminuire l'autorità dei vescovi, di disporre di singoli o gruppi di fedeli, chiamandoli a lavorare alle sue dirette dipendenze. È dunque l'esercizio di un diritto nativo, che permette al Papa di riservare a sé la giurisdizione su singole persone e su numerose Famiglie religiose.

Del resto, l'esenzione dei religiosi dall'Ordinario del luogo non significa autonomia dalla gerarchia della Chiesa. Le Famiglie religiose, sottratte alla giurisdizione della gerarchia locale, sono direttamente vincolate al Sommo Pontefice, che « è il principio e fondamento perpetuo e visibile dell'unità della fede e della comunione » (*LG* n. 18b).

Assicurata dal punto di vista teologico la legittimità dell'esenzione, il Concilio sottolinea una *finalità pastorale* a raggio universale, connessa con l'esenzione, quella cioè di rendere i religiosi *disponibili* per il servizio dell'*intero gregge* del Signore (*CD* nn. 33a, 35e; *LG* n. 45b). Nella sua qualità di pastore universale delle pecore e degli agnelli di Cristo, il Papa è anche il responsabile della cura d'anime nella Chiesa. Deve quindi poter disporre direttamente di ausiliari, che in qualunque momento possono accorrere là dove le necessità delle Chiese particolari sono maggiori. I religiosi, grazie alla loro peculiare condizione di vita e all'esenzione, sono in grado più di ogni altro di mettersi a servizio dell'intera Chiesa con disponibilità piena.

A questo punto conviene ricordare come l'esenzione non distolga i religiosi dal collaborare, a loro modo, con i vescovi nel disimpegno della loro sollecitudine per la Chiesa universale. I vescovi succedono agli Apostoli e ne ricevono i poteri, nello stesso modo che il Papa succede a Pietro nel primato. Se si ammette che Cristo risorto ha affidato la costruzione e l'espansione della sua Chiesa all'intero collegio dei Dodici, con a capo Pietro, e in esso ai singoli Apostoli, ed ha stabilito che il collegio dei Dodici si perpetuasse nel collegio episcopale con a capo il Romano Pontefice, si deve pure affermare che ogni vescovo, in quanto membro dell'ordine episcopale e successore degli Apostoli, partecipa della

loro missione e responsabilità universale verso tutta la Chiesa (*LG* nn. 20,22-23).[20] In altre parole, il collegio episcopale è solidalmente responsabile insieme con il Romano Pontefice della Chiesa intera, in quanto possiede su di essa, in forma stabile e permanente, la stessa suprema e piena potestà che il Papa ha da solo, sia pur con la differenza che il vescovo di Roma la può esercitare sempre liberamente, mentre il collegio episcopale non la può esercitare senza il consenso del Papa. Perciò, a causa della loro incorporazione nel collegio episcopale, i singoli vescovi sono tenuti a manifestare la propria sollecitudine per il bene del popolo di Dio, sparso su tutta la terra, non solo quando esercitano la potestà di governo e di magistero, come nel Concilio ecumenico, ma, nel rispetto dei diritti altrui, anche quando si tratta di promuovere l'unità della fede, di armonizzare la disciplina, di praticare la carità verso i poveri, i sofferenti, i perseguitati per la giustizia, e di attendere ad ogni altra attività comune alla Chiesa con particolare riguardo all'incremento interno della fede e alla diffusione esterna del Vangelo (*LG* n. 23b).

La dottrina della collegialità pone in rilievo le accresciute responsabilità del corpo episcopale e di ogni singolo vescovo. Ogni Chiesa particolare, anche se circoscritta in un luogo, non può chiudersi in se stessa. Deve aprirsi alle necessità delle altre Chiese più bisognose, vicine e lontane. Ogni vescovo, oltre che pastore della propria diocesi, in quanto successore degli Apostoli ha anche l'obbligo di diffondere il messaggio cristiano in terre di missione, fornendo uomini preparati e mezzi di ogni genere.

Un esempio del modo con cui i vescovi svolgono alcuni impegni, che loro incombono, in virtù della collegialità, verso la Chiesa intera, è rappresentato dalle Famiglie religiose. Per la loro provenienza da nazioni e diocesi diverse i membri degli Istituti religiosi costituiscono in certo senso un elemento di unione tra le varie Chiese particolari e tra queste e la Chiesa universale. La loro stessa specifica preparazione, secondo le finalità proprie dell'Isti-

[20] Si veda il commento ai numeri 20.22-23 della *LG* in U. Betti, *La dottrina sull'episcopato nel Vaticano II*, Città Nuova, Roma 1968, 341-349; 360-390.

tuto, e la loro disponibilità esprimono in una forma concreta e feconda la *comunione* delle Chiese attraverso l'interscambio di energie tra Chiese saldamente stabilite e Chiese povere, ma soprattutto manifestano la presenza operante delle vecchie comunità cristiane in quelle di recente formazione e là dove la predicazione del Vangelo è appena agli inizi. La storia ne è testimone. Favorendo l'incremento della vita religiosa nelle proprie diocesi, i vescovi si servono di uno dei mezzi che finora si è dimostrato assai efficace per dare quell'apporto, dal quale nessuno di loro può esimersi, a vantaggio delle Chiese più bisognose e in particolare delle terre di missione.

Appare quindi ragionevole la raccomandazione, rivolta ai vescovi delle cristianità formate, di promuovere le vocazioni missionarie nelle loro diocesi, di facilitare ai religiosi il reclutamento e la raccolta di fondi, e di coltivare nei fedeli l'aumento dello zelo missionario (*Norme* n. 6).[21] I religiosi, per la loro disponibilità a favore di tutta la Chiesa, essendo legati tramite il Papa alla gerarchia locale, sono anche a servizio di ognuno dei vescovi in quanto corresponsabili, in forza della collegialità episcopale, del bene della Chiesa universale.

Infine, da un punto di vista *giuridico-disciplinare,* l'esenzione mira a salvaguardare ed armonizzare la coesione interna delle singole Famiglie religiose nel governo e nella organizzazione della loro vita, con l'intento di facilitarne l'espansione e il perfezionamento (*CD* n. 35e).

La specificità degli scopi cui tendono, il tipo di disponibilità che coltivano, l'universalità dei membri che li compongono, la loro diffusione in diocesi e nazioni diverse, postulano che gli Istituti religiosi godano di un ordinamento interno autonomo dalla gerarchia locale, la quale, legata in genere ad interessi troppo ristretti, può comprometterne il ritmo di accrescimento e la conseguente vitalità interna ed apostolica a raggio mondiale, in campi ben determinati e per questo con una possibilità di presenza più incisiva.

[21] Cfr. il motu proprio *Ecclesiae Sanctae* (6 agosto 1966) con le norme per l'attuazione del decreto *Ad Gentes,* in *AAS* 58 (1966) 783-787.

Alla luce di queste considerazioni ispirate alla dottrina del Concilio Vaticano II, l'esenzione, anziché apparire una indebita sottrazione di dipendenza a riguardo della autorità episcopale in seguito ad una concessione di favore per i religiosi, acquista il valore di una *vera e propria legge dispositiva,* emanata dalla Chiesa in forza del diritto comune, allo scopo di creare le condizioni di disponibilità dei religiosi al servizio dell'intero Corpo mistico sotto l'autorità del Papa, e di provvedere meglio alle accresciute esigenze e allo sviluppo armonico delle Famiglie religiose, i cui membri operano in varie diocesi.

Nei territori di missione si incontrano due situazioni giuridiche differenti in merito all'esenzione: il caso in cui la circoscrizione missionaria è affidata dalla S. Sede ad un Istituto religioso, perché formi comunità cristiane adulte e capaci di vita propria; e il caso in cui viene costituita la gerarchia locale (*AG* n. 32ab).

Nel primo caso l'Istituto religioso si prende la responsabilità dell'invio del personale qualificato dietro l'assicurazione che il capo della missione sarà un membro del medesimo. I rapporti tra il responsabile della missione e i suoi collaboratori dovrebbero essere agevolati dal fatto che gli uni e gli altri appartengono alla stessa Famiglia religiosa. Nel secondo caso le relazioni tra gerarchia locale e Famiglie religiose sono rette dal diritto comune della Chiesa e dalle convenzioni particolari, liberamente accettate dalle parti in causa previo intendimento con la Santa Sede (*AG* n. 32b).[22]

Messo al sicuro l'ordinamento interno della vita religiosa e la disponibilità universale dei suoi membri, l'esenzione è soggetta a quei limiti che le prerogative, di cui godono i vescovi nell'eserci-

[22] In passato i rapporti tra Istituti missionari e Ordinario del luogo in terra di missione erano regolati da una serie di norme raccolte in una speciale *Istruzione* della Sacra Congregazione *De Propaganda Fide* dell'8 dicembre 1929: *AAS* 22 (1930) 111-115. Il 24 febbraio 1969 la Sacra Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli o *De Propaganda Fide* ha emanato una nuova *Istruzione* circa alcuni princìpi e norme riguardanti le relazioni nei territori di missione tra gli Ordinari del luogo e gli Istituti missionari: *AAS* 61 (1969) 276-287. In merito a quest'ultima Istruzione si leggano le riflessioni di J. MASSON, *La mise à jour de l'activité missionnaire,* in *Vie cons.* 41 (1969) 300-304.

zio della loro missione, impongono ai religiosi operanti nell'ambito delle Chiese particolari, come si vedrà più oltre.

## IV. LA COLLABORAZIONE DEI RELIGIOSI ALLE OPERE ESTERNE DI APOSTOLATO

A coloro che l'abbracciano, la vita religiosa impone l'obbligo di attendere alla propria santificazione, senza precludere la possibilità di consacrarsi al bene di tutta la compagine ecclesiale.

Molteplici sono le forme con cui i religiosi possono lavorare a vantaggio della Chiesa. Il Concilio, dopo aver ribadito la primaria e insostituibile importanza della preghiera, delle opere di penitenza e dell'esempio della vita, insiste perché i religiosi assumano in misura maggiore di quanto non abbiano fatto finora l'esercizio delle opere esterne di aspostolato, consentanee con l'indole del proprio Istituto (*CD* n. 33).

Accenniamo alle motivazioni e alle modalità che presiedono a questa collaborazione.[23]

### 1. Motivazioni

Due sono le ragioni che urgono la presenza dei religiosi nelle attività esterne di apostolato: l'una, di *natura teologica,* si fonda sugli impegni derivanti dai sacramenti dell'iniziazione cristiana e dalla professione religiosa; l'altra, di *natura pastorale,* scaturisce

[23] Cfr. M. DELABROYE, *Specificité de l'apostolat des religieuses,* in *Vocation* (1969) 408-419; J. HAMER, *Posto dei religiosi nell'apostolato della Chiesa,* in *I religiosi oggi e domani,* ed. Paoline, Roma 1968, 130-152; G. HUYGHE, *I rapporti tra i vescovi e i religiosi,* in *La Chiesa del Vaticano II,* a cura di G. BARAÚNA, Vallecchi, Firenze 1965, 1101-1109; E. SCHILLEBEECKX, *Collaboration des religieux avec l'épiscopat,* in *Vie cons.* 38 (1966) 75-90; J. M. R. TILLARD, *Relations entre hiérarchie et supérieurs majeurs d'après les directives du Concile Vatican II,* in *Nouv. rev. théol.* 89 (1967) 561-581 (traduzione in J. M. R. TILLARD, *I religiosi nel cuore della Chiesa,* Morcelliana, Brescia 1968, 153-187); J. URTASUN, *I vescovi e i religiosi,* in *I religiosi oggi e domani,* ed. Paoline, Roma 1968, 153-160.

dalla crescente scarsità del clero e dagli incalzanti bisogni spirituali delle popolazioni. Esaminiamo separatamente le due istanze.

Ogni cristiano è per vocazione un apostolo. Mediante il battesimo, egli partecipa del comune sacerdozio regale e profetico di Cristo, in virtù del quale deve sentirsi impegnato con la sua azione a trasmettere i benefici della salvezza agli uomini e a promuovere la santità della Chiesa di cui è membro. Il battesimo trova il suo compimento nella cresima per la piena effusione carismatica dello Spirito Santo. Il rito sacramentale richiede al cresimato la professione pubblica della propria fede e la proclamazione convinta dell'amore salvifico di Cristo sul mondo. La missione del cristiano, radicata nel battesimo e nella cresima, trova nella celebrazione eucaristica il suo alimento e la sua forza animatrice. Quel corpo, che viene donato, e quel sangue, che viene versato (*Lc* 22,19-20), non sono solo un richiamo perché il cristiano trasformi la sua vita di ogni giorno in un'ostia viva, santa, gradita a Dio, in culto spirituale (*Rom* 12,1), ma perché entri in sintonia col dono che Cristo ha fatto di se stesso, per comunicare all'umanità i frutti della redenzione.

Il religioso intende vivere con pienezza di luminosità interiore e di forza gli imperativi del battesimo e della cresima, che contengono un appello apostolico, connaturale all'essere cristiano. Orbene, chi dice perfezione di vita battesimale e cresimale, quale appunto vuol essere l'ideale della vita religiosa, deve dire coerentemente perfezione di risposta alla chiamata dello Spirito per un determinato impegno apostolico. Questo impegno promana, come per ogni cristiano, dal battesimo e dalla cresima, cui si aggiunge per i religiosi e le religiose la professione dei consigli evangelici, la quale li unisce più profondamente alla vita della Chiesa. Nell'Eucaristia i religiosi e le religiose incontrano il nutrimento per assolvere la totalità degli obblighi assunti con la professione dei consigli evangelici.

Un discorso integrativo va fatto per i religiosi sacerdoti. In virtù dell'ordinazione presbiterale, essi contraggono vincoli speciali con l'ordine episcopale, con l'Ordinario del luogo e il clero diocesano.

Esiste un unico sacerdozio, sommo ed eterno, quello di Cristo. Di quest'unico sacerdozio vi sono partecipazioni diverse. I

vescovi ne possiedono la pienezza. I sacerdoti vi partecipano « in grado subordinato ». Identica è la via cui giunge loro il sacerdozio di Cristo: il sacramento dell'ordine. Da questo punto di vista si delinea un perfetto parallelismo tra episcopato e presbiterato. Come i vescovi ricevono dalla consacrazione episcopale il triplice ufficio pastorale, così i sacerdoti ricevono dall'ordinazione presbiterale la triplice funzione di magistero, di santificazione e di governo, per cui sono veri sacerdoti del Nuovo Testamento (*LG* n. 28a). Ne segue che il presbiterato si ricongiunge ontologicamente al sacerdozio dei vescovi, perché partecipa in virtù della grazia sacramentale, sia pure in grado subordinato, della sua stessa natura, e in ultima istanza, tramite gli Apostoli, di cui i vescovi sono i legittimi successori, a quello di Cristo.

In questa prospettiva i sacerdoti diocesani e religiosi ritrovano anche in se stessi, in forma partecipata ma reale, una vera connessione con la missione affidata da Cristo agli Apostoli e, a loro modo e secondo i propri carismi, al suo posto la continuano.

Dalla comune partecipazione al sacerdozio e alla missione di Cristo deriva la struttura collegiale del presbiterato, la quale si sviluppa in tre direzioni: la prima richiama l'unione di tutti i sacerdoti tra loro; la seconda riguarda l'unione di tutti i sacerdoti con il collegio episcopale in comunione col Papa; la terza sottolinea l'unione di tutti i sacerdoti con il proprio vescovo nell'ambito della diocesi.

La grazia presbiterale, conferita dal sacramento dell'ordine, e l'identico ministero, di cui sono insigniti, instaurano tra tutti i sacerdoti una comunione fraterna la quale, nei limiti consentiti dalla peculiarità di ogni vocazione, non può non avere i suoi influssi positivi sul piano della collaborazione pastorale e delle relazioni umane.

All'unione in senso orizzontale si accompagna quella in senso verticale. I sacerdoti, partecipando insieme e subordinatamente ai vescovi all'unico sacerdozio e all'unica missione di Cristo, sono anche congiunti col collegio episcopale, del quale condividono le sollecitudini per l'intero gregge del Signore. Come i vescovi, sebbene preposti al governo di Chiese particolari, a causa del principio di collegialità devono anche attendere al bene della Chiesa universale, così i sacerdoti, nonostante il loro inserimento nella

diocesi, devono essere aperti secondo le loro possibilità alle esigenze di tutta la comunità ecclesiale. In questo senso i sacerdoti diocesani e religiosi sono da considerarsi « saggi collaboratori dell'ordine episcopale e suo aiuto e strumento » (*LG* n. 28b; *CD* n. 34a).

Un felice coronamento dell'unione in senso orizzontale con quello in senso verticale si ha nel presbiterio, che è costituito dall'insieme di tutti i sacerdoti di una diocesi con a capo il vescovo. Questa unione, come le precedenti, si fonda sulla partecipazione al sacerdozio e alla missione di Cristo.

L'identità del vincolo ontologico, che unisce i religiosi sacerdoti ai loro confratelli del clero diocesano, al collegio episcopale e ai pastori delle Chiese particolari, non sfocia necessariamente in un unico tipo di prestazione apostolica. Al contrario. Il sacerdozio e la missione di Cristo, partecipati in modo diverso per natura e grado ai membri del popolo di Dio, ricevono *attuazioni diverse secondo la varietà delle vocazioni,* con cui il Redentore ha voluto ornare la sua Chiesa, e secondo le *determinazioni giuridiche* stabilite dall'autorità ecclesiastica. È quanto appare dal confronto della posizione dei religiosi sacerdoti rispetto a quella dei sacerdoti diocesani.

Come i singoli fedeli col battesimo non vengono inseriti in una Chiesa particolare, ma in *Ecclesia Christi,* così i preti, alla pari dei vescovi, sono prima di tutto sacerdoti della Chiesa universale; solo secondariamente molti di essi vengono aggregati in modo stabile al servizio delle Chiese particolari, sempre in vista di un bene comune, anche se delimitato. È il caso ordinario dei sacerdoti diocesani, i quali, a causa dell'incardinazione, sono chiamati a svolgere la loro attività nell'ambito della propria diocesi, dove si occupano della cura pastorale in una parrocchia oppure esercitano altre mansioni, anche se oggi, per decisione dell'Autorità superiore o dietro la richiesta di escardinazione e con il semplice consenso del proprio vescovo, essi possono facilmente prestare la loro opera in altre diocesi, in patria o anche fuori, o assumersi incarichi a più largo raggio (cfr. *Norme* n. 3).

I religiosi sacerdoti, invece, grazie alla loro vocazione peculiare, si trovano nella condizione normale di servire, *in forma prioritaria,* l'intera Chiesa in tutte quelle opere che corrispondono all'indole

propria degli Ordini e Istituti in cui militano. Tuttavia, senza venire meno a questa disponibilità « cattolica », i religiosi sacerdoti lavorano in concreto entro i confini di un territorio ecclesiastico, sia esso una diocesi o una circoscrizione missionaria. Così il loro impegno per l'incremento e l'edificazione dell'intero Corpo mistico si realizza attraverso i contributi, che offrono all'apostolato nelle Chiese particolari.

Ciò che si è affermato a proposito della disponibilità universale dei sacerdoti religiosi e del loro contributo apostolico nelle diocesi, vale anche per i religiosi non sacerdoti e le religiose, salvo per le attività che richiedono l'esercizio dei poteri presbiterali.

Oltre al motivo di natura teologica, vi è pure una *ragione pastorale,* che deve stimolare l'impegno apostolico dei religiosi e delle religiose. Oggi la società è soggetta a rapide trasformazioni. I fenomeni dell'industrializzazione e dell'urbanizzazione e il rapido progresso tecnico modificano sempre più i rapporti di vita e i sistemi della convivenza umana. Si pensi, per esempio, al processo migratorio degli abitanti dalle campagne verso la città e all'adozione da parte dei contadini dei metodi di vita cittadini, meno austeri di quelli a cui erano vincolati per tradizione; oppure alla maggior disponibilità di tempo libero e alla possibilità di trascorrerlo al di fuori del nucleo familiare o poco più ampio, che costituiva in passato il naturale centro d'incontro. Questi ed altri cambiamenti esercitano pure un loro influsso sulla vita religiosa. Se da un lato si denota in molti una religiosità più genuina e una fede più personale e attiva, dall'altro lato aumenta il processo di scristianizzazione e l'abbandono della pratica religiosa in sempre più larghi strati della popolazione. Nelle comunità ecclesiali, piccole e grandi, affiorano esigenze e problemi nuovi, che domandano soluzioni adeguate.

La Chiesa, destinata a partecipare agli uomini i frutti della salvezza operata da Cristo, richiama l'attenzione di tutti i suoi membri su questo suo compito primario. Le Famiglie religiose, che rimanessero insensibili a questi richiami, dimostrerebbero di non aver compreso il significato della loro più intima appartenenza alla Chiesa.

A questo punto, però, è bene fare alcune precisazioni, che scaturiscono dalla natura stessa della vita religiosa. Chi abbraccia

la vita religiosa, si impegna a testimoniare con il suo particolare « modo di essere cristiano », fatto di imitazione più stretta del Cristo e di consacrazione più radicale a Dio, la realtà futura, la vita nuova, già presente nel battezzato, ma che avrà il suo compimento in cielo.

Ora il preannuncio davanti agli uomini dell'esistenza di beni celesti e del loro primato su quelli terreni e l'inaugurazione su questa terra, mediante la professione dei consigli evangelici e la vita comunitaria, di un tipo di relazioni umane quali si attueranno nel mondo futuro, costituiscono di per sé un apostolato non meno essenziale dell'apostolato ministeriale dei sacerdoti e dell'apostolato dei laici. Va da sé che solo la vita religiosa vissuta nella totalità delle sue istanze potrà divenire un segno percettibile e un richiamo stimolatore per gli uomini d'oggi.

Bisogna inoltre aggiungere che la maggior parte delle Famiglie religiose si propongono, come elemento caratterizzante la loro speciale vocazione, una o più attività particolari a servizio del popolo di Dio. Ne consegue che i religiosi e le religiose, i quali vivono in pienezza la loro consacrazione a Dio e adempiono gli incarichi connessi con le finalità dei loro Istituti, dànno già un notevole aiuto all'edificazione dell'intero Corpo mistico.[24]

La Chiesa riconosce ed apprezza questo loro insostituibile contributo, ma di fronte alle accresciute necessità dell'apostolato contemporaneo e alla preoccupante diminuzione del clero, i testi conciliari insistono in termini più che esortativi, perché le Famiglie religiose cooperino maggiormente con l'ordine episcopale e con la gerarchia locale sul piano « dei vari ministeri pastorali » (*CD* n. 35c).

Gli Istituti religiosi sono obbligati « a partecipare sempre più intensamente alle opere esterne di apostolato » (*CD* n. 33b). Essi devono « essere in grado di recare alla gerarchia un aiuto di giorno in giorno più grande » (*CD* n. 34). Perciò le Famiglie religiose « procurino ai loro membri un'appropriata conoscenza

[24] Sul valore dell'apostolato specifico dei religiosi si leggano le acute riflessioni di T. MATURA, *Celibato e comunità,* Queriniana, Brescia 1968, 73-86.

sia delle condizioni dei tempi e degli uomini, sia dei bisogni della Chiesa, in modo che essi, sapendo rettamente giudicare le circostanze attuali di questo mondo secondo i criteri della fede, e ardendo di zelo apostolico, siano in grado di giovare agli altri più efficacemente (*PC* n. 2d).

L'invito alla collaborazione e alle opere esterne di apostolato è rivolto a tutti i religiosi sacerdoti e non sacerdoti, uomini e donne, salvo gli Istituti dediti interamente alla contemplazione (*PC* n. 7). Con questa eccezione il Concilio non intende solo rispettare l'indole propria di tali Istituti, ma vuole riaffermare che la vita interiore si pone ancor oggi come la grande sorgente della spiritualità della Chiesa. La presenza nel mondo di uomini e donne, consacrati esclusivamente alla vita contemplativa, è una chiara riaffermazione che la realtà presente è subordinata alla futura città verso la quale gli uomini sono incamminati.

### 2. Modalità

a. *Rapporti tra religiosi e vescovi*

I religiosi devono ispirare i loro rapporti con l'episcopato a sentimenti di rispetto e di riverenza (*CD* n. 35b; *PC* n. 6b), perché « i vescovi per divina istituzione sono succeduti al posto degli Apostoli, quali pastori della Chiesa, e chi li ascolta, ascolta Cristo, chi li disprezza, disprezza Cristo e colui che lo ha mandato » (*LG* n. 20c).

Qualora poi i religiosi, tramite i loro superiori e secondo le prescrizioni canoniche, vengano chiamati dalla gerarchia a svolgere attività esterne di apostolato, sono tenuti ad assecondarne le legittime richieste e i desideri con prontezza e fedeltà, assolvendo i compiti loro affidati con spirito di sottomissione (*CD* n. 35b). Lo esigono motivi di ordine dottrinale e pratico.

Di fatto, la promozione dei sacerdoti alla funzione di Cristo maestro, sacerdote e re avviene mediante l'imposizione delle mani, fatta dal vescovo diocesano o da un suo delegato. Questa intermediarietà episcopale nella ordinazione presbiterale richiama la dipendenza dei sacerdoti dai vescovi. È vero che i sacerdoti ricevono direttamente da Cristo nel sacramento dell'ordine i poteri

di cui usufruiscono. Tuttavia il loro legittimo esercizio non si può avere senza l'approvazione dei vescovi, cui spetta il conferimento della missione canonica ai sacerdoti che operano apostolicamente nella propria diocesi (*CD* n. 34a; *PO* n. 1). Le ragioni di questa dipendenza si pongono primariamente sul fatto ontologico della pienezza del sacerdozio dei vescovi rispetto al sacerdozio di grado inferiore dei presbiteri; e, secondariamente, sulla costatazione che fin dalle origini i presbiteri sono stati concepiti come collaboratori subordinati degli Apostoli e dei loro successori, i vescovi, di cui svolgono l'identico ministero.

La condizione di collaboratori dei vescovi postula che i sacerdoti dipendano nell'esercizio dei loro poteri da coloro che fanno le veci di Cristo nelle Chiese particolari, in cui sono inseriti. Analogamente a quanto succede ai vescovi, i quali non possono esercitare in modo legittimo la loro triplice potestà ricevuta nella consacrazione episcopale, se non in comunione gerarchica con il capo e i membri del collegio episcopale, a maggior ragione si deve dire che i sacerdoti non possono esercitare i poteri sacri ricevuti nell'ordinazione, se non in comunione e in dipendenza dal vescovo.

Sul *piano teologico e storico-ecclesiale* è inconcepibile che i sacerdoti possano essere considerati come avulsi dall'episcopato nell'esercizio del loro ministero pastorale. La dipendenza dei sacerdoti dai vescovi fa parte della struttura gerarchica della Chiesa, quale è stata preordinata da Cristo. Essa non comporta una mortificazione del presbiterato, ma un suo rinvigorimento spirituale e pastorale, perché la funzione dei presbiteri, solo in quanto è strettamente vincolata all'ordine episcopale, « partecipa dell'autorità con la quale Cristo stesso fa crescere, santifica e governa il proprio Corpo » (*PO* n. 2c).

I legami ontologici e giuridici, che intercorrono tra sacerdoti e vescovi, assumono forme più concrete all'interno del *presbyterium,* che comprende tutti i sacerdoti di una Chiesa particolare con il loro vescovo. In quanto responsabile e pastore di una Chiesa particolare, il vescovo è pure capo del presbiterio. L'appartenenza al presbiterio indica un rapporto di immediata dipendenza e subordinazione dei sacerdoti di una diocesi dal proprio vescovo, sia sul piano giuridico che pastorale.

Sul piano giuridico i sacerdoti di una Chiesa particolare non

possono esercitare il loro potere in favore del gregge del Signore, loro affidato, o della popolazione in genere senza l'autorizzazione e la necessaria subordinazione al vescovo. Sul piano pastorale, essi devono considerarsi nelle comunità locali come una proiezione della persona del vescovo, di cui si sforzano di esprimere le sollecitudini paterne per il bene dei fedeli.

Anche i religiosi sacerdoti, che si dedicano ad attività apostoliche nell'ambito di una Chiesa particolare alle dipendenze del vescovo, entrano a far parte del presbiterio. Nonostante l'esenzione essi sono considerati, agli effetti del presbiterio e dell'apostolato, non solo come i sacerdoti diocesani, provvidi collaboratori dell'ordine episcopale, ma anche associati al clero della diocesi. Questo legame tra religiosi sacerdoti e il vescovo non nasce da un rapporto estrinseco, ma dalla grazia stessa del sacramento dell'ordine e dalla missione canonica, per cui è più intimo e più cogente che una qualsiasi aggregazione esterna, anche se sanzionata dalla Chiesa. Da ciò emerge che i religiosi sacerdoti appartengono con pieno diritto al presbiterio della diocesi, dove svolgono compiti alle dipendenze del vescovo.

A ragione essi « per la loro partecipazione alla cura d'anime e alle opere di apostolato sotto l'autorità dei sacri pastori », vengono considerati come appartenenti « in un certo vero senso » al clero della diocesi (*CD* n. 34a).[25]

L'appartenenza alla « Famiglia diocesana » dev'essere pure rivendicata ai religiosi non sacerdoti, « tanto gli uomini come le donne » (*CD* n. 34b); essa scaturisce semplicemente, come per ogni altro cristiano, dal battesimo e dalla cresima, cui si aggiunge per i religiosi la professione dei consigli evangelici. Questa professione costituisce un arricchimento della consacrazione battesimale e quindi comporta al tempo stesso un rafforzamento dei vin-

[25] Il decreto *Christus Dominus* distingue tra clero diocesano e clero della diocesi. Non si tratta di una distinzione superflua. Il clero diocesano è formato dall'insieme dei sacerdoti votati al servizio della diocesi mediante il vincolo giuridico dell'incardinazione (*CD* n. 28a), mentre il clero della diocesi abbraccia oltre i sacerdoti incardinati, anche i sacerdoti avventizi (*CD* n. 6b) e i religiosi sacerdoti (*CD* n. 34a), i quali vivono e si dedicano ad opere di apostolato nella diocesi, senza esservi incardinati.

coli che legano i religiosi anche alle Chiese particolari, in cui vivono ed esercitano l'apostolato.

La Chiesa cattolica sussiste e si realizza nelle Chiese particolari. Il bene della Chiesa universale è il risultato del lavoro coordinato che, sotto l'impulso dello Spirito Santo, si svolge nelle singole parrocchie e diocesi anche con il lavoro delle Famiglie religiose. Infatti gli Ordini e gli Istituti religiosi non si affiancano alle diocesi come organismi paralleli e a sé stanti. I loro membri sono chiamati ad inserirsi nelle Chiese particolari, per collaborare in campi loro propri all'azione pastorale dei vescovi.

L'atto, con cui il vescovo approva l'erezione di una casa religiosa nella propria diocesi, comporta una reciprocità di diritti e di doveri, che superano il semplice aspetto giuridico dell'operazione, per investirne l'aspetto teologico e pastorale. Dal momento in cui si impegnano a portare avanti la loro opera in una diocesi, i religiosi divengono solidali con la vita e l'attività della medesima. Offrono l'apporto del loro lavoro specializzato e nello stesso tempo si nutrono alle fonti spirituali della vita diocesana.

Se l'Ordinario del luogo, sul quale incombe la responsabilità diretta della cura pastorale, d'accordo col superiore, crede opportuno invitare i religiosi ad occuparsi di opere esterne di apostolato, questi, quando siano in grado di assolverle, non possono rifiutarle, senza venir meno agli impegni e vincoli che derivano dagli stessi sacramenti dell'iniziazione cristiana le cui virtualità la professione religiosa tende a perfezionare, e per i sacerdoti anche dall'ordinazione presbiterale, pur nei limiti e nell'ambito loro acconsentito dal tipo di vita abbracciato.

Al dovere di partecipare alle attività pastorali della diocesi, per le quali venissero richiesti dalla competente autorità, si accompagna per i religiosi l'obbligo di armonizzarle con le direttive diocesane. L'esenzione non dispensa del tutto i religiosi dalla soggezione alla giurisdizione dei vescovi nelle singole diocesi. Questa sottomissione è esigita dall'esercizio dell'ufficio pastorale dei vescovi, da un'appropriata organizzazione della cura d'anime e dalla necessaria unità e concordia nel lavoro apostolico (*CD* n. 35a; *LG* n. 45b). La diretta dipendenza dall'autorità suprema della Chiesa non deve servire a legittimare comportamenti che potrebbero risolversi in disfunzione e danno della vita comunitaria

locale. Di tutto l'apostolato, che si svolge dentro i confini di una diocesi e sui fedeli diocesani, è, per mandato divino, primario animatore e guida il vescovo. Alle sue direttive, sia pur con quel margine di iniziative che esse permettono, devono sottostare anche i religiosi. È questo un modo per imprimere alle attività apostoliche, così varie nelle loro articolazioni, una certa unitarietà, indispensabile alla loro efficienza.

La collaborazione dei religiosi può essere sollecitata anche dai parroci (*CD* n. 30c-e), sebbene in modo e in ordine diverso di autorità. Quando un parroco si trovasse nell'impossibilità di attendere alla cura pastorale della porzione di gregge che gli è stata affidata, i religiosi, che dimorano entro i confini della parrocchia o in zone viciniori, hanno l'obbligo di venire incontro con generosità alle sue ragionevoli richieste, consapevoli che è in giuoco la causa della salvezza delle anime. Il parroco dovrà provvedere a compensare la prestazione ricevuta, ricordando che il servizio di carità non sopprime la virtù della giustizia.

Talvolta l'isolazionismo, l'individualismo e la mancanza di intesa tra vescovi e religiosi, tra religiosi e parroci infliggono impensabili remore ad un'efficace ed armonica pastorale d'insieme, verso la quale urgerebbe convogliare tutte le forze vive della diocesi.

« Le diverse comunità, precisa il Tillard, non sono piccoli cerchi chiusi in seno alla comunità ecclesiale, incrostazioni impenetrabili: esse, al contrario, sono della Chiesa locale, nella Chiesa locale, con la Chiesa locale. Questo fatto implica che esse comunicano non soltanto teoricamente, ma praticamente, concretamente alle sue situazioni reali e agli sforzi dei suoi responsabili. Tuttavia questa comunione, per essere fruttuosa, per dare veramente alla Chiesa la linfa evangelica con pienezza, deve compiersi nel rispetto delle diverse vocazioni e delle diverse funzioni. Chi dice comunione, non dice uniformità, ma complementarietà. La sfumatura è di capitale importanza: non cogliendola si rischia di impegnarsi (forse lo si fa già) in gravi imbrogli. La comunità religiosa non è una collezione di apostoli tutti eguali, che si possono spedire a destra e a sinistra, secondo le necessità del momento. Se essa vive nella fedeltà della sua vocazione, è tutta consacrata ad un servizio ecclesiale ben specifico, in un campo determinato da ciò che si

chiama il suo proprio compito. Andiamo anzi più avanti. Il " servizio " che essa deve rendere alla Chiesa non è più vasto e, al vertice della sua essenza, di un ordine diverso da quello di una possibilità di utilizzazione? ».[26]

Nel richiedere la collaborazione dei religiosi, vescovi e parroci sono tenuti a rispettare, malgrado le urgenze pastorali, sia la specificità propria di ogni Istituto e la disciplina da cui è retto, sia l'autorità dei superiori a norma del diritto comune e proprio.

Sono clausole restrittive a difesa delle mete che ogni Famiglia religiosa intende perseguire, come genuina espressione del suo servizio ecclesiale.

b. *Fedeltà all'indole propria degli Istituti religiosi e adeguamento alle esigenze dei tempi*

Ogni Istituto ha una sua tipica fisionomia, che ne costituisce come l'indole naturale, per cui si differenzia dalle altre Famiglie religiose. Tale fisionomia, che dipende da fattori molteplici, si radica nelle intuizioni del fondatore. Egli trasmette alla sua Famiglia l'ideale che lo Spirito di Dio ha suscitato nella sua mente, ne determina il fine particolare, sceglie i mezzi più idonei al raggiungimento del fine, indica il servizio qualificato o le opere speciali alle quali i suoi figli spirituali devono dedicarsi, ed elabora una serie di norme cui i membri dell'Istituto debbono ispirarsi nella loro condotta. Tutti questi elementi interni ed esterni, dando un'impronta caratteristica alla sequela ed imitazione di Cristo e alla consacrazione al servizio di Dio e della Chiesa mediante la professione dei consigli evangelici, convergono a formare nel loro insieme lo spirito e l'indole peculiare di ogni Istituto.

La fedeltà allo spirito del proprio Istituto è necessaria, perché esso sulla scia del fondatore continui a manifestare qualche aspetto della ricchezza dell'unico mistero di Cristo e a collaborare con stile proprio a quell'unica missione salvifica del Redentore, che la Chiesa realizza e prolunga nel mondo.

[26] Cfr. J. M. R. TILLARD, *I religiosi nel cuore della Chiesa,* Queriniana, Brescia 1968, 194-195; si vedano anche le considerazioni di J. G. RANQUET, *Consigli evangelici e maturità umana,* Ancora, Milano ²1969, 125.

Orbene, una eventuale richiesta ad una o più comunità religiose, difforme dall'indole del proprio Istituto e conseguentemente dallo spirito delle costituzioni o regole redatte dal fondatore e approvate dalla Chiesa, oltre che rappresentare un'indebita ingerenza in un campo riservato alle competenti autorità religiose e, in certi casi, al Sommo Pontefice, arrecherebbe un grave danno alla fisionomia dell'Istituto interessato, il quale non dovrebbe rassegnarsi a subirlo passivamente. Del resto la legittimazione ed estensione di una tale prassi porterebbe inevitabilmente al livellamento di tutti gli Istituti religiosi, privando così la Chiesa di quella varietà di contributi spirituali ed apostolici che, nella loro complementarietà, sono una delle rivelazioni più significative della vitalità del Corpo mistico di Cristo. Perciò il decreto *Perfectae Caritatis* (n. 2b) ribadisce che « torna a vantaggio della Chiesa stessa che gli Istituti abbiano una loro propria fisionomia ed una loro propria funzione ».

Tutto questo include, sotto certi aspetti, una *modalità di limite* all'impegno apostolico del religioso. Colui che, accogliendo uno speciale appello dello Spirito, entra a far parte come membro effettivo di un Istituto religoso, deve impegnarsi ad accettarne le finalità e la specifica linea di azione, per le quali è sorto, e gli ordinamenti che ne regolano l'esistenza. Se a prima vista l'inserimento in un preciso stile di vita e di attività sembra coartare gli slanci della carità, in realtà, a chi rifletta sulla natura della vita religiosa e sulla sua ragion d'essere nella Chiesa, esso potenzia invece il contributo che ogni religioso deve dare all'una o all'altra dimensione del cristianesimo in relazione con la propria vocazione.

Suscitate da Dio per l'adempimento di particolari funzioni, le Famiglie religiose attendono alla formazione di *corpi apostolici specializzati,* i quali servono la Chiesa in campi ben determinati, come la vita contemplativa, l'educazione della gioventù, l'assistenza agli ammalati, la predicazione in mezzo al popolo, l'evangelizzazione in terra di missione, la diffusione della buona stampa, la ricerca scientifica, ecc.

Senza dubbio i lineamenti che un fondatore imprime alla sua Famiglia religiosa risentono dell'influsso delle condizioni spazio-temporali e socio-culturali in cui vive. Anzi le circostanze di tempo

e di luogo condizionano in certo modo la loro espressione istituzionale e giuridica.

Nel suo sviluppo storico, ogni Istituto religioso rischia sempre di appesantirsi di incrostazioni parassitarie. Si impone quindi la necessità di un continuo ritorno alle intuizioni genuine del fondatore, al suo spirito, al patrimonio valido dell'Istituto, per non alterarne la fisionomia, ma anche il bisogno che i religiosi devono sentire di aprirsi all'oggi della vita della Chiesa per quella comune solidarietà, che li lega ai membri del popolo di Dio.[27]

Fedeltà, dunque, all'indole originaria dell'Istituto per non privare la Chiesa di quella determinata forma di vita con cui lo Spirito di Dio ha voluto adornarla; e apertura ai richiami odierni, perché la vita religiosa continui a rendere al mondo contemporaneo quella testimonianza che deve dare e a portare quei frutti che deve produrre.

Ricuperare l'intuizione e lo spirito del fondatore nella sua autenticità e slancio originari, liberandolo da superate forme storiche nelle quali sono stati espressi, può sembrare un compito difficile. È però doveroso restituire ad ogni Istituto religioso una più seria partecipazione alla realtà della Chiesa, non soltanto per ciò che essa è, ma anche per ciò che essa deve fare per la salvezza dell'umanità.

Può anche darsi che prescrizioni e direttive, contenute nelle costituzioni e regolamenti, la cui elaborazione risale a tutt'altra epoca quando le situazioni ecclesiali erano ben diverse, e la stessa organizzazione interna della comunità ostacolino la partecipazione dei religiosi alle opere esterne di apostolato. In questo caso non rimane altro che aggiornarle, per adeguarsi meglio alle esigenze attuali della Chiesa secondo gli auspici del Concilio (*CD* n. 35b). È un compito cui si consacrano da alcuni anni i Capitoli speciali delle Famiglie religiose, dopo aver raccolto ed esaminato i suggerimenti e le proposte dei loro singoli membri.

Si avverta però che revisioni ed aggiornamenti, i quali non

[27] In merito all'adattamento della vita religiosa oggi, si vedano le osservazioni di J. M. R. TILLARD, in *Il rinnovamento della vita religiosa,* Vallecchi, Firenze 1968, 92.

siano il risultato di un rinnovato slancio spirituale ed apostolico e di un più convinto accostamento all'autenticità evangelica, sono insufficienti ad aprire nuove prospettive di inserimento fecondo dei religiosi nella comunità ecclesiale. È dall'impegno unanime dei religiosi a vivere la pienezza della loro consacrazione, che devono scaturire strutture e leggi le quali, invece di coartare, permettano ad essi di esplicare tutte le loro energie apostoliche a gloria di Dio e a servizio dei fratelli.

c. *Vescovo diocesano, superiore religioso e apostolato dei religiosi*

La ricerca della perfezione personale e l'apostolato sono due componenti fondamentali della vita religiosa, perciò l'una non deve essere sacrificata all'altra. Con la professione dei consigli evangelici, i religiosi divengono membri di una istituzione con scopi, ordinamenti e superiori propri cui devono sottostare.[28] Ogni volta però che essi intrecciano un qualsiasi rapporto di carattere apostolico con l'esterno, non possono eludere la dipendenza dalla giurisdizione dell'Ordinario del luogo. Si ha qui il caso di una gerarchia distinta che interviene, sebbene a titolo diverso, sui medesimi subalterni: il superiore religioso, quale corresponsabile con i confratelli della loro vita spirituale e disciplinare; il vescovo, cui

[28] Il Codice di Diritto canonico menziona tre categorie di superiori: *supremi, maggiori* e *minori*. Sotto il nome di superiori maggiori sono compresi: gli abati primati (attualmente due), l'abate superiore di una Congregazione monastica, l'abate di un monastero *sui iuris* quantunque faccia parte di una Congregazione, il moderatore supremo di una religione centralizzata (colui che, pur designato con un nome diverso, occupa il grado supremo della gerarchia interna, ed esercita la sua potestà su tutte le province, case e individui, a norma delle Costituzioni [c. 502]), il superiore provinciale, i loro vicari e quelli che hanno potestà come provinciali (c. 488, n. 8). Vi sono poi i superiori minori locali, addetti al governo delle singole case di ogni religione. Salve restando le precisazioni del Diritto canonico e delle norme di ogni singola Famiglia religiosa, in via ordinaria i rapporti avvengono, a livello parrocchiale, tra il superiore locale e il parroco; a livello diocesano, tra il provinciale o l'abate del monastero *sui iuris* e l'Ordinario del luogo; a livello regionale e nazionale, tra le Conferenze episcopali e i supremi moderatori o le varie Unioni dei superiori e delle superiore maggiori; a più ampio raggio e per circostanze particolari, tra la Sede apostolica e i supremi moderatori delle religioni o le sopraddette Unioni.

spetta dirigere e coordinare tutte le forze vive della diocesi ai fini di una fruttuosa pastorale d'insieme.

Può darsi che il superiore religioso sia portato a insistere di più sul significato interiore e spirituale della vita consacrata, mentre il vescovo sottolinei maggiormente il suo aspetto apostolico. Occorre che i religiosi, tenendo presenti le finalità specifiche del proprio Istituto e i nuovi orientamenti del Concilio sull'apostolato, ricerchino sotto la guida dei superiori una giusta integrazione tra la loro vita spirituale e quella apostolica. Un apostolato che si svolgesse al di fuori dello spirito della propria consacrazione religiosa non gioverebbe né all'individuo né alla comunità di cui è membro. Una vita religiosa, priva di dinamismo apostolico nella vasta gamma di differenziazioni che essa comporta, sarebbe votata ad una progressiva estinzione.

Ma in quale modo un'attività apostolica può essere affidata ad un religioso e in quale misura, nell'esercizio di questa attività, egli dipende sia dall'Ordinario del luogo, sia dal proprio superiore?

Garante e responsabile dell'apostolato diocesano è il vescovo, che ha il diritto e il dovere di reggere la porzione di gregge affidata alle sue cure come vicario e legato di Cristo, dotato di potestà ordinaria propria e immediata (*LG* nn. 21b, 23a, 27; *CD* n. 11). Chiunque operi apostolicamente in una Chiesa particolare non può esimersi dalla sua giurisdizione.

I religiosi dimoranti in una diocesi possono ricevere incarichi di apostolato esterno solo dall'Ordinario del luogo o con la sua conferma. Tali incarichi vengono dati attraverso il superiore religioso o almeno col suo consenso, perché il mandato di apostolato viene conferito al sacerdote in quanto appartenente ad una comunità di consacrati, dalla quale continua a dipendere nell'attuazione del suo ministero apostolico. È questo un modo di procedere che rispetta le competenze dell'autorità religiosa e premunisce contro il sorgere di possibili dissidi.

Si osservi inoltre che il superiore religioso, essendo in grado di conoscere meglio le qualità dei suoi subalterni, può proporre agli incarichi, offerti dal vescovo, persone veramente capaci.

Anche nell'esercizio dell'apostolato il religioso non può prescindere dalla duplice presenza del vescovo diocesano e dal supe-

riore da cui dipende. Il vescovo esorta, stimola e vigila, perché il religioso compia la missione affidatagli secondo le direttive da lui impartite e in conformità con l'impostazione data all'attuazione del ministero pastorale nella diocesi. Senza sostituirsi né opporsi al vescovo, il superiore religioso segue il confratello, lo sostiene con il suo consiglio, lo incoraggia nei momenti di difficoltà, si interessa del suo comportamento e della sua condotta, lo aiuta a conservare lo spirito del proprio Istituto e l'osservanza delle costituzioni (*CD* n. 35d).

Dal canto suo il religioso, dovendo compiere le attività apostoliche non in vista del proprio Istituto, ma del bene comune ecclesiale, si preoccuperà che nella sua azione non vi sia nulla che contrasti con gli indirizzi della vita pastorale diocesana, in concomitanza con un atteggiamento di filiale sottomissione a colui che nella comunità religiosa, di cui egli fa parte, detiene una posizione di guida.

Di quali « ministeri » e di quali « opere esterne di apostolato » devono occuparsi i religiosi e le religiose? A riguardo di questo problema i testi conciliari ricorrono a formule piuttosto generiche. Non poteva essere altrimenti, perché le situazioni variano da zona a zona, da nazione a nazione, da continente a continente.

Tuttavia la consapevolezza di un più profondo inserimento nella realtà ecclesiale deve rappresentare per i religiosi uno stimolo a partecipare più attivamente alla vita del Corpo mistico, con una cordiale sensibilità per quei movimenti che oggi ne caratterizzano l'esistenza. È quindi doveroso che i religiosi facciano propri, nei limiti consentiti dall'indole del loro Istituto, e sostengano nella misura delle proprie possibilità le iniziative della Chiesa e « gli scopi che essa si propone di raggiungere nei vari campi come in quello biblico, liturgico, dogmatico, pastorale, ecumenico, missionario e sociale » (*PC* n. 2c).

La segnalazione di questi aspetti della vita della Chiesa e l'ordine della loro enumerazione non sono casuali. Lo studio e l'ascolto della Parola di Dio, la convinta partecipazione al culto del Signore, l'approfondimento e la riflessione dottrinale costituiscono le premesse per un più vivo interessamento al problema della salvezza degli uomini, per un dialogo più realistico con i cristiani ancora separati dalla Sede apostolica, per una dedizione

più generosa all'evangelizzazione, per una condivisione più appassionata delle angosce e speranze che assillano l'umanità anche nel campo sociale.

La collaborazione dei religiosi può riguardare in pratica le celebrazioni eucaristiche; l'amministrazione dei sacramenti; le varie forme di predicazione e di istruzione religiosa; la catechesi; la presenza in opere assistenziali, in movimenti cattolici, in associazioni professionali, operaie e giovanili, in uffici tecnici e organizzativi, a raggio interdiocesano, diocesano e parrocchiale; l'insegnamento nei seminari o in centri di cultura teologica per laici; le lezioni specializzate nei corsi di aggiornamento per sacerdoti, per dirigenti cattolici, per fidanzati; la consulenza in questioni di cui sono esperti.

Spetta al vescovo della diocesi, alle Conferenze episcopali oppure alla Sede apostolica, udito il parere dei superiori religiosi, stabilire i rami di attività nei quali può essere richiesta la specifica collaborazione dei religiosi e delle religiose, nonché i modi e i tempi per svolgerla (cfr. *CD* 35h).

Oggi, accanto al comune apostolato diocesano tende a svilupparsi, richiesto dalle accresciute necessità pastorali, un apostolato missionario specializzato, determinato nella sua natura dalla Sede apostolica quando riguarda le istanze della cattolicità, oppure dalle Conferenze episcopali quando rispecchia le aspettative delle singole nazioni o regioni. Il religioso che per le sue peculiari doti e preparazione di studi e di esperienza pastorale viene invitato a parteciparvi dietro il consenso del suo superiore, lo realizzi secondo le precise indicazioni ricevute d'accordo con gli Ordinari del luogo, dove opera, e senza dimenticare i legami spirituali e giuridici che lo vincolano al proprio Istituto (cfr. *Norme* n. 36, 1 e 2).

## V. MATERIE IN CUI I RELIGIOSI SONO SOGGETTI ALLA GIURISDIZIONE DEI VESCOVI

La soggezione dei religiosi agli Ordinari del luogo nelle opere esterne di apostolato, come già si è accennato, è reclamato dalle esigenze di una proficua organizzazione della cura d'anime, di cui

il vescovo è il principale responsabile. La legislazione relativa a questa materia, contenuta nel Codice di diritto canonico, dev'essere oggi integrata dagli orientamenti che si trovano nella costituzione dogmatica *Lumen Gentium* e nei decreti *Presbyterorum Ordinis, Christus Dominus, Perfectae Caritatis, Ad Gentes* e soprattutto nel motu proprio *Ecclesiae Sanctae,* che contiene le *Norme* (abbastanza generiche data la complessità della materia e la varietà delle Famiglie religiose) per l'attuazione dei surriferiti decreti,[29] fino a che il nuovo Codice di diritto canonico non ne abbia offerto una presentazione sintetica e aggiornata.

« Tutti i religiosi, si legge nel decreto *Christus Dominus* (n. 35g), gli esenti e quelli non esenti, sono soggetti all'autorità dei vescovi in tutto ciò che riguarda il pubblico esercizio del culto divino, salva la diversità dei riti; la cura delle anime; la predicazione al popolo; l'educazione religiosa e morale dei fedeli e specialmente dei fanciulli; l'istruzione catechistica e la formazione liturgica; il prestigio dello stato clericale; e infine le varie opere relative all'esercizio del sacro apostolato. Anche le scuole cattoliche dei religiosi sono soggette all'Ordinario del luogo, in ciò che si riferisce al loro ordinamento generale ed alla loro vigilanza, fermo restando, tuttavia, il diritto dei religiosi circa la loro direzione ».

Questa tematica viene ripresa e sviluppata, anche se non in modo esaustivo, dal motu proprio *Ecclesiae Sanctae* (*Norme* nn. 22-40). Sulla falsariga delle *Norme* indicheremo le materie nelle quali i religiosi sono soggetti ai vescovi, raggruppandole intorno a tre titoli: *l'esercizio pubblico del culto divino, le opere di apostolato* e *il decoro dello stato clericale.*[30]

[29] Per i testi relativi ai documenti conciliari e post-conciliari si vedano: *Tutti i documenti del Concilio e del post-Concilio* a cura di P. REGINALDO IANNARONE, Domenicane It., Napoli ³1967; *Documenti. Il Concilio Vaticano II,* Dehoniane, Bologna ⁵1967.

[30] Cfr. L. CARLI, in *Ufficio pastorale dei vescovi e Chiese orientali cattoliche* (Collana Magistero Conciliare, 12), LDC, Torino-Leumann 1967, 306-401; M. MARCHISIO, *I religiosi nel decreto sull'Ufficio pastorale dei vescovi,* in *Orientamenti Pastorali* 14 (1966) 3-15; J. M. VERMUELEN, *Modifications actuelles au Code de Droit Canonique,* in *L'Ami du clergé* 77 (1967) 677-682; 78 (1968) 331-338.

### 1. L'esercizio pubblico del culto divino

La costituzione sulla liturgia ribadisce che l'autorità di regolare le materie relative al culto divino spetta alla Sede apostolica e, subordinatamente, alle Conferenze episcopali e, a norma del diritto, ai singoli vescovi (*SC* n. 22,1 e 2). In attesa che, dopo la fase di sperimentazione, venga precisato meglio l'ambito di esercizio dei vari poteri riconosciuti alle Conferenze episcopali e ai singoli vescovi in materia liturgica, occorre ribadire che all'Ordinario del luogo compete il giudizio e la sorveglianza sull'applicazione della riforma liturgica nella sua diocesi. Anche i religiosi, che attendono all'esercizio pubblico del culto divino, devono sottostare all'autorità del vescovo diocesano a riguardo della liturgia, a meno che siano religiosi di rito diverso, i quali in tal caso dipendono dalla gerarchia che ha definito la disciplina liturgica di quel rito. Quando invece il culto divino interessa i membri di una comunità religiosa e si svolge in un luogo adatto, dove solo essi possono accedere, compete al superiore religioso vigilarne la corretta celebrazione.

Si tratta infatti di una questione che verte sull'ordinamento interno della vita religiosa. Questo ordinamento è sottratto al controllo diretto del vescovo, salvo il caso in cui si introducessero abusi reali che l'autorità religiosa fosse incapace di sradicare.

È noto come molti fedeli provino disagio e sconcerto quando, dovendo partecipare a celebrazioni liturgiche in varie chiese od oratori della propria diocesi e del territorio nazionale, si trovano di fronte a notevoli cambiamenti, specie in materia di culto. Ragioni di carattere pastorale sembrano consigliare un ordinamento liturgico unitario nella stessa diocesi e nazione, ma con tutti quegli accorgimenti che tengano veramente conto delle esigenze di alcune categorie di fedeli, per esempio i fanciulli e i giovani, quando le celebrazioni liturgiche siano organizzate per loro.

È ovvio che i religiosi debbano osservare le disposizioni liturgiche dell'Ordinario del luogo nelle loro chiese e nei loro oratori pubblici e anche nei loro oratori semipubblici, se a questi i fedeli ordinariamente hanno accesso (*Norme* n. 26). Per la legittimità dell'uso di un rito liturgico particolare si esige che esso si compia ad esclusivo servizio della comunità religiosa. L'Ordinario del luogo, tuttavia, non può impedire che nelle chiese od oratori,

serviti da religiosi, vi sia la recita corale dell'ufficio divino e si celebrino determinate funzioni connesse con le tradizioni del proprio Istituto (*Norme* n. 26).

Il vescovo riceve il potere di pascere tutti e singoli i fedeli della sua diocesi. Per questa sua potestà, egli ha il diritto e davanti al Signore il dovere di dettare leggi per i suoi sudditi, di giudicare e di regolare tutto quanto appartiene al culto e all'apostolato. Sia pur limitatamente alla porzione dei fedeli della propria diocesi, il vescovo detiene il potere legislativo, esecutivo e giudiziario, e mira ad elevare il proprio gregge nella verità e nella santità (*LG* n. 27a). Il vescovo è il centro unificatore di tutta la vita della diocesi. Egli è il buon pastore che conosce le sue pecorelle ed è da esse conosciuto; è il vero padre che raccoglie intorno a sé l'intera famiglia del suo gregge e la istruisce in modo che tutti, consapevoli dei loro doveri, vivano ed operino in comunione di carità (*CD* n. 16a).

È naturale quindi che « in tutte le chiese e in tutti gli oratori pubblici o semipubblici appartenenti ai religiosi, che di fatto abitualmente sono aperti ai fedeli, l'Ordinario del luogo può ordinare la pubblica lettura dei documenti vescovili e l'istruzione catechistica, come pure la speciale raccolta di offerte per determinate iniziative parrocchiali o diocesane, nazionali o universali, da inviare poi con sollecitudine alla curia vescovile » (*Norme* n. 37).[31]

I fedeli di una diocesi, qualunque chiesa frequentino, devono essere messi al corrente delle iniziative, delle ansie e delle preoccupazioni del loro pastore. Nel popolo di Dio non devono esistere delle « zone franche »: dei fedeli cioè i quali per il solo fatto che si servono del ministero pastorale dei religiosi, si considerino avulsi dalla vita ecclesiale diocesana. Significativa è pure la prescrizione che ingiunge di far pervenire a destinazione le collette, indette per particolari scopi, non tramite il superiore religioso, ma tramite il vescovo. Ciò serve a sottolineare la centralità del vescovo nella vita della diocesi e nei rapporti di questa con le necessità della Chiesa universale.

[31] Con questa norma il prescritto del can. 483, n. 1 viene esteso alle chiese ed oratori religiosi anche quando non sono lontani dalla chiesa parrocchiale o sono annessi alla casa religiosa, mediante una deroga al can. 479,1.

Quando si richiedono offerte per speciali iniziative parrocchiali, previa l'autorizzazione del vescovo, i fedeli della parrocchia che frequentano le chiese e gli oratori dei religiosi, esistenti in quel territorio, sono tenuti a contribuirvi per i vincoli di fratellanza che rendono solidali tutti i membri di una parrocchia.

Infine, l'esigenza di unità nell'esercizio pubblico del culto in una diocesi e l'attuazione del principio, secondo il quale chi ha il diritto di legiferare deve avere quello correlativo di controllare il compimento della legge, giustificano la seguente norma: « L'Ordinario del luogo ha il diritto di fare la visita alle chiese dei religiosi, anche esenti, come pure ai loro oratori, anche a quelli semipubblici, se ordinariamente sono frequentati dai fedeli, per quanto concerne l'osservanza delle leggi e dei decreti vescovili circa il culto divino. Qualora riscontrasse abusi in materia, l'Ordinario, dopo aver avvertito inutilmente il superiore religioso, potrà provvedere egli stesso di sua autorità » (*Norme* n. 38).

### 2. Le opere di apostolato

Oggi non si può concepire un apostolato che non sia multiforme e pluridimensionale. È un'esigenza che scaturisce dalla complessa realtà socio-culturale contemporanea. Dovunque si sente il bisogno di creare sezioni di pastorale specializzata. Si discute di pastorale liturgica, catechetica, familiare, scolastica, sociale; di pastorale per gli adolescenti, i giovani, gli intellettuali, gli operai, i profughi, i nomadi, i turisti. Certo, la specializzazione ha il vantaggio di favorire la conoscenza dei problemi che interessano in modo speciale singole categorie di fedeli, e lo studio dei metodi per una presentazione più realistica e penetrante del cristianesimo. Ma non si può negare che i tipi diversi di pastorale specializzata, quando manchino di un ragionevole coordinamento, possono dar adito a fraintendimenti, a doppioni di iniziative con spreco di mezzi e con lacune non colmate da nessuna pastorale, e a inutili dispersioni di forze. Se oggi nel campo dell'apostolato è acquisito il principio della specializzazione, non lo deve essere meno quello del *coordinamento organico.*

Nelle sue qualità di supremo responsabile dell'apostolato, il vescovo deve assumere la direzione delle attività pastorali della

diocesi. Non già nel senso che il vescovo debba dirigerle tutte e ciascuna personalmente, ma nel senso che egli, coadiuvato da un gruppo di esperti sacerdoti e laici, deve provvedere alla stesura di un particolareggiato programma di azione su base diocesana, il quale tenga presente le necessità generali e speciali delle varie categorie di fedeli, e deve emanare le direttive che ne facilitino l'attuazione. In questo modo tutte le persone e istituzioni dedite all'apostolato nella diocesi possono inserire le attività corrispondenti alle loro specifiche vocazioni in un piano unitario e orientarle al raggiungimento del medesimo obiettivo, che è il bene spirituale di tutta la Famiglia diocesana, non chiusa in se stessa, ma aperta alle necessità della Chiesa universale. Di fronte all'urgente bisogno di ottenere, con il minimo dispendio di forze, il massimo rendimento nel servizio pastorale, i documenti del Concilio e del post-Concilio non si limitano ad insistere affinché i religiosi collaborino alle opere di apostolato, a diversi livelli, in particolare nelle diocesi dove svolgono il loro lavoro, ma determinano anche i modi per intensificare questa collaborazione.

Il coordinamento delle varie opere esterne di apostolato reclama che « tutti i religiosi, anche esenti, siano obbligati ad osservare le leggi, i decreti e le disposizioni emanate dall'Ordinario del luogo per quanto riguarda l'esercizio del sacro apostolato, nonché l'attività pastorale e sociale comandata o raccomandata dal medesimo » (*Norme* n. 25,1).

E poiché gli Ordinari del luogo si esprimono anche attraverso i Concili plenari e provinciali e le Conferenze episcopali, i religiosi, a causa delle relazioni che contraggono con la Famiglia diocesana, regionale e nazionale, sono tenuti ad osservare tutte quelle disposizioni che i Concili e le Conferenze episcopali abbiano legittimamente stabilito per tutti (*CD* n. 35g).

In merito all'apostolato, contrariamente a quello che è prescritto per il culto, i religiosi di diverso rito sono soggetti al vescovo locale come segue: « Tutti i religiosi, anche esenti, che lavorano in luoghi dove il rito diverso dal proprio è l'unico, oppure per il numero dei fedeli è così prevalente che dall'opinione generale è ritenuto l'unico, dipendono dall'Ordinario del luogo o dal Gerarca di questo rito e a lui sono sottomessi a norma del diritto in tutto ciò che riguarda le opere esterne di ministero » (*Norme* n. 23,1);

invece, dove vi sono più Ordinari del luogo o Gerarchi, i medesimi religiosi, nell'esercitare il loro ufficio presso i fedeli di riti diversi, sono tenuti alle norme date di comune accordo dagli stessi Ordinari o Gerarchi » (*Norme* n. 23,2).

Nel caso in cui più Ordinari o Gerarchi debbano trovare un modo di coesistenza nel medesimo territorio, al di sopra dei legittimi, ma pur sempre ristretti interessi del proprio rito, devono prevalere le decisioni concordate, idonee a giovare veramente al bene spirituale dei fedeli.

Le norme che regolano l'inserimento dei religiosi nelle opere e nei ministeri diocesani da compiersi sotto la direzione dei vescovi, valgono pure, in modo corrispondente, per la loro partecipazione ad altre opere e ministeri che superano i confini di una diocesi (*Norme* n. 40).

Vediamo in concreto alcune forme di opere di apostolato dei religiosi nei loro rapporti con l'Ordinario del luogo.

a. *Le opere proprie di ciascun Istituto*

Ogni Istituto religioso ha un suo fine specifico, che determina la scelta dei mezzi e delle attività esterne, che esso deve compiere per dare il proprio contributo all'incremento del Corpo mistico di Cristo.

È naturale che i membri di un Istituto siano portati a prediligere e a promuovere con zelo le loro opere. Sono state ideate dal fondatore dell'Istituto non senza un impulso dello Spirito di Dio, che veglia sui bisogni dell'umanità. Sono state approvate dalla Chiesa, e per la loro peculiarità testimoniano lo splendore e la vitalità dell'unica Sposa di Cristo. Nessuno oserà rimproverare ai religiosi l'amore preferenziale per le proprie opere, purché esso non li renda insensibili di fronte alle reali necessità della diocesi ove dimorano, e ad una serena autocritica sulla validità del lavoro che svolgono.

Se un'opera non raggiunge più gli scopi per la quale era stata fondata dev'essere soppressa o modificata. Sarebbe un riprovevole controsenso se i religiosi, per un malinteso amore alle proprie opere, pretendessero istituirle dove non se ne intravede l'utilità oppure i fini, cui esse tendono, sono già soddisfatti da altre istituzioni similari.

Vescovi e superiori religiosi interessati, udito anche il parere di altri, devono ricercare insieme una più razionale utilizzazione delle opere e delle persone che appartengono alle comunità religiose, le quali sono fonti di preziose energie non sempre ben valorizzate.

In ogni caso, i rapporti che intercorrono tra i membri degli Istituti religiosi e il clero diocesano devono essere improntati a spirito di carità, di concordia e di apprezzamento reciproco onde evitare anche solo l'apparenza di possibili incomprensioni o contrasti, che non servirebbero alla edificazione dei fedeli.

Circa la giurisdizione dei vescovi nei confronti dei religiosi, le *Norme* distinguono due tipi di opere: quelle di cui l'Istituto si è sempre interessato; e quelle che vengono offerte ai religiosi dall'Ordinario del luogo. Nel primo caso si tratta di opere intraprese o sin dalla fondazione dell'Istituto o in forza di venerande tradizioni, e perciò sono ben delimitate nei loro scopi dalle stesse costituzioni e regolamenti.

Queste opere si considerano proprie dell'Istituto perché ne rappresentano la nota caratterizzante in mezzo al mirabile concerto della varietà della vita religiosa, e perché l'Istituto se ne riserva il dominio (*Norme* n. 28). Questo avviene anche quando i religiosi lavorano in una casa presa in affitto. Ciò che ha rilevanza giuridica è il fatto di essere quella una casa di cui i religiosi si sono assunti la responsabilità diretta della gestione. Tali opere sono soggette alla giurisdizione del vescovo in quegli aspetti previsti dal diritto comune: per esempio, il culto pubblico, l'apostolato esterno, l'ordinamento scolastico (*Norme* n. 29,1).

Nel secondo caso si considerano le opere le quali, pur nella loro sostanziale conformità all'indole dell'Istituto, vengono offerte ai religiosi dall'Ordinario del luogo: per esempio, un seminario, un pensionato, un convitto universitario, un asilo, affidati a Istituti specializzati in tali attività. Queste opere continuano a rimanere sotto l'autorità e la direzione del vescovo. Egli ne conserva il dominio. I religiosi si obbligano a prestare i loro servizi secondo le loro specifiche competenze, in piena sottomissione alle direttive del vescovo e ai patti stabiliti nel documento di accettazione dell'opera.

Il superiore religioso ha il dovere di seguire i confratelli, addetti a quelle opere, e di aiutarli a vivere la loro consacrazione

religiosa, perché questo appartiene al regime interno della comunità.

Può anche interessarsi, cumulativamente con l'Ordinario, del modo con cui i religiosi adempiono i compiti loro affidati, ma senza pretendere di sostituirsi al vescovo. Anzi avrà cura di stimolare i religiosi ad essere docili alle direttive dell'Ordinario del luogo e tempestivi nell'eseguirle (*Norme* n. 29,2).

Quale *procedura* si deve seguire nell'affidare opere di apostolato ai religiosi? « Ogni qualvolta l'Ordinario del luogo affida un'opera di apostolato a qualche Istituto, osservate tutte le altre disposizioni canoniche in merito, stipulerà una convenzione scritta tra lui e il superiore competente dell'Istituto, nella quale, tra l'altro, sarà definito chiaramente quanto concerne il lavoro da svolgere, i religiosi da dedicarvi e la gestione economica » (*Norme* n. 30,1).

Quanto più espliciti e chiari saranno gli articoli della convenzione, meno difficoltà si incontreranno nella sua applicazione. L'esperienza insegna che ciò che è lasciato solo alla buona volontà dei contraenti, col passare degli anni può dar adito a reciproche e forse anche infondate recriminazioni.

Le persone destinate ad occuparsi delle nuove opere vengono presentate al vescovo dal superiore religioso. Egli ha il dovere di scegliere soggetti idonei e capaci. Un servizio alla diocesi, alla pari di ogni altro servizio ecclesiale, non si fa a cuor leggero. Non sembra da escludersi l'ipotesi che il superiore religioso ascolti e segua le segnalazioni del vescovo, qualora il presule conosca personalmente o attraverso interposte persone soggetti ben preparati al disimpegno delle opere offerte all'Istituto. Se si tratta di un ufficio ecclesiastico per il cui esercizio si richiede la missione canonica, la nomina del candidato religioso è riservata all'Ordinario del luogo, dietro la presentazione o almeno l'assenso del superiore religioso (*Norme* n. 30,2).

Anche quando si vede l'opportunità di affidare qualche incarico (assistente ecclesiastico di associazioni cattoliche, direzione del centro catechistico diocesano ecc...) ad un religioso da parte dell'Ordinario del luogo o della Conferenza episcopale, la cosa deve esser fatta col consenso del suo superiore e mediante una convenzione scritta (*Norme* n. 31). Sono condizioni che rispettano l'auto-

rità del superiore religioso, lo impegnano nella buona scelta dei candidati e mettono il religioso al riparo da possibili malintesi.

I religiosi destinati alle varie opere di apostolato diocesano non siano abbandonati a se stessi. Il superiore religioso compia verso di loro i doveri che le costituzioni dell'Istituto gli impongono, soprattutto come garante della loro specificità propria. Il vescovo si dimostri padre e pastore premuroso, disposto ad ascoltarli e a sostenerli nelle loro imprese. Potrà essere utile sia all'Ordinario del luogo sia al superiore religioso lo scambio discreto d'informazioni sull'idoneità, sul modo e sulla capacità con cui i religiosi assolvono i loro compiti. Se poi l'una o l'altra parte riscontrasse in qualche religioso gravi inadempienze o mancanze, allora questi « può essere rimosso dall'ufficio affidatogli, sia a volontà dell'autorità che glielo ha conferito, informandone il superiore religioso, sia a volontà del superiore, informandone l'autorità che gli ha affidato l'ufficio, e questo con parità di diritto, senza bisogno del consenso l'uno dell'altro, e senza che l'uno sia obbligato di manifestare all'altro il motivo del suo giudizio, né tanto meno a portarne la prova, salvo il ricorso in devolutivo alla Sede apostolica » (*Norme* n. 32).

Questo principio, applicato precedentemente ai religiosi parroci (can. 454,5), viene ora esteso a tutti i religiosi detentori di qualche ufficio, con la precisazione *gravi de causa.* Il giudizio sulla gravità dei motivi, che sottostanno alla rimozione del religioso dal suo incarico, spetta all'Ordinario del luogo o al superiore religioso indipendentemente l'uno dall'altro, salvo il ricorso alla Sede apostolica. Nel qual caso è di competenza del tribunale di ultima istanza l'istituzione del processo e la valutazione dei motivi che hanno portato all'esonero del religioso. In questa delicata circostanza, l'Ordinario del luogo e il superiore religioso agiscano con circospezione, prudenza e carità sia per il rispetto dovuto alla persona del religioso, anche se ha sbagliato, sia per la difesa del buon nome dell'opera e dell'Istituto.

### b. *Le parrocchie*

A somiglianza della diocesi, di cui è porzione e quasi cellula (*AA* n. 10c), la parrocchia è una comunità locale di fedeli nella

quale, in un certo qual modo, è presente e operante la Chiesa universale (*LG* n. 26a), con le sue prerogative di carità, santità, cattolicità e apostolicità.

Oggi la parrocchia, benché non rappresenti più una formula sufficiente nel programma pastorale di una diocesi o anche di una sola grande città, appare tuttavia ancora l'espressione normale e primaria della cura d'anime. È doveroso quindi che i vescovi diocesani si preoccupino che le parrocchie con un certo numero di fedeli non rimangano senza sacerdote, oppure ne erigano delle nuove, dove ce n'è di bisogno, o ancora insistano presso i religiosi perché accettino parrocchie.

Le *Norme* (n. 32) aprono più larghe prospettive al lavoro parrocchiale delle Famiglie religiose. In deroga ai canoni 1422 e 1423,3 l'Ordinario del luogo, di propria autorità (e quindi senza il ricorso alla Congregazione del clero — ricorso prima esigito — e senza che intervenga l'assicurazione dello *Ad nutum Sanctae Sedis*) col permesso del superiore competente può affidare una parrocchia ad un Istituto religioso, anche erigendola in una chiesa religiosa dello stesso Istituto; e questo conferimento di parrocchia può farsi sia in perpetuo sia per un tempo ben determinato.

La possibilità della concessione temporanea di una parrocchia ad un Istituto religioso, contemplata dalle *Norme,* rappresenta una innovazione di rilievo, che permette al vescovo una maggior possibilità di provvedere alle necessità urgenti della diocesi. Quando il proprio clero scarseggia, il vescovo diocesano può ricorrere ai religiosi, soprattutto a quelli che lavorano nell'ambito del suo territorio, e affidare loro temporaneamente una o più parrocchie in attesa che il numero dei sacerdoti diocesani aumenti. Non è credibile che i religiosi, semplicemente perché la parrocchia è stata loro concessa a tempo determinato, lavorino con minore entusiasmo alla cura spirituale dei fedeli. Come per i territori di missione, così anche in queste condizioni di emergenza, i religiosi, in virtù della loro stessa vocazione che ne fa dei pionieri, devono essere disposti a donarsi all'apostolato con generosità e a cedere il posto al clero locale, appena torna ad essere autosufficiente.

« L'Ordinario del luogo può anche costituire parroco di una parrocchia non affidata ad un Istituto religioso, un religioso, con la licenza del suo proprio superiore, dopo aver stipulato una par-

ticolare e opportuna convenzione col competente superiore dello stesso Istituto religioso » (*Norme* n. 33,2). Si tratta anche in questo caso di una modifica al diritto vigente, la quale, mentre tende a facilitare la soluzione di situazioni di necessità di fronte alle quali i vescovi possono trovarsi, consente pure a taluni religiosi, senza venir meno allo spirito del loro Istituto, di dedicare le proprie energie ad attività verso le quali si sentono particolarmente attratti.

c. *La soppressione di una casa od opera*

Le *Norme* non si limitano a determinare i modi per accrescere l'impegno dei religiosi a favore delle diocesi; esse considerano anche l'eventualità di un loro disimpegno dalle medesime. La rapidità con cui si susseguono i cambiamenti nella società crea più o meno a lunga scadenza circostanze nuove, che esigono una revisione e una più equa ridistribuzione delle forze valide per l'apostolato, specie di quelle che per la loro stessa vocazione sono disponibili per la Chiesa universale. La stessa diminuzione delle vocazioni alla vita religiosa porta ad un ragionevole ridimensionamento di alcune opere, ciò che equivale spesso ad una loro soppressione.

Il disimpegno dei religiosi da una diocesi non può essere lasciato al giudizio di una sola parte. Perché una qualunque casa religiosa, appartenente ad un Istituto esente, possa essere soppressa, si esige il beneplacito della Sede apostolica e la consultazione del proprio vescovo (*Norme* n. 34,1). Secondo il canone 498 bastava il beneplacito della Santa Sede, anche se questa non mancava generalmente di interpellare il vescovo interessato; ora si richiede che l'Ordinario del luogo venga messo al corrente dell'intenzione del superiore religioso, di modo che egli, se lo ritiene conveniente, possa presentare alla Sede apostolica le ragioni che lo inducono a non ritenere opportuna la soppressione della casa religiosa. È consigliabile che il superiore religioso preavvisi il vescovo della diocesi, prima di inoltrare alla Santa Sede la domanda di soppressione di una casa o di un'opera. Si evitano così malintesi e dissapori. Tale decisione deve essere necessariamente ponderata da parte del superiore religioso e del suo consiglio, i quali

non ignorano che « su tutti i religiosi incombe l'obbligo di lavorare con impegno e diligenza, non solo per l'edificazione e l'incremento dell'intero Corpo mistico di Cristo, ma anche per il bene delle Chiese particolari » (*Norme* n. 34,2).

Quanto più una casa religiosa od un'opera incidono sul bene spirituale di una diocesi, tanto più gravi devono essere le ragioni che ne giustificano la soppressione. Può darsi che i motivi che spingono il superiore religioso a sopprimere la casa od opera non coincidano con il parere dell'Ordinario del luogo. I punti di vista, da cui partono, possono essere diversi. Se il vescovo diocesano cercherà di comprendere che la domanda di soppressione di un'opera o di una casa, principalmente quando c'è di mezzo la diminuzione del personale, costituisce, prima ancora che per lui, un dispiacere ed un peso per il superiore religioso, che la deve presentare, sarà portato a venirgli incontro con benevolenza (*Norme* n. 34,3).

### d. *Le associazioni di fedeli*

Ogni Famiglia religiosa dà vita a varie associazioni di fedeli (gruppi giovanili, pie unioni o sodalizi, Terz'Ordini, confraternite, o gruppi di altro genere) i quali, servendosi del ministero pastorale dei religiosi, attendono con serietà al proprio perfezionamento spirituale e a proprie attività apostoliche. Queste associazioni, istituite e guidate da religiosi, operano di fatto nell'ambito di una diocesi e sono formate da soggetti appartenenti ad una diocesi.

È normale quindi che non si considerino staccati od estranei alla vita e all'apostolato diocesano. Le *Norme* stabiliscono che le associazioni dipendenti da un Istituto religioso, anche se erette dalla Santa Sede, sono soggette alla giurisdizione e alla vigilanza dell'Ordinario del luogo, il quale ha il dovere e il diritto, sempre nel rispetto della disciplina interna dell'Istituto, di visitarle a norma dei canoni, per rendersi conto della loro vitalità e dell'apporto che dànno al rinnovamento spirituale della diocesi.

Se tali associazioni si dedicano ad opere esterne di apostolato o all'incremento del culto divino, devono attenersi alle disposizioni emanate su tali materie dall'Ordinario del luogo o dalle Conferenze episcopali (*Norme* n. 35).

e. *Situazioni di emergenza*

La disponibilità apostolica dei membri delle Famiglie religiose, che non professino una vita esclusivamente contemplativa, deve essere tale da oltrepassare i limiti delle opere che svolgono d'ordinario, perché direttamente connesse con l'indirizzo del proprio Istituto, oppure accettano occasionalmente. Talora i vescovi si trovano di fronte a gravi difficoltà che interessano la cura d'anime, e non possono risolverle con il solo ricorso al clero diocesano. In queste circostanze gli Ordinari del luogo e le Conferenze episcopali, con il consenso del competente superiore religioso, possono richiedere l'aiuto non solo di sacerdoti, ma anche di altri membri delle comunità religiose, uomini o donne, per l'assolvimento di particolari attività nelle diocesi o regioni ecclesiastiche (*Norme* n. 36,1).

Inoltre, « se a giudizio dell'Ordinario del luogo l'aiuto dei religiosi sia ritenuto necessario o molto utile per l'esercizio delle molteplici opere di apostolato o per l'incremento delle iniziative caritative e pastorali nelle parrocchie secolari o nelle associazioni diocesane, l'aiuto richiesto dall'Ordinario del luogo dev'essere concesso dai superiori religiosi secondo tutte le loro forze » (*Norme* n. 36,2).

In tutti questi casi gli Ordinari del luogo e le Conferenze episcopali non possono pretendere di essere accontentati subito e sempre. Presentate le richieste, spetta al superiore religioso giudicarle e vedere se ha i soggetti disponibili e capaci di assolverle. Questa procedura è esigita dall'autonomia di cui gode l'ordinamento interno degli Istituti esenti. Tuttavia i superiori religiosi, sollecitati ad offrire aiuti alle diocesi che si trovano in necessità, prendano in serio esame gli inviti dei vescovi e, quando intravedono la possibilità di poterli soddisfare in modo conveniente, insistano perché i loro subalterni si assumano la responsabilità degli impegni proposti, anche se gravosi. Quando c'è di mezzo il bene spirituale dei fedeli, non si dimentichi di valutare anche le conseguenze negative che deriverebbero da un ingiustificato rifiuto da parte dei religiosi di inserirsi in una attività apostolica diocesana.

f. *Le scuole*

Le scuole cattoliche sono uno strumento primario per l'educazione cristiana. Esse devono anche aver cura di promuovere nei giovani « il senso cattolico e l'azione apostolica » (*AA* n. 30; *GE* n. 3c). Sono due fattori fondamentali della formazione cristiana, i quali aiutano i giovani a trascendere l'ambito ristretto del gruppo organizzato e a vivere i problemi della cattolicità. Un ambiente educativo e scolastico cattolico dovrebbe essere una sede, da certi punti di vista, privilegiata per la formazione alla vita cristiana e all'apostolato. Perciò esso non può essere oggetto di disinteresse da parte dei responsabili del governo della Chiesa.

Si vede anzi la necessità che i vescovi per la propria diocesi e le Conferenze episcopali per il proprio territorio o nazione organizzino una vera pastorale scolastica, la quale oltrepassi i confini delle scuole cattoliche e raggiunga, dove è possibile, pure le scuole statali.

Parecchie Famiglie religiose si dedicano all'educazione cristiana della gioventù. Le scuole cattoliche che dipendono o appartengono ai religiosi, qualunque sia il programma in esse svolto e quali che siano i professori che vi insegnano, « sono soggette agli Ordinari dei luoghi in ciò che si riferisce al loro ordinamento generale e alla vigilanza, fermo restando tuttavia il diritto dei religiosi circa la direzione delle medesime » (*CD* n. 35g).

È chiaro che la direzione delle singole scuole, facendo parte del regime interno dell'Istituto religioso, conserva la sua giusta autonomia. L'ordinamento generale invece investe il campo della cura d'anime e dell'apostolato, la cui pianificazione e vigilanza dipendono dal vescovo diocesano. Le *Norme* precisano che l'ordinamento generale « comporta la generale distribuzione nella diocesi di tutte le scuole cattoliche, la loro mutua collaborazione e la loro vigilanza, affinché siano rese idonee, non meno delle altre scuole, al raggiungimento degli scopi culturali e sociali » (*Norme* n. 39,1).

Orbene, non si può pretendere di raggiungere un efficiente ordinamento delle scuole cattoliche, in particolare di quelle dirette dai religiosi, senza previe consultazioni tra vescovi e superiori religiosi, sia sul piano diocesano che sul piano nazionale. Vi sono esigenze e priorità che balzano fuori solo da un esame approfon-

dito delle situazioni. Negli incontri si potrà concordare una più razionale distribuzione delle scuole dei religiosi, evitando così il pericolo di inutili concorrenze.

Infine, l'Ordinario del luogo nel suo ruolo di pastore della diocesi ha il diritto di visitare, a norma dei sacri canoni, o personalmente o per mezzo di un altro, qualsiasi delle scuole degli Istituti religiosi, come pure qualsiasi dei loro collegi, oratori, ricreatori, patronati, ospedali, orfanotrofi e altre istituzioni simili, destinati ad opere di religione o di carità, sia spirituale sia temporale (*Norme* n. 39,2). Sono escluse dall'ispezione del vescovo o di un suo delegato le scuole interne riservate unicamente agli alunni aspiranti alla vita religiosa, perché legate all'ordinamento interno dell'Istituto.

g. *La questua e le pubbliche sottoscrizioni*

Le *Norme* contengono pure alcune disposizioni sulle questue e le sottoscrizioni pubbliche promosse dai religiosi.

Se si tratta di problemi che si estendono al territorio nazionale, è di competenza delle Conferenze episcopali, udito il parere dei superiori interessati, stabilire le norme che regolano la questua.

Le disposizioni, emanate dalle Conferenze episcopali, una volta approvate dalla Santa Sede sono vincolanti per tutti gli Istituti religiosi, compresi quelli che per fondazione sono di fatto mendicanti. Per quest'ultimi rimane il diritto di mendicare, perché è un diritto statutario approvato dalla Santa Sede. Le Conferenze episcopali possono regolarlo, ma non sopprimerlo (*Norme* n. 27,1).

In questi ultimi decenni uno dei modi escogitati per stimolare la carità dei fedeli è rappresentato dalle pubbliche sottoscrizioni. Per poter raccogliere sussidi mediante tali sottoscrizioni, i religiosi abbisognano del previo consenso dei vescovi, nelle cui diocesi vengono indette. L'intervento di un'Autorità superiore, che regoli queste sottoscrizioni, è indispensabile per prevenire abusi, che potrebbero urtare l'opinione pubblica e renderla ostile a queste forme di carità (*Norme* n. 27,2).

Se le sottoscrizioni pubbliche dovessero farsi su scala nazionale, analogamente a quello che si è prescritto per la questua, occorrerà avere il consenso della Conferenza episcopale. Alle sottoscrizioni pubbliche si possono equiparare la raccolta di fondi per le missioni,

che i vescovi devono favorire anche se l'iniziativa parte dai religiosi (*Norme; AG* n. 11).

### 3. Il decoro dello stato clericale

I chierici devono riflettere all'esterno quelle che sono le loro convinzioni interiori, le quali non vanno disgiunte da un certo comportamento esteriore, come s'addice al clero. I vescovi, che hanno l'obbligo di seguire con particolare cura la formazione dei candidati al presbiterato e i sacerdoti nell'esercizio del loro apostolato, devono preoccuparsi che il comportamento esteriore del clero non abbia nulla che possa offendere la comune sensibilità delle popolazioni, di cui sono guide e pastori, e proibire ciò che, a loro prudente giudizio avvalorato dal parere dei loro collaboratori e anche degli interessati, potesse sembrare inopportuno per il clero.

Si abbia però l'avvertenza di riconoscere che i contesti socioculturali mutano rapidamente e con essi la sensibilità e la mentalità del popolo. Lo stesso processo di secolarizzazione induce la Chiesa a rivedere le proprie posizioni e atteggiamenti non solo di fronte alla società contemporanea, ma anche nel suo interno.

Il clero, abituato in passato a vivere piuttosto isolato, tende ad accentuare il suo inserimento nel mondo. Tutto questo porta a sostituire abitudini e comportamenti esterni di ieri con altre abitudini e comportamenti. Non è tuttavia il giudizio dei singoli ma quello della competente autorità che deve stabilire, con un senso di giusta comprensione dei tempi, se tali nuovi comportamenti il clero possa adottarli senza che ne scapiti la stima presso i fedeli.

Per la loro speciale consacrazione a causa della professione dei consigli evangelici, i religiosi vengono assimilati al clero nel loro comportamento esteriore. Perciò essi devono conformarsi alle disposizioni che i vescovi emanano al riguardo, sia per la sottomissione dovuta ai pastori delle diocesi, sia per non causare scandalo al popolo.

Le *Norme* precisano che tutti i religiosi sono tenuti ad osservare le leggi, i decreti e le disposizioni, emanate dall'Ordinario del luogo o dalla Conferenza episcopale, le quali concernano fra

l'altro: *a)* l'uso pubblico di tutti i mezzi della comunicazione sociale secondo le indicazioni dei numeri 20-21 del decreto *Inter Mirifica,* in cui si determinano le competenze dei vescovi in materia e il coordinamento delle iniziative intorno agli Uffici nazionali, diretti da una commissione di vescovi o da un vescovo delegato; *b)* l'accesso a pubblici spettacoli; *c)* l'iscrizione o la collaborazione con società o associazioni, dalle quali l'Ordinario del luogo o la Conferenza episcopale abbia dichiarato doversi stare in guardia; *d)* l'abito ecclesiastico dei religiosi, fermi restando il canone 586 del Codice di diritto canonico e il canone 139 del Codice di diritto canonico orientale. Vi si aggiunge la specificazione che l'Ordinario del luogo o la Conferenza episcopale, per evitare la meraviglia dei fedeli, può proibire ai chierici sia secolari sia religiosi, anche esenti, di portare in pubblico l'abito laicale (*Norme* n. 25,2).

## VI. PROSPETTIVE PER UNA MIGLIOR INTEGRAZIONE DELL'APOSTOLATO DEI RELIGIOSI

Oggi in tutti i campi o settori le parole d'ordine sono *programmazione* dei piani di lavoro e *coordinamento* delle forze che devono compierli. La crescente interdipendenza tra i diversi popoli, di molto riavvicinati attraverso gli strumenti della comunicazione sociale, e i rapidi mezzi della locomozione spingono gli uomini a ricercare insieme la soluzione dei gravi problemi che assillano l'umanità. Il tipo di società chiusa ed autosufficiente è ormai scomparso. Attività isolate di singoli, anche se sorrette dalle migliori intenzioni, sono votate ad avere incidenze assai modeste.

Anche nella Chiesa si avverte l'esigenza di coordinare — a livello parrocchiale, diocesano, nazionale e internazionale — le varie iniziative apostoliche del popolo di Dio, per renderle più costruttive. La promozione di una pastorale comunitaria e l'elaborazione di piani concreti di azione apostolica comportano la ricerca di metodi adeguati, la fissazione di criteri di scelte e di priorità fra le molteplici istanze di apostolato, la valorizzazione di tutte le forze disponibili, comprese quelle dei religiosi e delle religiose secondo le loro specifiche vocazioni.

Ciò presuppone, a sua volta, l'acquisizione di una profonda coscienza ecclesiale e la messa in moto di strumenti che favoriscano l'incontro e la collaborazione tra le diverse Famiglie religiose e tra queste e gli altri membri della Chiesa.

Bisogna riconoscere che un tipo di formazione troppo « individualista », e « poco ecclesiale » può aver influito a concentrare l'attenzione di molti religiosi su se stessi e sulle loro opere e comunità, riducendo la loro sensibilità per i problemi più universali della Chiesa. « Avviene talvolta, costatava Paolo VI, che questo senso della Chiesa sia meno avvertito e coltivato in certe Famiglie religiose: per il fatto che esse vivono appartate, e che esse trovano nell'ambito delle loro comunità tutti gli oggetti di immediato interesse, e poco sanno di quanto accade fuori del recinto delle loro occupazioni, a cui sono totalmente dedicate; avviene talora che la loro vita religiosa abbia orizzonti limitati, non solo per ciò che riguarda la vicenda delle cose di questo mondo, ma anche per ciò che riguarda la vita della Chiesa, i suoi avvenimenti, i suoi pensieri, i suoi insegnamenti, i suoi ardori spirituali, i suoi dolori e le sue fortune ».

Non è meno vero, però, che clero secolare ed episcopato si sono trovati spesso a disagio di fronte ai religiosi, specie se esenti, e hanno dimostrato una certa incomprensione ed ostilità verso di loro.

Il superamento di queste difficoltà si ha nella misura in cui da entrambe le parti si cerca di riscoprire il significato della vita religiosa e il suo inserimento nella missione della Chiesa. I religiosi, che si consacrano a Dio, non lo fanno per il proprio tornaconto, ma perché l'universale disegno di salvezza di Dio si estenda sempre più anche attaverso la collaborazione, che essi intendono dare, accogliendo il particolare appello che lo Spirito di Dio ha loro rivolto. L'episcopato e il clero secolare, rispettosi del carisma che lo Spirito di Dio ha concesso ai religiosi, cerchino di valorizzare e d'integrare la loro azione nel più ampio quadro della pastorale diocesana e interdiocesana.

Si avverta che non si può parlare di vera integrazione quando singoli o gruppi di religiosi, con il beneplacito dei propri superiori, prestano la loro opera saltuaria, anche se lodevole e consigliabile, in favore delle parrocchie o delle diocesi. La vera integra-

zione presuppone l'adempimento di talune condizioni. Occorre anzitutto che i principali responsabili dell'apostolato elaborino un preciso programma di azione e procedano ad una razionale ripartizione dei compiti tra tutte le forze che lavorano nei loro territori, secondo le loro peculiari vocazioni. Deve poi seguire l'intesa tra i capi dell'apostolato e i superiori degli Istituti religiosi, di modo che questi conoscano l'ambito e i limiti che vengono loro assegnati nel programma. Si richiede, infine, che i superiori religiosi stimolino i confratelli all'attuazione degli impegni assunti.[32]

Si favorirà così quell'ordinata collaborazione tra i vari Istituti religiosi e tra questi e il clero diocesano, auspicata dal decreto sull'ufficio pastorale dei vescovi (*CD* n. 35h). Si eviteranno pure interferenze ed intralci, pregiudizievoli dispendi di mezzi e un'irrazionale distribuzione di persone, la quale rischierebbe di spegnere l'anelito apostolico, anziché alimentarlo.

Ma vediamo in concreto *lo spirito e gli strumenti* che possono giovare al coordinamento delle varie opere e attività apostoliche.

Il successo di questo coordinamento « dipende prima di tutto da quella soprannaturale disposizione di mente e di cuore, che è fondata e radicata nella carità » (*CD* n. 35h). Quanto più il dinamismo della carità, fondamento della « comunione » nella Chiesa, permeerà l'animo dei religiosi, dei vescovi e del clero secolare, tanto più aumenterà la stima, l'apprezzamento, il rispetto e l'aiuto reciproci.

Si comprenderà meglio che ciascuno, al di sopra degli interessi della propria persona, dei gruppi, o delle Famiglie religiose, deve perseguire la gloria di Dio e il bene spirituale, morale e materiale dei fratelli, sforzandosi di armonizzare la propria specifica attività con quella degli altri, secondo i doni ricevuti dal Signore. È dalla convergenza di tutte le forze e energie apostoliche, attuate con modalità diverse, e dalla loro coordinazione che deve scaturire una azione pastorale, capace di supplire l'impotenza e l'insufficienza dei singoli con il contributo organizzato di molti.

Certo, lo scarto tra l'ideale di una pastorale d'insieme e la sua

[32] Cfr. M. Duclos, *Come organizzare l'apostolato* (Ricerche pastorali, 2), Dehoniane, Bologna 1968, 196-197.

realizzazione è ancora notevole. Non mancano però gli strumenti per ridurlo. Alla Santa Sede, per l'intera Chiesa; ai sinodi patriarcali e alle Conferenze episcopali per i rispettivi territori; ai vescovi per le singole diocesi incombe l'obbligo di promuovere il coordinamento delle varie attività apostoliche.

Per quanto riguarda l'apostolato dei religiosi, il decreto *Christus Dominus* raccomanda che i singoli vescovi nell'ambito diocesano consultino il superiore religioso o i superiori religiosi, e le Conferenze episcopali per il rispettivo territorio interroghino le Conferenze o Unioni nazionali dei superiori e delle superiore maggiori [33] in merito ai problemi di comune interesse (*CD* n. 35h).

Si stabilisce che questi problemi vengano discussi in commissioni miste, formate da vescovi e superiori maggiori, lasciando poi ai rispettivi organismi, da essi rappresentati, le responsabilità ultime delle decisioni. Si auspica anzi che questi incontri si moltiplichino ogni qualvolta dall'una o dall'altra parte si ritenga opportuno esaminare insieme situazioni che non si riferiscano soltanto al campo specifico dell'apostolato dei religiosi, ma abbraccino il coordinamento delle attività apostoliche nel più ampio raggio dell'intero territorio o della nazione.

L'inserimento di rappresentanti dei superiori e delle superiore maggiori nelle Conferenze episcopali può avviare tra vescovi e religiosi un dialogo costruttivo su problemi concreti, che direttamente o indirettamente avranno i loro riflessi positivi sulla cura pastorale. Da questi incontri i superiori maggiori potranno conoscere meglio le reali necessità delle diocesi e le intenzioni dei vescovi a riguardo di una più immediata partecipazione dei religiosi all'apostolato esterno. A loro volta, i vescovi potranno ascoltare i suggerimenti dei superiori maggiori ed essere informati sulle possibilità, sulle modalità e sui limiti della collaborazione dei religiosi. Non si sottolineerà mai abbastanza l'importanza di questi scambi di idee e di esperienze, e di questa comune presa di coscienza delle svariate urgenze pastorali da parte dei vescovi

[33] Cfr. *Struttura delle Conferenze dei superiori maggiori,* in *Vita relig.* 2 (1966) 125-133; *Statuto dell'Unione Internazionale delle superiore generali,* in *Riv. delle relig.* 15 (1966) 135-141.

e dei superiori maggiori, che svolgono una funzione di guida nella Chiesa. Solo da una realistica visione dei problemi potrà scaturire un piano di azione, che, poggiando sulle forze disponibili e coordinandone le attività, avrà prospettive di successo.

A livello diocesano due sono gli *strumenti* che hanno lo scopo di promuovere la collaborazione tra i vescovi, il clero secolare, i religiosi e i laici: il *Consiglio presbiterale e il Consiglio pastorale.*

Il Consiglio presbiterale [34] è una commissione o senato di sacerdoti, rappresentanti il presbiterio e incaricati di aiutare il vescovo nel governo della diocesi. Esso mira a rendere effettivo il dialogo tra il vescovo e i sacerdoti, i quali devono essere ascoltati, consultati e interessati all'attività pastorale diocesana. La formazione e le altre modalità del Consiglio (nomina e qualità dei membri, programma e luogo degli incontri) sono lasciati alla libera determinazione del vescovo. Le *Norme* si limitano a esplicitare la convenienza che per i problemi concernenti il Consiglio presbiterale e il Consiglio pastorale nei loro rapporti con gli altri Consigli, già esistenti in forza del diritto vigente, le Conferenze episcopali promulghino disposizioni che valgano per tutto il territorio (*Norme* n. 17,1). È una prescrizione ragionevole, che si prefigge di evitare inutili confronti e dissapori.

Tra i membri del Consiglio presbiterale possono essere cooptati solo religiosi sacerdoti, i quali, per il loro effettivo inserimento nella cura d'anime e nell'esercizio ministeriale dell'apostolato diocesano, fanno parte del presbiterio. Sebbene essi, dal punto di vista della vita e della disciplina religiosa dipendano dal superiore religioso, nell'esercizio delle loro attività apostoliche sono equi-

[34] Il Consiglio presbiterale, assai attivo nell'antichità cristiana (cfr. G. D'Ercole, *I collegi presbiterali nel periodo delle origini cristiane,* in *Concilium* [1966] n. 5, 99-112, ed. it.), è stato rivalutato dal Vaticano II. Il decreto *Presbyterorum Ordinis* (n. 7a) ne ordina l'istituzione. Le norme (n. 15) precisano che esso è l'organo del presbiterio, che manifesta il proprio parere a titolo consultivo circa l'azione pastorale e il governo della diocesi allo scopo di aiutare il vescovo: F. Romita, *Pastorale e Diritto Canonico. Consiglio pastorale e Consiglio presbiterale,* in *Monitor eccles.* 92 (1967) 483-509.

parati ai sacerdoti diocesani ed hanno gli stessi doveri e diritti nei confronti dell'Ordinario del luogo.

Il vescovo non è obbligato ad aggregare al Consiglio presbiterale religiosi sacerdoti. Ma se in diocesi vi sono attive comunità religiose, i cui membri sacerdoti si dedicano, almeno in parte, anche ad opere esterne di apostolato, non si vede perché loro rappresentanti dovrebbero essere esclusi dal Consiglio presbiterale, che si presenta come un buon avvìo al necessario dialogo tra il pastore della diocesi, i sacerdoti secolari e i religiosi sacerdoti, animati dallo stesso zelo apostolico.

Vi è pure un altro fatto che non bisogna sottovalutare. I religiosi sacerdoti, che si sforzano veramente di unificare le loro attività apostoliche con il peculiare appello dello Spirito qual è la vocazione ad un determinato tipo di vita consacrata, possono dare un loro specifico contributo di idee ad una feconda rinascita spirituale ed azione pastorale. Convinti che non esistono ricette infallibili per la soluzione di problemi, che riguardano l'apostolato, i membri del Consiglio presbiterale si impegneranno ad impostare una discussione franca, premessa indispensabile per un lavoro d'insieme proficuo a servizio della comunità diocesana.

Un secondo strumento di dialogo è costituito dal *Consiglio pastorale.*[35]

Il decreto sull'ufficio pastorale dei vescovi, raccomanda con insistenza la costituzione in ogni diocesi del Consiglio pastorale (*CD* n. 27e), di cui è presidente il vescovo diocesano. Ne fanno parte chierici (quindi sacerdoti e anche diaconi), religiosi e religiose, laici, uomini o donne che siano, scelti con speciale cura dall'Ordinario del luogo.[36] Obiettivo del Consiglio pastorale è lo

[35] Cfr. *I consigli pastorali diocesani* a cura di M. PUCCINELLI, Icas, Roma 1967.

[36] Il decreto *Christus Dominus* (n. 27e) afferma che i componenti il Consiglio pastorale devono essere scelti con cura, senza ulteriore specificazione. Le *Norme* n. 16,3 precisano che la scelta dev'essere fatta dal vescovo. Si tratta di una scelta diretta oppure della conferma da parte del vescovo di persone proposte dalle rispettive categorie? Secondo il decreto *Ad Gentes* (n. 30b), i membri del Consiglio pastorale devono essere « *per delegatos selectos* », cioè scelti dalle rispettive categorie. Trattandosi di uno stesso

studio e l'indagine seria su tutto ciò che può servire alla messa a punto di un concreto programma di azione nella propria Chiesa particolare. Questa elaborazione di dati presuppone uno studio preliminare che presenti una vera radiografia socio-religiosa della diocesi. Perciò è auspicabile il ricorso all'aiuto di quei centri di ricerca od uffici che operano nella stessa direzione (*Norme* n. 16,4). Le indagini devono essere condotte in modo da raggiungere conclusioni pratiche, che servano a promuovere la conformità della vita e delle attività del popolo di Dio con il contenuto del Vangelo (*Norme* n. 16,2).

Il decreto *Christus Dominus* e le *Norme* per la sua attuazione auspicano la presenza di religiosi tra i membri del Consiglio pastorale. È questa una novità di rilievo che evidenzia la partecipazione delle Famiglie religiose alla vita della diocesi, e sottolinea pure l'apporto della loro preparazione specifica e del loro interesse per le necessità della Chiesa universale e delle Chiese particolari.

I religiosi, chiamati a far parte del Consiglio presbiterale, dietro la presentazione o almeno il previo assenso del superiore competente, possono essere sia religiosi sacerdoti che religiosi laici, uomini o donne, i quali non necessariamente devono essere scelti tra quelli che partecipano all'apostolato diocesano, oppure provengono da comunità religiose operanti nella diocesi.

Si può trattare di esperti in teologia, in esegesi biblica, in catechesi, in pedagogia, in psicologia, in sociologia religiosa, in statistica, in problemi di pastorale giovanile... In questo modo le diocesi usufruiscono delle specializzazioni che i religiosi hanno potuto conseguire grazie all'appartenenza ad un Istituto con finalità precise, e della loro disponibilità a servizio del popolo di Dio in tutto quello che essi in virtù della loro peculiare vocazione possono e debbono dare.

La presenza dei religiosi nel Consiglio pastorale non ha quindi

organo pastorale, il modo di elezione dei membri dovrebbe essere uguale sia per le diocesi missionarie che per quelle esistenti fuori dei territori di missione. Quindi l'espressione delle Norme « *specialiter ab Episcopo delecti* » (n. 16,3), a nostro parere, non dovrebbe escludere un qualche intervento delle categorie interessate nell'elezione dei membri del Consiglio pastorale.

lo scopo di difendere i diritti e gli interessi della propria categoria, a meno che si rendano necessari chiarimenti in tal senso, bensì quello di collaborare alla creazione dei presupposti per una organica azione pastorale.

Il Consiglio pastorale diocesano dovrebbe avere una analoga istituzione, fatte le debite proporzioni, a livello parrocchiale con a capo il parroco. A tale consiglio non manchi la rappresentanza dei religiosi, principalmente se svolgono attività nell'ambito della parrocchia. L'escludere, per ragioni di prestigio o per infondati timori, il contributo di persone e di suggerimenti validi, allorché questi si possono avere con una certa facilità, è sempre un impoverimento. Del resto non c'è chi non veda l'utilità di coordinare le attività apostoliche parrocchiali tra le diverse forze operanti nella comunità locale, allo scopo di armonizzarle con le deliberazioni del Consiglio pastorale diocesano.

La schietta collaborazione tra vescovi e superiori religiosi, comunità religiose e clero locale deve estendersi anche a tutte le iniziative, dirette a diffondere il messaggio di salvezza nelle terre di missione. Le *Norme* per l'esecuzione del decreto sull'attività missionaria prescrivono che ogni Conferenza episcopale crei una commissione per le missioni (*Norme* n. 9). Ad essa si affianchi un Consiglio di consultazione missionaria (*Norme* n. 18), di cui facciano parte i direttori delle Opere pontificie missionarie e rappresentanti degli Istituti missionari. Le convenzioni che regolano i rapporti tra l'Ordinario del luogo e gli Istituti missionari non devono essere conclusi senza la previa consultazione delle parti interessate (*Norme* n. 17).

Quando nelle sedute plenarie della Sacra Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli o *De propaganda fide* si discutono « problemi di maggior importanza o aventi carattere generale », vi partecipino come membri — anche con voto deliberativo se ciò piacerà al Sommo Pontefice — sia vescovi delle missioni nominati dal Papa, sia rappresentanti dei superiori degli Istituti religiosi e delle Opere pontificie (*Norme* n. 83,2).

Infine, anche nei territori di missione si devono stabilire le Conferenze dei superiori e delle superiore maggiori, per coordinare gli sforzi apostolici dei confratelli e delle consorelle. Sono misure le quali, man mano che vengono applicate, assicurano un

prezioso scambio di esperienze e di utili indicazioni, favoriscono il coordinamento degli sforzi apostolici e sviluppano il senso cattolico della Chiesa.

## CONCLUSIONE

Al termine di queste riflessioni tentiamo di cogliere lo spirito che deve animare i rapporti tra religiosi e gerarchia ecclesiastica.

La Chiesa è il popolo di Dio, costituito da Cristo, « per una comunione di vita, di carità e di verità » (*LG* n. 9b). A questa comunione di vita con Dio e tra i credenti vi si aderisce mediante la risposta della fede alla chiamata divina, che invita ad accettare la Nuova Alleanza, sanzionata da Cristo, l'unico mediatore tra Dio e gli uomini, con la sua morte-risurrezione, sì da formare un solo popolo « adunato nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo » (*LG* n. 4b; *UR* n. 2). Tale unità implica una diversità di membri, dotati a loro volta di peculiari doni o carismi, in connessione con determinate funzioni o compiti da svolgere a beneficio dell'intera compagine ecclesiale.

Oltre che un mistero di comunione dei « figli adottivi » col Padre e tra loro nel Cristo, la Chiesa è pure un corpo organicamente strutturato e guidato da una gerarchia di istituzione divina.

In questo corpo i religiosi non sono cellule di iniziati o gruppi chiusi al di sopra o ai margini del popolo di Dio. Nella loro qualità di membri della Nuova Alleanza, essi, docili ad una speciale mozione dello Spirito, si impegnano a vivere in pienezza le virtualità immesse in loro dai sacramenti del battesimo e della cresima, e ad operare secondo la loro specifica vocazione al servizio del disegno salvifico di Dio, compiuto in Cristo e realizzato nella Chiesa attraverso il molteplice concorso di mediazioni umane.

Per meglio raggiungere questo scopo, i religiosi, senza rompere i vincoli di unione con la comunità dei battezzati, adottano speciali mezzi di santificazione e modi di esistenza, che la libera iniziativa dello Spirito Santo ha ispirato ai fondatori e alle fondatrici delle Famiglie religiose; li sottomettono al giudizio dell'autorità ecclesiastica, e dipendono dai capi e responsabili delle Chiese particolari in tutto ciò che riguarda l'attività apostolica o la cura

d'anime, perché questo è esigito dalla struttura stessa della Chiesa, fondata su Pietro e gli Apostoli e affidata ai loro legittimi successori, che detengono il triplice potere di magistero, di santificazione e di governo.

La competente autorità della Chiesa valuta l'autenticità del carisma della vita religiosa; ne tutela la varietà delle forme; approva le regole dei singoli Istituti; difende l'autonomia del loro regime interno; promuove la fedeltà alla loro propria linea di azione e all'ispirazione originaria dei fondatori, in ossequio allo speciale impulso dello Spirito Santo che li ha suscitati; e, per ultimo, riconosce la loro disponibilità al servizio di tutto il popolo di Dio e della comunione delle Chiese particolari.

Istituzione religiosa e istituzione gerarchica rappresentano perciò due appelli dell'unico Spirito e, di conseguenza, due funzioni complementari nella Chiesa, finalizzate verso un identico scopo: l'edificazione del Corpo mistico di Cristo, sia pure con modalità e compiti diversi.

Spetta alla gerarchia ecclesiastica, nella persona del Romano Pontefice e dei vescovi (o dei patriarchi e di altri Gerarchi per le Chiese orientali cattoliche), unitamente ai superiori religiosi, assicurare la pacifica integrazione delle due funzioni, sicché né l'una né l'altra abbia a scapitarne, ma ambedue possano invece sviluppare al massimo i loro valori ad utilità della comunità ecclesiale.

Si richiede dunque, sia da parte dei vescovi sia da parte dei superiori religiosi, una disinteressata apertura al dialogo e alla collaborazione nel pieno rispetto delle reciproche competenze.

Se il Concilio ecumenico Vaticano II ha esaltato nei suoi documenti la posizione del vescovo come unico responsabile del governo della Chiesa particolare e primario coordinatore dell'azione pastorale che in essa si svolge, non ha tuttavia inteso scalfire minimamente la posizione che compete al superiore religioso come guida e animatore della sua comunità. Di qui la necessità di un'intesa cordiale tra vescovi e superiori religiosi, per favorire sia l'integrazione dell'attività propria dei religiosi nell'apostolato diocesano, sia una loro maggior partecipazione ad altre opere apostoliche consone con lo spirito del loro Istituto.

Comunque si definiscano i rapporti giuridici tra religiosi e vescovi, e qualunque siano le difficoltà di incontro che ne possono

derivare, la soluzione pratica del problema rimane affidata in ogni tempo anche alla buona volontà e alla mutua comprensione tra le due parti, le quali, quanto più saranno animate da un autentico zelo pastorale, tanto più si sforzeranno di ricercare insieme, al di sopra dei propri limitati interessi, il bene spirituale del popolo di Dio.

CAPITOLO XIX

# VITA RELIGIOSA E VALORI TERRESTRI

Vl. Truhlar, s.j.

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

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

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

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

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

[1] Cfr. *LG* n. 31.
[2] Cfr. *LG* n. 42a.
[3] Cfr. *GS* n. 32d.

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

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

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

[4] Cfr. *Omelia* di Paolo VI alla conclusione del quarto periodo conciliare, in *AAS* 58 (1966) 56.

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

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

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

[5] Cfr. K. Vl. Truhlar, *Carità in azione,* in *Santità e vita nel mondo,* ed. Paoline, Milano ²1968, 213-239.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[6] Cfr. *GS* nn. 30, 32, 60; *PC* n. 2d.

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

Si realizza veramente questo allargamento nella vita religiosa? È possibile che esso si realizzi entro determinate strutture e mentalità dei religiosi?

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

[7] *GS* n. 26.

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

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

Può la vita religiosa esimersi da questo nobile compito?

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

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

[8] Cfr. *GS* n. 27.

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

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

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

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

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

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

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

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

bene comune. E poiché tutti devono aver cura del bene comune, tutti devono quindi prendere parte attiva anche alla politica.[9]

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

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

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

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

[9] Cfr. *GS* nn. 73 e 75.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[10] Cfr. K. VL. TRUHLAR, *Rasserenanti orizzonti conciliari,* Università Gregoriana, Roma 1969, 203-208.

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

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

[11] S. Agostino, *De dono perseverantiae,* 14,37 (in *PL* 45,1015s).

Qui dunque « dono » significa « carisma », perché il Concilio cita S. Agostino appunto per chiarire il testo *1 Cor* 7,7, dove « dono » sta per « carisma ». Nel matrimonio, la solenne promessa di fedeltà all'altro coniuge e di adempimento degli altri doveri, imposti ai coniugi dalla vita coniugale e familiare cristiana, è in definitiva una promessa fatta a Dio stesso, è una consacrazione di sé a Dio, a colui davanti al quale i coniugi fanno la promessa e, infine, a colui che tale promessa riceve. Il testo del rito del matrimonio esprime con molta chiarezza che la Chiesa intende questo rito come *promessa fatta davanti a Dio*. E allora, bisogna applicare opportunamente anche agli sposi il seguente testo della costituzione dogmatica *Lumen Gentium* sui religiosi: « La stessa Chiesa, infatti, con l'autorità affidatale da Dio, riceve i voti di quelli che fanno la professione, per loro impetra da Dio con la sua preghiera pubblica gli aiuti e la grazia, li raccomanda a Dio e impartisce loro la benedizione spirituale, associando la loro oblazione al sacrificio eucaristico » (*LG* n. 45c).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[12] S. Francesco di Sales, *Il Teotimo,* I, VII, c. 6, S.E.I., Torino 1947, vol. II, 125-129.

[13] Per lo stato della teologia dei consigli, cfr. K. Vl. Truhlar, *Laici e consigli,* in *Laici e vita cristiana perfetta,* ed. Paoline, Milano 1967, 219-263.

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

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

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

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

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

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

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

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

[15] Cfr. *GS* nn. 69 e 71.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[17] Cfr. *GS* n. 16b.

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

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

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

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

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

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

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

[18] Cfr. *GS* n. 17.

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

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

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

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

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

[19] Cfr. *GS* nn. 14 e 16.

[20] Cfr. R. GUARDINI, *La coscienza,* Morcelliana, Brescia ²1948, 65-93; ID., *Wille und Wahrheit. Geistliche Uebungen,* Grünewald-Verlag, Mainz 1933, 33-38, 64-72.

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

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

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

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

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

Karlfried von Dürckheim illustra questo fatto con il seguente racconto:

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

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

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

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

[21] K. Von Dürckheim, *Durchbruch zum Wesen*, Zürich ³1954, 37-41.

PARTE QUARTA

# FORMAZIONE ALLA VITA RELIGIOSA

In ogni ciclo formativo si deve tener conto dello sviluppo armonico della personalità dell'educando. Ne consegue che i diversi elementi della formazione — umana, intellettuale, spirituale e pastorale — debbono raggiungere una loro integrazione attraverso un processo evolutivo graduale e continuo, che « impegni tutta la persona e ogni aspetto della persona ». Perciò, nell'attività formativa, ogni singolo candidato deve essere guidato ad assumere gli impegni che il tipo di vita liberamente scelto esige, in conformità con il grado della propria maturazione.

Il soggetto della formazione alla vita religiosa è una persona, la quale, vista nella sua interezza umano-cristiana, dev'essere condotta, fraternamente, ad inserirsi mediante la professione dei consigli evangelici nella Chiesa e nel mondo di oggi, per divenire fermento apostolico e segno speciale del Regno di Dio.

Usufruendo dei dati forniti dalle scienze dell'educazione, in questa quarta parte si indicherà come la formazione alla vita religiosa debba essere imperniata, anzitutto, su di un serio e progressivo orientamento personale nella consapevole accettazione degli obblighi che scaturiscono dalla professione dei consigli evangelici; inoltre, debba realizzarsi nella comunità e mediante l'attiva collaborazione dei membri alla maturazione della comunità stessa; e, infine, debba essere integrata dallo studio e dal contatto con la comunità ecclesiale e l'ambiente sociale.

CAPITOLO XX

# LA FORMAZIONE DEL RELIGIOSO COME STIMOLO AD UN ORIENTAMENTO PERSONALE VERSO GLI IMPEGNI DELLA PROFESSIONE DEI CONSIGLI EVANGELICI

S. Bisignano, o.m.i.

Uno degli obiettivi principali che si propone la Chiesa nel rinnovamento generale della vita e delle istituzioni educative in particolare, è quello della formazione dei candidati al sacerdozio e alla vita religiosa. Ha infatti coscienza di quanto il rinnovamento dipenda dalla formazione. Lo dichiarano in termini espliciti i Padri Conciliari nel decreto riguardante la vita religiosa: « L'aggiornamento degli Istituti dipende in massima parte dalla formazione dei membri » (*PC* n. 18).

## I. CONTESTO SOCIALE ED ECCLESIALE DELLA FORMAZIONE DEL RELIGIOSO. ISTANZE EDUCATIVE

### 1. Il contesto sociale

Nessuno si nasconde, nell'attuale fase di crescita del Popolo di Dio e di trasformazione della società contemporanea, quanto l'opera educativa diventi ogni giorno sempre più ardua e delicata, soprattutto con giovani che presentano i segni di una chiamata alla consacrazione e portano l'impronta di una società in cerca di un suo volto più umano ed essenziale.

L'umanità infatti si trova ad una svolta. I documenti conciliari parlano di « epoca nuova », « nuova età », « periodo nuovo » nel quale noi tutti siamo ormai entrati: « L'umanità vive oggi un periodo nuovo della sua storia, caratterizzato da profondi e rapidi

mutamenti che progressivamente si estendono sull'intero universo » (*GS* n. 4b).

Le conquiste dell'uomo legate agli straordinari progressi della tecnica, la diffusione dello spirito scientifico, stanno trasformando la cultura umana, e, quel che è più, influiscono sugli stessi modi di pensare aprendo spesso nell'uomo la via all'ateismo sia teorico che pratico.

Conosciamo le conseguenze positive e negative nell'ordine sociale, psicologico, morale e religioso, di tutto questo travaglio. Sono sintetizzate nella costituzione pastorale *Gaudium et Spes*.[1]

La più grave conseguenza, dal punto di vista educativo, è la crisi dei valori. È vero che la nuova società propone valori nuovi (democrazia, solidarietà, acuto senso della libertà, unità, ecc.), ma questi corrono spesso il pericolo di essere dissociati dai valori perenni, svuotati oppure soffocati nella loro espressione da strutture non idonee a sostenerli, dallo stato di tensione che si riscontra ovunque o dallo stesso turbamento di animi che logora la persona umana in cerca di qualcosa di pur sempre valido su cui costruire la propria esistenza.

« Immersi in così contrastanti condizioni — leggiamo nella costituzione pastorale *Gaudium et Spes* —, moltissimi nostri contemporanei non sono in grado di identificare realmente i valori perenni e di armonizzarli dovutamente con quelli che man mano si scoprono.

Per questo sentono il peso della inquietudine, tormentati tra la speranza e l'angoscia, mentre si interrogano sull'attuale andamento del mondo. Il quale sfida l'uomo, anzi lo costringe a darsi una risposta » (*GS* n. 4).

La contestazione interviene a mettere a fuoco le questioni di fondo, ma anche ad acuire i problemi, senza riuscire, d'altro canto, a proporre sempre soluzioni adeguate che spesso non può

[1] Costituzione pastorale *GS* nn. 4-10; C. Riva, *La condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo,* in Aa. Vv., *La Chiesa nel mondo contemporaneo,* L.D.C., Torino-Leumann ³1968, 393-418; J. Folliet, *La condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo,* in Aa. Vv., *La Chiesa nel mondo di oggi,* Vallecchi, Firenze 1966, 252-263.

dare perché richiedono interventi a livello universale e soprattutto un « cuore nuovo » nell'uomo.

### 2. Il contesto ecclesiale

È in questa realtà umana, con le sue conquiste e contraddizioni, che va compiuta l'opera educativa, nello sforzo di rispondere alle esigenze vitali dell'uomo e nello stesso tempo di impedire che pressioni sociali alterino la sua fisionomia genuina facendogli perdere la libertà dei figli di Dio.

Ciò che rende ancor più arduo il compito di educatori di candidati al sacerdozio e alla vita religiosa è che questo si svolge entro un contesto ecclesiale che esprime il profondo travaglio di una realtà umana e divina in via di purificazione e di maturazione dello spirito. Sono le fatiche del rinnovamento del Popolo di Dio, nelle istituzioni, nelle Famiglie religiose, nei singoli.

Alla luce e al calore dello Spirito Santo fiorisce la primavera della Chiesa; ma alla sapienza di Dio il Maligno oppone una sapienza sua: fredda — « metallica » direbbe S. Giovanni della Croce — che attrae senza edificare.

C'è lo sforzo del ritorno alle fonti del vivere cristiano; c'è lo sforzo di una genuina interpretazione dei carismi dei diversi fondatori e dell'adeguamento « alle mutate condizioni dei tempi » (*PC* n. 2). All'interno delle comunità apostoliche ed educative, come ovunque, nell'approfondimento della verità e nella ricerca sincera di nuove forme di comunicazione delle realtà divine, si discute su tutto: celibato, obbedienza, collegialità e primato, consacrazione religiosa, ecc.

Non è raro però che i nostri giovani religiosi sentano i loro insegnanti ed educatori esprimersi in termini opposti su problemi di importanza basilare o sulla validità di contenuti religiosi fino ad oggi magari oggetto di fede e di sforzo ascetico.

Non è raro vedere crollare anche i nuovi tentativi di una educazione più aggiornata e conforme alle esigenze della persona umana, della società e alla natura della propria vocazione nel Popolo di Dio.

Non è necessario dilungarci a descrivere fenomeni — « le

gioie e le speranze, le tristezze e le angosce » (*GS* n. 1) — ormai entrate nel tessuto vivo della nostra esistenza quotidiana.

### 3. Interrogativi dell'educatore

L'averli richiamati ci è servito per porre davanti agli occhi come un quadro del contesto sociale e religioso nel quale ogni giorno siamo chiamati a collaborare con lo Spirito Santo nel « generare » « uomini nuovi, artefici di un'umanità nuova (*GS* n. 30).

Oggi più che mai, soprattutto nell'educare, dobbiamo avere il coraggio di guardare in faccia la realtà, così com'è, senza timori, per scoprirvi l'azione dello Spirito di Dio che, « presente in questa evoluzione », « con mirabile provvidenza, dirige il corso dei tempi e rinnova la faccia della terra (*GS* n. 26).

Ed è in questo contesto che l'educatore si pone non pochi interrogativi derivanti dal suo amore sofferente:

1) Come aiutare il giovane religioso *perché non venga sommerso* dal travaglio universale che coinvolge tutti?

2) Come aiutarlo *perché diventi interiormente « dominus »*, signore cioè, delle realtà umane che gemono in attesa della liberazione dalla corruzione della carne e *sappia scoprire* in esse « i veri segni della presenza o del disegno di Dio » per adeguarvisi?

3) Come soprattutto aiutarlo *perché riesca a cogliere ed assimilare i valori fondamentali* della vita cristiana e della vita religiosa *in modo da essere,* per gli uomini di una società quale la nostra, *« segno » delle realtà del Regno di Dio?*

A questi interrogativi se ne aggiungono altri d'ordine metodologico, riguardanti il come educare oggi, il come aprire un dialogo costante, quando una delle malattie che logorano lo spirito umano è la mancanza di ascolto vicendevole e di fiducia reciproca.

E se si vuole essere realisti fino in fondo: come assolvere la propria funzione di educatori, di consacrati quando incertezze profonde tormentassero l'animo dell'educatore stesso?

Per rispondere a questi interrogativi e affrontare un problema

di formazione è necessario ridare al nostro animo il suo equilibrio umano e soprannaturale, liberandolo dall'angoscia e nutrendolo di speranza divina. « L'angoscia, infatti — fa osservare il card. Garrone —, paralizza, non è cristiana, dà un tono di incertezza e di difficoltà all'azione »,[2] toglie la lucidità al pensiero, altera gli atteggiamenti.

La speranza cristiana, invece, è garanzia di serenità d'animo; favorisce quindi il giudizio e sostiene la valutazione, nella fede, degli avvenimenti e delle persone. « La speranza consente di guardare le cose in faccia senza tentennamenti, e di intervenire, di conseguenza, con efficacia ».[3]

L'educatore per capire i giovani ha bisogno, soprattutto oggi, di equilibrio nella fede, e di un elevato grado di libertà interiore, che stanno alla base dell'« atteggiamento del dialogo »[4] e della capacità di uno scambio profondo d'anima.

> « Noi siamo più sensibili alle resistenze che i giovani oppongono ai nostri sforzi, che alla loro disponibilità spesso meno appariscente. Il nostro occhio sarebbe più penetrante se la nostra anima fosse maggiormente benevola.
>
> Noi ci accorgeremmo spesso che sotto resistenze e difficoltà superficiali si nascondono indizi favorevoli e vantaggi che tocca a noi scoprire e utilizzare. Nella disposizione di anima che si manifesta sotto forma di difficoltà o di aggressività, vi è non di rado la ricerca di un bene, che tocca a noi svelare al giovane stesso ».[5]

Per questo prima di affrontare qualsiasi programmazione dobbiamo sempre fare come una verifica degli atteggiamenti con i quali accostiamo la realtà dei giovani, per sapervi cogliere il messaggio in essa contenuto.

[2] G. CARD. GARRONE, *Les besoins de l'Eglise et les jeunes d'aujourd'hui*, in AA. VV., *La Vocation religieuse et sacerdotale*, Du Cerf, Paris 1969, 35.

[3] *Ibid.* 36.

[4] Cfr. G. DHO, *Dialogo nella comunità religiosa* (teoria e prassi), Comitato Regionale Romano CISM, Roma 1969, 140.

[5] G. CARD. GARRONE, *o. c.* 36.

Sono proprio i giovani, infatti, ad indicarci nelle loro esigenze la strada che dobbiamo insieme seguire per aiutarli a realizzare loro stessi e la loro vocazione.

Questa strada parla di bisogno di autenticità, di « insofferenza verso la mediocrità psicologica, morale e spirituale », di amore per la verità, di donazione, di sacrificio.

« Non vi è, si domanda Paolo VI, nella insoddisfazione giovanile un segreto bisogno di valori trascendenti, il bisogno d'una fede nell'Assoluto, nel Dio vivente? ».[6]

« I giovani di oggi, che si sentono attratti dalla vita religiosa — è indicato dall'istruzione *Renovationis Causam* — non cercano una vita facile, e la loro sete di assoluto è grande » (*RC* n. 4).

« I giovani che ai nostri giorni sono da Dio chiamati allo stato religioso, non desiderano meno, anzi bramano di corrispondere a simile vocazione in tutte le sue esigenze, a condizione che siano autentiche » (*RC* n. 2).

#### 4. Alcune istanze educative

Possiamo a questo punto affermare che il travaglio della società e del Popolo di Dio e le esigenze profonde dei giovani portino inscritto nelle loro pieghe un messaggio di Dio, pienamente leggibile solo alla luce dello Spirito Santo, che contiene in sé un invito pressante a scelte fondamentali, quali sono quelle del discepolo di Cristo e del consacrato?

Crediamo di sì.

Ne sono forse conferma il decreto *Perfectae Caritatis* e l'istruzione stessa *Renovationis Causam*.[7]

Per questo motivo più la società si secolarizza, più l'educatore deve garantire la comunicazione dei valori perenni; più i giovani contestano, più dobbiamo presentare, come risposta alle loro aspirazioni, l'incarnazione nella nostra vita dei valori stessi: verità « vive » cioè, rese visibili nel dono di sé senza ritorni.

[6] *L'Osservatore Romano*, 26 novembre 1968.

[7] Si può vedere, per esempio, il n. 2 del *PC* (in particolare il primo e secondo paragrafo) e il Proemio della istruzione indicata.

Appare chiaro fin d'ora come la vita religiosa abbia nella nostra società una funzione chiave con il suo « essere » stesso, in quanto « segno » e « testimonianza »; e come sia la più alta risposta ai bisogni del tempo e alle radicali esigenze dei giovani.

In questo contesto, avendo come angolo visuale l'urgenza e l'esigenza di essenzialità, si collocano le nostre riflessioni. Riteniamo, infatti, che nel parlare di formazione del religioso non dobbiamo oggi avere alcun timore di dichiarare che ogni ricerca e ogni sforzo d'ordine anche pedagogico è destinato a fallire se non è direttamente in funzione della consacrazione a Dio esplicitamente affermata. Altrimenti nell'aggiornamento delle condizioni di vita e dei metodi educativi si può cadere nella tentazione di ritenersi soddisfatti con modifiche di strutture più o meno radicali, e quando queste si rivelano del tutto inadeguate — fenomeno non più raro —, di lasciarsi prendere da sfiducia e scoraggiamento.

Ci limiteremo pertanto a trattare solo alcune questioni, rinviando il lettore, per gli altri aspetti riguardanti la formazione del religioso, a studi già esistenti.

## II. L'OBIETTIVO PRINCIPALE DELLA FORMAZIONE DEL RELIGIOSO

Prima di portare le nostre riflessioni su un piano più metodologico e di richiamare alcune dimensioni della vita di consacrazione a Dio, potremmo domandarci: quando si può ritenere maturo un giovane da un punto di vista cristiano?

La risposta all'interrogativo non è semplice, specie se ci si ricollega alle situazioni concrete della vita odierna. A noi non interessa tanto avere una risposta di tipo descrittivo o di tipo contenutistico. A noi interessa piuttosto trovare quell'elemento dinamico che dà alla vita del giovane una tonalità di maturità cristiana, perché è su quello che dobbiamo puntare nella formazione.

### 1. La maturità del cristiano

Ci pare riscontrare questo elemento dinamico nella capacità in atto di operare delle scelte in senso cristiano. Si tratta di una

capacità « abituale », per cui l'educatore può presumere che il pensiero, la valutazione e l'opera del giovane siano di norma ispirati e animati dai contenuti della rivelazione.

« Un giovane può considerarsi cristianamente educato — scrive il prof. Don Dho — quando è capace di operare delle scelte prudenti (con una conoscenza reale di " tutta la situazione "), orientate verso i valori cristiani ».[8]

Questa definizione ci sembra molto più ricca di quello che possa apparire ad una prima lettura. Esprime soprattutto tre elementi: « capacità di operare delle scelte »; « scelte prudenti »; « orientamento delle scelte ».

La capacità attuale e abituale di operare delle scelte è frutto e indice di maturità, intellettuale e affettiva soprattutto, quindi di uno sviluppo armonico della personalità. Suppone un sufficiente grado di libertà interiore, padronanza di sé, retta autovalutazione, dominio interiore sugli avvenimenti, e il sapersi donare con autentico amore oblativo.

Il cristiano è un uomo che ha conquistato la sua libertà interiore per cui è in grado, nonostante difficoltà interiori ed esteriori, di optare di continuo nella direzione dei valori della sua consacrazione battesimale e di agire « in novità di vita », ponendo a fondamento delle sue scelte valide motivazioni di ragione e di fede. Per questo il suo agire è prudente, ma della prudenza del Vangelo, perché i valori a cui si ispira sono quelli evangelici.

Nella definizione si parla inoltre di « orientamento delle scelte ».

È un elemento molto importante; è quello infatti che qualifica il comportamento. Mette in luce l'aspetto formale della condotta, dato dalla direzione delle opzioni: verso i valori cristiani.

In altre parole si potrebbe dire: un giovane, nel pieno della sua vitalità, immerso nella nostra società con il volto che essa ci offre ogni giorno, per una forza interiore frutto della grazia e derivante da convinzioni radicate, sa optare per la povertà di spirito contro la corsa al denaro; per la verginità contro l'edo-

[8] G. Dho, *Schemi delle lezioni di Metodologia Pedagogica,* P.A.S., Roma, Anno scolastico 1967-1968, 10.

nismo; per la giustizia nell'amore contro l'oppressione della persona umana; per l'unità contro ogni violenza e divisione; per la sofferenza per il Regno dei cieli contro il benessere comunque raggiunto.

Ora è appunto questa capacità, sostenuta dalla forza di Dio, che costituisce la dignità dell'« uomo nuovo » e che va stimolata nei giovani e nei giovani consacrati.

> « La dignità dell'uomo richiede che egli agisca secondo scelte consapevoli e libere, mosso cioè e indotto da convinzioni personali, e non per un cieco impulso interno o per mera coazione esterna ».
>
> « Ma tale dignità l'uomo la ottiene quando, liberandosi da ogni schiavitù di passioni, tende al suo fine con scelta libera del bene, e si procura da sé e con la sua diligente iniziativa i mezzi convenienti » (*GS* n. 17).

Ne sono capaci i giovani di oggi?

Vale la pena ricordare le parole piene di ottimismo di Paolo VI, per rinfrancarci nella fiducia:

> « Un bisogno di assoluta sincerità, un'esigenza di logica vissuta, un coraggio sprezzante del rispetto umano, delle viltà convenzionali, dei ripieghi vili e indolenti, e un'indefinita attrattiva interiore alla perfezione, alla autenticità cristiana spingono oggi anime giovanili ad una freschezza cristiana, ad una fedeltà cattolica, ad una originalità spirituale che lasciano chi li osserva stupiti e commossi.
>
> È il vento dello Spirito Santo?
>
> " Spiritus ubi vult spirat " (*Gv* 2,8).
>
> È uno dei segni dei tempi, che ci dànno gaudio di appartenere a questa grande e travagliata età e ci infonde nuova speranza per l'avvenire ».[9]

Nella definizione vi è un inciso che non va trascurato, anche se la parentesi può farlo considerare di poca importanza. È detto:

[9] PAOLO VI, *Discorso* all'udienza generale del 19 agosto 1965, in *L'Osservatore Romano,* 19 agosto 1965.

la scelta va fatta « con una conoscenza reale di " tutta la situazione " ». Fa parte infatti della maturità della persona inquadrare ogni scelta nel suo contesto naturale, rilevato con la maggiore obiettività possibile.

Crediamo tuttavia che la « situazione » di cui si parla non si riferisca solo allo stato soggettivo — alla conoscenza cioè che il soggetto può avere di se stesso —, e neppure soltanto alla conoscenza di altri interlocutori o della stessa società. In ogni situazione infatti c'è pure una presenza di Dio Creatore e Redentore che chiama l'uomo alla realizzazione della propria vocazione di uomo e alla comunione con lui, e tende a realizzare un disegno di salvezza che conduce verso « cieli nuovi e terre nuove ».

L'opzione del cristiano di conseguenza non può trascurare questa presenza e non essere fatta in armonia col piano divino.

« La conoscenza di tutta la situazione » diventa quindi « reale » solo quando raggiunge, alla luce dello Spirito, nell'intimo delle situazioni personali e sociali, l'azione di Dio che nella vita dell'uomo di oggi « continua a portare a compimento le sue grandi opere ».[10]

Leggiamo nella costituzione pastorale *Gaudium et Spes:*

> « Il popolo di Dio, mosso dalla fede, per cui crede di essere condotto dallo Spirito del Signore, che riempie l'universo, cerca di discernere negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni, cui prende parte insieme con gli altri uomini del nostro tempo, quali siano i veri segni della presenza o del disegno di Dio » (*GS* n. 11).

La capacità di scelte cristiane suppone pertanto sufficientemente acquisita la capacità di « lettura » degli avvenimenti nello Spirito, in modo che il giovane possa procedere, nell'itinerario della propria esistenza, in armonia con il piano di Dio, e « in comunione con Dio », alla quale prima di ogni altra cosa è chiamato e che costituisce « la ragione più alta della sua dignità » (cfr. *GS* n. 19).

[10] Si veda J. DANIÉLOU, *Saggio sul Mistero della Storia,* Morcelliana, Brescia ²1963.

La capacità di operare delle scelte in direzione dei valori evangelici è segno di libertà: della libertà dei figli di Dio realizzantesi in Cristo: « Se il Figlio vi libererà sarete liberi » (*Gv* 8,36). Questa stessa capacità mette a fuoco il « seguire Cristo come viene insegnato dal Vangelo », a cui devono essere avviati i seminaristi e i religiosi in formazione.[11]

Il « seguire » infatti non è una semplice imitazione del Maestro, ma è un atto pienamente umano — libero cioè e responsabile — con il quale una persona, guidata e sostenuta dallo Spirito Santo, aderisce a Cristo e al suo messaggio, facendo di questo la regola della propria vita.

### 2. La maturità del religioso

La vita religiosa non toglie nulla alla maturità richiesta al cristiano. Essa infatti fiorisce sulla vita del battezzato e nasce da una esigenza di pienezza dell'amore di Dio.

> La vita religiosa « sgorga nel cuore della Chiesa-Madre e precisamente nel punto dove questa è già comunione di vita realizzata con Dio. La vita religiosa, infatti, è una delle forme privilegiate di cui si riveste la vita battesimale nel suo sforzo verso una " pienificazione " totale nella esistenza e nell'attività di colui che la possiede ».[12]
>
> « Tutti coloro che, chiamati da Dio alla pratica dei consigli evangelici, ne fanno fedelmente professione, si consacrano in modo speciale al Signore, seguendo Cristo che, vergine e povero (cfr. *Mt* 8,20; *Lc* 9,58), redense e santificò gli uomini con la sua obbedienza spinta fino alla morte di croce (cfr. *Fil* 2,8). Così essi, animati dalla carità che lo Spirito Santo infonde nei loro cuori (cfr. *Rom* 5,5) sempre più vivano per Cristo e per il Corpo che è la Chiesa (cfr. *Col* 1,24) » (*PC* n. 1).

[11] Cfr. *OT* nn. 3 e 8; *PC* nn. 2 e 6.

[12] J. M. TILLARD, *Nécessité du Prêtre et du Religieux dans l'Eglise*, in AA. VV., *La vocation religieuse et sacerdotale*, *o. c.* 80.

La scelta dei consigli evangelici definisce la direzione del proprio sviluppo e significa, in pratica, « l'assunzione piena del mistero di Cristo ad ideale della propria vita: una *plenitudo Evangelii* per una *plenitudo caritatis* che anticipa e postula dimensioni di eternità ».[13]

La maturità, pertanto, richiesta ad un giovane nella vita religiosa risiede nella capacità abituale di operare, mosso dallo Spirito Santo, delle scelte in direzione dei valori della consacrazione religiosa.

Questo l'obiettivo principale della formazione del religioso e, nello stesso tempo, la base su cui poggia l'itinerario personale, che si svolge nel continuo rapporto di comunione con Dio e con i fratelli, e nella scelta della volontà del Padre e delle sue vie per la realizzazione del disegno di salvezza dell'umanità.

## III. DIREZIONI DELL'AZIONE EDUCATIVA

Una volta precisata, tenendo conto del contesto sociale ed ecclesiale e delle esigenze dei giovani, la mèta principale del nostro lavoro educativo, possiamo volgere il nostro sguardo verso il come raggiungerla.

Non si tratta, però, di formulare delle norme fisse o di stabilire nei loro particolari mezzi e metodi educativi. Questo non è possibile, come avverte pure l'istruzione *Renovationis Causam* (cfr. n. 1), data la complessità delle situazioni, la diversità dei soggetti e dei loro ambienti naturali ed educativi, le finalità specifiche dei vari Istituti religiosi. È il compito di ogni comunità, cui spetta preparare il piano di azione educativa.[14]

Ci limiteremo a ricordare alcuni elementi secondo i quali può muoversi l'azione educativa, perché offra al soggetto motivi continui di impegno personale e garantisca un sufficiente successo.

[13] P. ANASTASIO DEL SS. ROSARIO, *La Vocazione Religiosa,* in *Seminarium* 19 (1967) n. 1, 25.

[14] P. GIANOLA, *Dal programma al piano di lavoro,* in *Note di Pastorale Giovanile* II (1968), nn. 8-9, 6-10 (numero dedicato alla programmazione educativa: prospettiva - tecnica - un esempio).

## 1. Alcune premesse

a. *Educatori preparati*

La capacità di scelta è frutto di maturazione umana e spirituale. Essa scaturisce dal lento e graduale processo di crescita del giovane, in tutti gli aspetti della sua personalità. La vocazione cristiana e religiosa inoltre matura in una esperienza spirituale con Dio.[15]

Di conseguenza è necessaria all'educatore nella cura del religioso, oltre a competenza pedagogica e teologica, una elevata sensibilità spirituale, frutto di esperienza e di vita interiore intensa.

Questa gli permette di vagliare nell'animo del giovane e di rivelargli le mozioni dello Spirito Santo, i « gemiti » che sono « appelli » ad un nutrimento delicato, divino, fatto di « sapienza », per i passi ulteriori nell'intinerario della propria vita e verso nuove mete nell'unione con Dio e nel servizio della Chiesa.

Vi sono dei momenti particolari nella storia di ogni anima, nei quali ognuno, nel profondo silenzio d'ogni cosa, ha sentito germogliare nel proprio intimo esigenze nuove, che anche le più belle espressioni di vita cristiana si sono dimostrate insufficienti a saziare: esigenze di donazione totale a Dio, ai fratelli, esigenze di povertà di spirito, di verginità d'animo o di sacrificio come segno d'amore oblativo.

L'educatore rispetta questi palpiti e aiuta, stimola il giovane a lasciarsi condurre dallo Spirito che lo lavora, lo purifica, ne dilata l'animo, gli crea una fame nuova.

Così, docile all'azione divina, delicata e irruente ad un tempo, il giovane verrà scoprendo che le sue esigenze d'anima trovano risposta nel carisma della vita religiosa e nella consacrazione a Dio.

Per l'educatore il nascere e lo svilupparsi di queste esigenze, su una base di autenticità umana e cristiana, diventano un segno di vocazione; ed esse, man mano che si differenziano, gli rivelano

[15] Si veda l'ottimo volume di M. DELABROYE, *Vocation, expérience spirituelle du chrétien,* C.N.V., Paris 1968.

l'orientamento della vita e la vocazione specifica cui il giovane è chiamato nel Popolo di Dio.

> « Spetta ai sacerdoti, nella loro qualità di educatori nella fede, di curare (per proprio conto o per mezzo di altri), che ciascuno dei fedeli sia condotto dallo Spirito Santo a sviluppare la propria vocazione specifica secondo il Vangelo, a praticare una carità sincera e operativa, ad esercitare quella libertà con cui Cristo ci ha liberati » (*PO* n. 6).

La competenza pedagogica dell'educatore e la luce che continuamente domanderà a Dio saranno garanzia di uno sviluppo armonico di tutta la personalità del giovane. Questa fiorirà in tutti i suoi aspetti nell'incontro con Dio, che chiama una nuova creatura a seguire il suo Figlio perché sia tra i fratelli « segno » dei beni futuri, e che l'umanità raggiunge solo in Cristo la sua perfezione.

b. *Preparare all'ingresso in noviziato*

Tutti sappiamo quanto equilibrio e quanta competenza siano richiesti ad un educatore.[16] In occasione dei suoi interventi avviene spesso l'incontro tra natura e grazia, tra indicazioni delle scienze educative e gli appelli dello Spirito: tocca a lui favorire l'armonia dell'incontro nelle risposte che stimola nel giovane.

Il religioso nasce da questa armonia, dove l'umano e il divino si uniscono in un rapporto d'amore, e cresce, come « uomo nuovo », al seguito di Cristo Signore, in cui è la pienezza della « nuova creatura ».

Si comprenderà forse meglio ora perché l'istruzione *Renovationis Causam* domandi ai superiori di curare e di completare la formazione umana e cristiana dei giovani prima della loro iniziazione alla vita religiosa, organizzando, per esempio, un postulandato, dove fosse necessario.

[16] Cfr. GIOVANNI XXIII, *Allocuzione ai partecipanti al Corso per i Direttori Spirituali,* 9 settembre 1962 (*Osservatore Romano* 10-11 settembre 1962).

« Pare ai nostri giorni che un'autentica formazione alla vita religiosa debba essere più graduale ed estendersi ad una più lunga durata. Essa deve insieme abbracciare il periodo del noviziato e gli anni successivi ai primi vincoli temporanei. In questo ciclo di formazione, il noviziato deve conservare la sua funzione insostituibile e privilegiata di prima iniziazione alla vita religiosa. Questa finalità non si potrà però raggiungere, se il futuro novizio non possiede per lo meno una qualche preparazione umana e spirituale, che è conveniente non solo provare, bensì anche sovente completare (...).

La maggior parte delle difficoltà incontrate ai nostri giorni nella formazione dei novizi derivano appunto dal fatto che questi, al momento della loro ammissione al noviziato, non possedevano la sufficiente maturità » (*RC* n. 4).

Una preparazione del candidato all'ingresso nel noviziato, che costituisce il periodo di prima iniziazione alla vita religiosa, è tanto più necessaria quanto più il contesto sociale da cui proviene il candidato è povero di valori umani e spirituali:

« Una preparazione all'ingresso nel noviziato risulta quindi tanto più necessaria, quanto più il mondo è refrattario ai valori del cristianesimo.

Un graduale adeguamento spirituale e psicologico si rivela infatti nella maggior parte dei casi indispensabile per preparare gli animi a certe rotture con l'ambiente e con le stesse consuetudini mondane » (*RC* n. 4).

Tre sono le finalità che il documento si propone raggiungere con questa preparazione:

— permettere una ulteriore verifica della autenticità dell'orientamento vocazionale dei candidati;

— « verificare il grado di cultura religiosa »;

— « permettere un passaggio progressivo dalla vita del mondo a quella propria del noviziato ».

Ci è difficile dire quale di questi tre obiettivi sia il principale. La ragione la troviamo nel fatto che si pongono ad un livello

forse ancora un po' troppo marginale, anche se importante e necessario, rispetto alla vita religiosa.

Chi è il religioso?

Il religioso non è l'uomo « pio », che fugge le creature come un male e osserva con scrupolosità le regole consegnategli nel giorno della sua professione.

Il religioso è « l'uomo », o meglio « l'uomo nuovo », in cui faticosamente ogni giorno, nella pratica dei consigli evangelici, si rifà e cresce l'armonia tra due « pienezze »: la pienezza della creatura umana, sempre più se stessa, e la pienezza della vita di Dio che si è riversata su di lui.

Di questa armonia è segno.

Il suo « essere » di religioso è la prima testimonianza di come ogni creatura trovi in Cristo e nel Regno la sua perfezione.

La preparazione immediata alla vita religiosa ci pare consista in una maturazione cristiana a livello di vita personale e comunitaria proporzionata all'ideale religioso.

Preparare al noviziato vuol dire aiutare il giovane a crescere nel suo rapporto con Dio, a purificare la sua visione della vita da elementi pagani, a rendere autentico il suo rapporto con i fratelli nella carità reciproca che genera la comunità dei risuscitati, a cogliere il valore insostituibile della sofferenza per il Regno, e così via.

Se manca questa maturazione profonda nello spirito, non potranno svilupparsi e irrobustirsi quelle esigenze di completa donazione che fanno guardare alla vita consacrata come alla propria vocazione particolare.

La vita religiosa fiorisce sull'« uomo nuovo » innestato in Cristo.

Se il giovane non si dona a Dio come ogni discepolo di Cristo (cfr. *GE* n. 2), non si troverà nelle condizioni di curare lo sviluppo dei germi della sua vocazione e di conoscere la volontà di Dio su di lui. Il resto — esistenza di attitudini, cultura religiosa, ecc. — è un presupposto fondamentale ed anche un portatore della volontà di Dio.

A nostro avviso è quindi improprio parlare, per esempio, di passaggio dal mondo al noviziato. Si deve piuttosto parlare di passaggio dallo stadio di realizzazione della vocazione cristiana,

ancora indifferenziato rispetto all'orientamento specifico della propria vita, allo stadio di realizzazione della stessa vocazione cristiana in una vocazione propria all'interno del Popolo di Dio: di sacerdote, per esempio, o di religioso.

Una vocazione specifica è appunto quella del religioso, che mira alla pienezza della vita dell'« uomo nuovo » nella tensione verso la pienezza della carità.

Se c'è bisogno di un recupero a livello umano e spirituale, questo non ha altro scopo, a nostro avviso, che di creare nel giovane quelle condizioni in cui può rispondere, con libertà e per valide motivazioni di ragione e di fede, all'appello di Dio.

Questo recupero tuttavia ha sempre dei limiti prudenziali e va considerato come una preparazione remota al noviziato e, forse, prima ancora che per l'iniziazione alla vita religiosa, è indispensabile per la scelta vocazionale. Una vera preparazione al noviziato è possibile solo dopo aver scelto la propria vocazione.

Potremmo anche chiederci quale sia la funzione delle Scuole Apostoliche e delle Case di Formazione nella cura della vita cristiana dei candidati e nel loro orientamento. Molto di quanto oggi è detto per la preparazione al noviziato dipende dalle carenze delle istituzioni educative precedenti. Il discorso ci porterebbe lontano, anche se varrebbe la pena affrontarlo.

La maturità umana e cristiana sono le due condizioni fondamentali per l'inizio di una vita di piena donazione a Dio e ai fratelli che trova il suo culmine nell'annientamento sulla croce voluto per amore.

Due ci sembrano i criteri per l'inizio del noviziato, uno negativo e uno positivo:

1) Il criterio negativo comporta l'assenza di controindicazioni sul piano fisico, psichico e spirituale. Per accertarsi della idoneità psichica, il superiore del candidato può, « con il libero consenso dell'interessato », ricorrere al consiglio di un esperto.[17]

[17] Cfr. R. HOSTIE, *Le discernement des vocations,* Desclée de Br., Bruges 1961; A. M. PERREAULT, *Il soggetto della vocazione ecclesiastica,* in *Seminarium* 5 (1965) n. 1, 131-153; G. DHO, *Pastorale ed Orientamento delle Vocazioni,* P.A.S., Roma 1966

2) Il criterio positivo consiste nel sufficiente grado di maturità umana e spirituale, che permette al candidato di rispondere alla chiamata da parte di Dio « con sufficiente scelta libera e responsabile » (*RC* n. 4), tale cioè da permettergli di operare delle scelte autentiche verso i valori evangelici della consacrazione.

La maturità spirituale comporta una tensione interiore, serena, nella pace e nella carità, verso una pienezza di donazione a Dio e ai fratelli, in conseguenza alla quale il giovane è « aperto » e sente saziarsi la sua « fame » dello Spirito, man mano che scopre e vive i consigli evangelici nelle forme particolari dell'Istituto.

Delicato è il discorso sulla maturità umana.

Quando questa può dirsi sufficiente? È difficile stabilire un criterio universale.

Secondo J. P. Dondero tale maturità non differisce da quella richiesta in un adulto che decide dell'orientamento della sua vita. Ciò che va preso in esame, secondo il Dondero, non è tanto il grado di maturità quanto l'insieme di forze che stanno dietro alle motivazioni della scelta.[18]

Secondo l'*Optatam Totius* la necessaria maturità umana si riconosce soprattutto da una certa stabilità di spirito, dalla capacità di decisioni « ponderate », da una retta valutazione degli uomini e degli avvenimenti (cfr. *OT* n. 11).

Altri periti hanno cercato di precisare il minimo richiesto perché un giovane sia in grado di iniziare la vita religiosa. Una ricerca in tal senso è stata condotta dal Segretariato « Studi e Formazione » dei Missionari O.M.I., a cui fa riferimento il testo che ci permettiamo riportare in nota.[19]

L'Unione dei superiori generali, data l'importanza del problema della maturità umana richiesta soprattutto nelle scelte defi-

[18] J. P. DONDERO, *Maturité requise pour les voeux perpétuels,* in *Le Courrier* (Secrétariat aux Etudes et à la Formation O.M.I.), n. 9, avril 1969, 2.

[19] « Maturità richiesta nel candidato alla formazione oblata ».

Partendo dai dati di una maturità umana e cristiana ideale, le commissioni di studio hanno enumerato ciò che a loro sembra il minimo richiesto

nitive (voti perpetui), ha voluto interrogare sull'argomento periti di fama internazionale. Non è estranea alla loro richiesta la preoccupazione di offrire agli educatori delle indicazioni piuttosto precise per l'orientamento delle vocazioni, in modo che alcuni reli-

perché un giovane possa iniziare la formazione che deve condurlo al suo impegno di oblato.

§ 1. *Maturità generale della personalità del candidato*

*a)* Una regola generale: il giovane dev'essere veramente in cammino verso la maturità ideale, i suoi riflessi abituali devono essere chiaramente orientati verso tale maturità malgrado la saltuaria presenza nella sua vita di comportamenti difettosi.

*b)* Deve avere una personalità abbastanza cosciente di se stessa per interrogarsi con lucidità e serietà sul senso della sua vita, sul suo vero posto nell'universo, sul suo ruolo fra gli uomini, sulla sua relazione con la Chiesa e con Cristo. Così fino a che un giovane non è riuscito a collocarsi intellettualmente e nella vita pratica in rapporto a se stesso, al mondo e alla Chiesa, non può nemmeno inquadrarsi nei confronti della vita religiosa.

*c)* Deve essere già capace di condurre lotte integranti, cioè lotte che lo portino ad una assimilazione interiore dei fatti che avvengono in lui e intorno a lui e che lo rimettono in questione. Se non avesse raggiunto questo livello, non sarebbe in grado di integrare nella sua personalità gli avvenimenti essenziali della vita religiosa, che affronterà durante la sua formazione.

*d)* La sua vita cristiana deve aver superato i conformismi, il suo sguardo di fede sul mondo deve aver raggiunto un certo dinamismo che gli fa già cercare nelle situazioni terrene (sociali, economiche, politiche) i valori evangelici; la sua carità deve aver raggiunto una certa spontaneità di risposta agli « appelli » quotidiani del mondo che lo circonda.

*e)* Vale a dire: la sua volontà avrà già raggiunto una solida padronanza abituale della sua vita, una possibilità di risposte generose, adeguate a quanto la fedeltà al Signore esige nelle diverse situazioni personali.

§ 2. *Maturità della decisione del candidato alla formazione oblata*

*a)* Non basta che un giovane abbia una personalità matura per entrare con profitto nel processo di formazione oblata, deve soprattutto volerlo personalmente partendo da una decisione illuminata e ferma.

*b)* Per essere matura, la sua decisione dovrà fondarsi sulla scoperta, almeno in embrione, di convergenze profonde tra la sua personalità e la

giosi non abbiano a venir meno o a trovarsi in gravi difficoltà per mancanza di una sufficiente robustezza psichica.[20]

A questo punto possiamo domandarci: in che modo l'educatore può favorire la maturazione del giovane religioso e può guidarla e stimolarla perché si formino in lui gli atteggiamenti corrispondenti ai valori della vita religiosa?

Come aiutarlo perché giunga alla ristrutturazione della sua personalità e alla formazione di una mentalità nuova?

La stabilità della direzione delle scelte verso gli impegni della consacrazione è infatti legata alla mentalità e alla struttura della personalità.

Due ci sembrano le vie che l'educatore dovrebbe percorrere:

— guidare l'incontro del giovane con i valori cristiani e, in particolare, con i valori della vita religiosa;

— assicurare e favorire le condizioni che permettano al giovane di fare, nella libertà, la sua « opzione fondamentale » e di costruire quindi la sua vita in base ad essa.

missione degli oblati nella Chiesa al servizio degli uomini, tra il suo carisma personale e il carisma della Congregazione. Bisogna diffidare di desideri anche molto forti di diventare oblati, in giovani le cui motivazioni non possono garantire decisioni adulte.

*c)* Per essere autentica, la scoperta del carisma personale (in convergenza con quello degli oblati), ha bisogno di essere fondata su fatti oggettivi (attitudini reali alla vita oblata ed esperienza della vita precedente, per esempio una preoccupazione apostolica vissuta molto concretamente, preferenza per i poveri, ecc...); non basta basarsi su gusti interiori che rischiano di porsi al livello di pii sentimenti o di vaghi entusiasmi religiosi.

*d)* La sola decisione accettabile per cominciare la formazione oblata propriamente detta è quella che impegna tutta la personalità nel suo gesto: non è una decisione per tutta la vita futura, ma una decisione che deve impegnare tutta la vita attuale. Quando un giovane non è capace di questo tipo di decisione, non può inserirsi veramente nel processo di formazione oblata, anche se ne rispettasse docilmente tutte le esigenze esterne (ATTI, *I Conférence Générale de la Formation,* Sécrétariat aux Etudes et à la Formation O.M.I., Rome 1968, 62-63).

[20] *La Maturité,* in *Le Courrier, o. c.* 1-8.

## 2. L'incontro con i valori

« La funzione più importante nell'educazione è quella di presentare al giovane " determinati valori ", una " cultura ", in condizioni tali che essa sia assimilata e diventi " sua " ».[21]

La « capacità abituale di agire liberamente con rettitudine etica » (Braido), fine ultimo dell'educazione, è infatti strettamente legata oltre che alla maturità psichica e sociale del soggetto, alla assimilazione dei valori.

Queste infatti costituiscono — come propone il prof. Don Dho in una chiara sintesi di metodologia pedagogica — le due dimensioni del dinamismo della condotta personale: la dimensione funzionale, che riguarda il buon funzionamento del soggetto a livello psicologico e la dimensione contenutistica, che riguarda contenuti e valori.

Di conseguenza, in base alle due dimensioni indicate, duplice risulta il compito dell'educatore; egli deve cioè « assicurare, favorire e dirigere un normale processo di integrazione della personalità » e, nello stesso tempo, comunicare un determinato contenuto di valori.[22]

A questi due compiti fondamentali si possono ricollegare le varie indicazioni d'ordine metodologico suggerite oggi dalla letteratura riguardante i problemi della formazione dei seminaristi e dei religiosi, o dagli stessi documenti pontifici.

L'assimilazione di una scala di valori, oggettivamente valida, è essenziale, come lo dimostra l'esperienza, per la stessa maturità psichica del soggetto, per il suo inserimento sociale e la sua identificazione con la « personalità di base »,[23] nel nostro caso, del

[21] G. Dho, *Schemi delle lezioni di Metodologia Pedagogica, o. c.* 8.

[22] *Ibid.*

[23] Per « personalità di base » si intende: « La configurazione delle caratteristiche della personalità che sono partecipate da una maggioranza dei membri di un gruppo sociale come risultato di comuni esperienze; gli atteggiamenti e i valori fondamentali e centrali della maggioranza di una società » (H. B. English - A. C. English, *A Comprehensive Dictionary of Psychological and Psychoanalytical Terms,* N. Y. 1958, 60, citato in P. G. Grasso, *Personalità Giovanile in transizione,* P.A.S., Roma 1964, 3).

religioso e del religioso di una determinata « cultura » quale può essere quella partecipata in una Famiglia religiosa.

In che modo l'educatore può assicurare la comunicazione dei valori a giovani religiosi?

La diversità di situazioni non permette, come abbiamo già detto, di formulare norme metodologiche universali. Indicheremo pertanto solo alcune piste.

Una efficace comunicazione dei valori della vita cristiana e religiosa dipende principalmente:

— dagli atteggiamenti dell'educatore;

— dalla presentazione dei beni educativi con i quali entrano in contatto i giovani;

— dall'unità di tutta la comunità religiosa.

Naturalmente tutto questo non basta senza la partecipazione del soggetto che è il primo artefice della propria formazione.

a. *Gli atteggiamenti dell'educatore*

Non c'è comunicazione educativa senza mutuo ascolto, che è d'anima. E non c'è mutuo ascolto senza fiducia vicendevole. La fiducia è frutto di amore. Con i giovani di oggi, esso non scaturisce dal fare le cose per amore, ma soltanto dall'« essere » l'amore, che è paziente, benevolo, comprensivo.

> « Non si vanta, non si gonfia, non agisce scompostamente, non cerca le cose sue, non si irrita, non tiene conto del male, non si rallegra dell'ingiustizia, si rallegra invece della verità. Tutto ricopre, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta » (*1 Cor* 13,4-7).

Oggi la contestazione dei giovani religiosi è radicale. Si risolve solo dove l'educatore diventa fratello; questo non per un atteggiamento acquisito, quasi fosse legato a una funzione, ma perché si sente tale fino in fondo, per cui sa donarsi, per primo, al proprio fratello più giovane senza esigere nulla da lui, sapendo attendere nella sofferenza e nella speranza. Qualche volta ci siamo domandati se l'agitazione dei nostri giovani non sia un « segno dei tempi », che contenga, per noi educatori, un appello al ritorno ad una autenticità del nostro essere religiosi sul quale solo poggia il nostro servizio.

Per ritrovare questa autenticità talvolta ci può essere domandato di passare attraverso il « perdere » tutto un insieme di schemi di comportamento legati ad un ruolo — e forse anche una lunga esperienza — e di non assumerne altri artificiosamente.

È il deserto.

È un perdere che è un guadagno, perché evangelico.

Le stesse funzioni potremmo ritrovarle più profonde e vere, purificate. Saranno gli stessi giovani a riconoscerle, conformando così, nelle loro risposte vitali, un fatto giuridico.

Questa ci pare essere la radice degli atteggiamenti più autentici che diventano di natura loro comunicazione, stimolo e guida per il giovane religioso nel vivere secondo le sue scelte.[24]

b. *La presentazione dei beni educativi*

Vengono chiamati « beni educativi » quei beni « che sono portatori al soggetto di " valori " capaci di attuarne lo sviluppo perfettivo integrale, nei contenuti e nei modi propri della educazione ».[25]

Sono beni educativi « le cose, le persone, le relazioni, i modi di essere e le azioni in quanto incarnano un valore »; e in particolare, nel caso nostro, tutto ciò che costituisce la vita religiosa.

Sono quindi beni educativi, con i quali il giovane va messo in contatto vivo:

— gli ideali religiosi, i consigli evangelici di castità, povertà e obbedienza;

— le attività corrispondenti al fine dell'Istituto;

— la persona e il carisma del fondatore, dei santi e degli esponenti della Famiglia religiosa, degli educatori stessi;

— il patrimonio spirituale e le tradizioni dell'Istituto;

— le costituzioni e regole, ecc.[26]

[24] Cfr. G. Dho, *Dialogo nella Comunità Religiosa, o. c.*

[25] P. Gianola, *Beni e Valori Educativi,* in *Dizionario Enciclopedico di Pedagogia* I, S.A.I.E., Torino 1958, 266.

[26] Si veda a questo proposito quanto è detto nell'istruzione *Renovationis Causam* sui contenuti della formazione del religioso (cfr. per esempio nn. 13; 15,4; 51; cfr. *Sedes Sap.,* Stat. Gen., n. 47,2).

Aiutare il giovane religioso ad entrare in contatto con questi beni vuol dire stimolare la sua attività in modo che prenda coscienza dei valori, li apprezzi interiormente, li scopra arricchenti la sua personalità e il suo ideale di religioso, li voglia far suoi.

Questi vanno proposti in modo da rispondere alle sue esigenze, rispettando il principio della gradualità e della risonanza psicologica e spirituale, in armonia con la realtà concreta del giovane.

L'incontro con nuove esperienze e con nuovi valori comporta una revisione della propria mentalità, un riprendere in esame il concetto di sé, il proprio ideale, le proprie aspirazioni.

Per rendere possibile l'assimilazione dei valori si richiede da parte del soggetto una personalità aperta, non in stato difensivo cioè, ma di ricerca e di ascolto, pronta al dono di sé; e, da parte dell'educatore, serenità, equilibrio nel dosaggio degli interventi, libertà interiore. Non tocca a lui esercitare pressioni di sorta o urgere risposte; ma piuttosto, sia nel rapporto personale come nelle varie situazioni di convivenza ordinaria, assicurare e favorire quel clima che permetta al giovane di scoprire e maturare interiormente la realtà della vita religiosa. Questa richiede, per sua natura, un ambiente religiosamente pregno ed autentico, ed umanamente dinamico e virile.

La vita religiosa è estremamente esigente per il cambiamento continuo di mentalità che richiede da ciascuno. Si tratta di passare dalla sapienza « di questo mondo » alla sapienza evangelica, che per gli uni è « stoltezza », per gli altri « scandalo ». Ancora di più: di lasciare tutto, anche i valori degni dell'uomo, per quella sapienza e per esserne « segno » e « testimonianza » tra i fratelli, fino al punto di scegliere l'annientamento nell'obbedienza al Padre, come atto di amore sommo e di comunione con lui, per i fratelli. E questo nel mondo di oggi che è sempre più portato a credere solo al verificabile, a ciò che cade sotto l'esperienza sensibile, e sempre meno allo spirituale.

La vita religiosa è segno di contraddizione, come Cristo Signore.

Educare i giovani vuol dire aiutarli a scegliere la sapienza di Dio, il piano di Dio, le sue vie di realizzazione della Salvezza, che sono tracciate alla luce di quella sapienza.

Ora tutto questo non è possibile se i giovani non scoprono

vivi, nello Spirito Santo, i valori della vita religiosa. Cioè se non scoprono vivo Cristo Signore, i suoi testimoni, il fondatore, e se non sentono la vita religiosa come vivente espressione del *sequere me* oggi e Parola di Dio incarnata che annuncia i beni futuri come gli unici in grado di saziare ogni cuore.

Quando si parla di aiutare i giovani ad « incontrare » i beni educativi che sono contenuti nella vita religiosa per assimilarne tutte le ricchezze, le perfezioni, i valori cioè, si vuol dire appunto questo: farli incontrare con la verginità, con la povertà, con l'ubbidienza, con l'amore reciproco che genera la comunità in Cristo, con la tensione verso l'unione con Dio e verso il servizio dei fratelli, con la sofferenza per il Regno, con le opere di misericordia e con i carismi, incarnati nella vita di ogni religioso e di ogni comunità religiosa ed illuminati dal loro contesto naturale che è la Chiesa.

Ogni « Famiglia religiosa è, infatti, un mistero della vita teologale e carismatica nel mistero della Chiesa »,[27] ed i carismi dei fondatori sono i carismi di cui principalmente si orna la Chiesa e di cui il Popolo di Dio ha bisogno.

Da questa base traggono validità ed efficacia educativa i mezzi di comunicazione di valori che la pedagogia e l'ascetica suggeriscono: meditazione, orazione, lettura della Parola di Dio, incontri personali o di gruppo, istruzioni, direzioni spirituali, ecc.

Dalle esigenze della personalità del singolo e della stessa vita religiosa trae origine una norma educativa in sé ovvia ma forse trascurata nella pratica, e cioè: la presentazione dei beni educativi deve abbracciare tutti gli aspetti della personalità: fisico, intellettuale, affettivo, sociale, morale, religioso, ecc.: perché questa maturi nell'equilibrio e nell'armonia.

Oggi non è raro che l'educatore si lasci condizionare nella scelta dei beni educativi dalla denuncia di gravi lacune nel campo della formazione del religioso e dalla urgenza di adeguarsi ai tempi; e non inquadri tali beni, secondo una precisa gamma di

[27] P. R. RÉGAMEY, *Vie religieuse dans la mutation du monde et de l'homme*, in *Vie Spirit. Supplém.* (196[9]) 140.

valori, nel loro contesto generale dato dalla vocazione di uomo e di « uomo nuovo » in Cristo.

Ci possiamo così trovare di fronte ad una insistenza sulla necessaria formazione umana e professionale, giusta, ma slegata dagli altri valori costitutivi della persona, con conseguenti deformazioni nel religioso; oppure di fronte ad una insistenza sulle esperienze pastorali, anche come esperienze di recupero di maturità e di inserimento sociale, ugualmente giuste, ma poco nutrite da valori spirituali o non sostenute da una vita di comunità, con un conseguente malessere e una non impossibile perdita del senso della propria vocazione di religioso. È un pericolo che tutti corriamo.

Il rinnovamento della formazione del religioso nasce, com'è detto nel *Perfectae Caritatis,* nell'armonia di tre realtà: il Vangelo, il fondatore, i tempi (cfr. *PC* n. 2).

Ogni particolare e, a nostro avviso, gli stessi comma dei documenti del Magistero (per esempio n. 18 del *PC*) vanno considerati alla luce di queste tre realtà.

c. *L'unità della comunità*

Esiste uno stretto rapporto tra la comunicazione di valori e l'unità della comunità di cui il giovane fa parte. Non ci riferiamo alla unione tra gli educatori, cosa ovvia; e neppure poniamo l'unità della comunità a livello culturale, psicologico, d'età o di interessi.

È l'unità che scaturisce dal rapporto nell'Amore (cfr. *PC* n. 15; *LG* n. 43) di un gruppo di persone consacrate — o che si preparano alla consacrazione — le quali hanno scelto Dio come loro « eredità » (cfr. *PC* n. 6; *LG* n. 44) e vogliono realizzare — cosa normale per dei religiosi —, all'interno della loro comunità religiosa e educativa, la condizione di vita del Regno dei Cieli, di cui diventano « segno » e « testimonianza »:

> « Lo stato religioso (...) meglio anche manifesta a tutti i credenti i beni celesti già presentati 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 » (*LG* n. 44).

Il decreto sulla formazione sacerdotale così, per esempio, si esprime per una efficace azione educativa:

> « I superiori e i professori (...) sotto la guida del rettore siano in strettissima unità di spirito e di azione, e fra loro e con gli alunni formino una famiglia tale da tradurre in pratica la preghiera del Signore: " Che siano una cosa sola " (cfr. *Gv* 17,11) e da alimentare negli alunni la gioia della propria vocazione » (*OT* n. 5).

La ragione di questo tipo di unità la troviamo prima di tutto nell'obiettivo della formazione del sacerdote e del religioso, che si colloca ad un livello di « natura restaurata in Cristo » e di missione nel Popolo di Dio, dove l'azione dell'educatore è collaborazione all'azione dello Spirito Santo.

Vi è però un'altra ragione indicata nel decreto sulla vita religiosa:

> « I religiosi, come membri di Cristo, in fraterna comunanza di vita, si prevengano gli uni gli altri nel rispetto scambievole (cfr. *Rom* 12,10), portando i pesi gli uni degli altri (cfr. *Gal* 6,2). Infatti con l'amore di Dio diffuso nei cuori per mezzo dello Spirito Santo (cfr. *Rom* 5,5), la comunità come una famiglia unita nel nome del Signore gode della sua presenza (cfr. *Mt* 18,20) » (*PC* n. 15).

La presenza di Cristo Signore nella comunità unita nel suo nome — comunità religiosa e educativa — diventa presenza del Maestro — *« unus Magister vester »* (*Mt* 13,8) — che si prende cura dei discepoli che hanno accettato la sua proposta di abbracciare oggi la forma di vita che egli ha abbracciato « quando venne nel mondo per fare la volontà del Padre » (cfr. *LG* n. 44).

Ed è la presenza che rivela il Padre, propone i valori sui quali si costruisce la vita dell'uomo, manifesta l'avvento di Cristo, riscalda il cuore (cfr. *Lc* 26,32), stimola l'adesione totale e incondizionata a lui, diventa energia per l'apostolato.

Dove viene meno tale unità, lo sforzo degli educatori non è più proporzionato agli obiettivi e non è nemmeno possibile trovare quella luce indispensabile per la formazione dei giovani stessi nelle odierne condizioni. Di conseguenza la prima preoccu-

pazione di un educatore non diventa cosa fare per i giovani, ma come ricostruire e approfondire l'unità in Cristo tra tutti i membri della comunità educativa. Il resto viene dopo, come impegno che non toglie nulla alle responsabilità di ciascuno e alle fatiche quotidiane, ma colloca le une e le altre nel loro clima naturale di esercizio.

L'azione educativa cioè non ha senso, efficacia e incidenza se non è riflesso di questa realtà. Un religioso quindi non è educatore se non è prima costruttore dell'unità della comunità.

Questa unità, inoltre, non è uniformità. Non elimina infatti le varie distinzioni esistenti — di cultura, di età, di esperienza, di funzione all'interno della comunità: superiore, per esempio, padre spirituale, insegnanti, giovani — anzi le esige e le valorizza. Si pone infatti ad un livello di rapporti nell'amore dove ognuno deve essere se stesso per poter comunicare agli altri i propri talenti.

Ed è l'armonia tra queste varie voci che comunica il messaggio divino e rende vive ed appetibili tutte le realtà che costituiscono la vita religiosa.

### 3. L'opzione fondamentale

a. *Descrizione e importanza*

Quanto abbiamo detto finora è insufficiente, compreso lo sforzo continuo di creare un rapporto vitale con il giovane e di offrirgli quanto ha di bisogno per la sua crescita umana e spirituale, se non permette di raggiungere il punto centrale della azione educativa. Questo risiede nel giovane ed è all'origine del suo interesse profondo, del suo impegno nella formazione; rende vera la sua vita ed apre la sua personalità ai valori, anche a quelli noti, ma visti ora con un altro occhio.

In che cosa consiste?

In una scelta che il giovane fa circa l'orientamento della sua vita per cui, con un atto di decisione libera, vuole tutto quello che la scelta comporta nella propria esistenza e come approfondimenti e come trasformazioni.

Questo orientamento è più di una scelta vocazionale come comunemente intesa, scelta cioè di uno stato di vita. Potremmo,

per cercare una immagine, distinguere nell'orientamento un volto esterno, la corteccia dell'albero, e un volto interno, la linfa. Lo stato di vita dà più una idea di struttura — la corteccia —, di regole fisse, di comportamenti secondo determinati modelli quali quelli di un novizio, di uno studente di teologia, o di un religioso domenicano, oppure di un gesuita, di un cappuccino; e così via.

Il giovane non sceglie questi, cioè la corteccia dell'albero, ma la linfa, un ideale vivo cioè, così come nessuno sceglie l'impalcatura di una casa o i muri di sostegno. Sceglie la casa in funzione della vita che la struttura coadiuva a custodire e a nutrire.

La scelta riguarda l'orientamento inteso come direzione centrale e definitiva che si vuol imprimere alla propria esistenza. Riguarda inoltre i valori costitutivi la vita cristiana e la vita religiosa e una loro forma di incarnazione nel Popolo di Dio secondo il carisma proprio a questo o quel fondatore. Questi valori vengono assunti dalla persona come propri e la modificano.

Il cambiamento e la trasformazione, frutti di grazia e della collaborazione del giovane, riguardano il concetto di sé; il significato delle realtà umane, viste ora secondo le categorie evangeliche e della vita religiosa; riguardano le aspirazioni, i progetti, i motivi della propria condotta, le mete — sempre più elevate: perfezione della carità, santità, ecc. — e le vie di sviluppo personale e sociale; le successive opzioni e il significato della tensione connessa alle scelte nella volontà di Dio secondo l'uomo nuovo.

Con questa opzione fondamentale il giovane sceglie di appartenere ad una comunità di fede, di speranza e di carità, che vuole essere, nella sua vita, « segno » e « testimonianza »; e di abbracciarne non solo lo stile ma il pensiero profondo e quindi le finalità.

L'opzione fondamentale è prima di tutto la scelta, come unico ideale della propria vita, di Dio, di Cristo Signore.

Il giovane si fa « discepolo ».

Accetta cioè di realizzare la propria vita entro le nuove realtà del Regno di Dio.

### b. *L'opzione fondamentale punto di arrivo e punto di partenza*

L'opzione fondamentale non nasce da un semplice atto di volontà isolato. È frutto di maturazione di tutta la personalità.

È come l'ultima tappa di uno sviluppo graduale e armonico di una personalità sufficientemente integrata che decide della sua vita. Tutta la formazione precedente porta di sua natura a questa scelta.

L'opzione vitale suppone un lungo tirocinio fatto di tentativi, di crisi, di riuscite nel quale il giovane ha conquistato se stesso e la libertà interiore, è riuscito a darsi un volto tra gli uomini, ha conosciuto la società, il messaggio di Cristo Signore e il Popolo di Dio, ha saggiato le sue inclinazioni e la sua conoscenza, ha assimilato valori fondamentali morali e religiosi, ha scelto degli ideali, ha fatto una prima sintesi vitale che gli permette di interpretare la realtà, di dare un significato a tutte le esperienze della sua vita e di collegarle tra loro, di scegliere il proprio posto.

L'opzione vitale rappresenta per il giovane la definitiva conquista della sua « identità » [28] e l'assunzione nel profondo di sé di una vocazione: la paternità, la maternità, la vita religiosa, il sacerdozio, la consacrazione a Dio nella condizione di laico.

Da questo momento, che non può essere stabilito *a priori* cronologicamente dall'educatore, la vita del giovane andrà acquistando nel suo intimo come una nuova qualità. L'opzione vitale è infatti il punto di partenza di una nuova fase nel processo di maturazione del giovane, nella direzione della sua scelta fondamentale, che ha come termine « il religioso »: l'uomo nuovo cioè le cui opzioni sono ormai secondo i consigli evangelici.

È un fenomeno normale in ogni vocazione autentica.

Lo sposo vede la propria sposa diventare ogni giorno sempre più madre, mentre attende la sua prima creatura. Il pensiero, l'amore, gli atteggiamenti, il comportamento vanno in lei acquistando una colorazione nuova che la qualifica. La mentalità va cambiandosi. Si comporta da madre. Valuta ogni cosa non solo a due ma « a tre ». Diventa madre. E questo può anche non coincidere con il dare alla luce.

Così per un giovane che sceglie la vita religiosa in un determinato Istituto. Tutto il periodo di formazione che inizia con il noviziato non ha come primo obiettivo di insegnare al giovane

[28] Cfr. J. De Lorimier, *Progetto di vita nell'adolescente,* L.D.C., Torino 1964.

come si comporta un religioso, quali leggi deve osservare, quale grado di cultura debba possedere. Queste sono piuttosto conseguenze esterne. La vita che il giovane conduce insieme ai suoi educatori, nella stessa comunità religiosa, è la sua scuola nella quale a poco a poco il suo essere diventa religioso: lavorando, pregando, facendo apostolato, studiando, soffrendo con i propri confratelli.

È in questa convivenza, fatta di comunione d'anima e di opere, che il giovane matura e acquista, gradualmente, una nuova identità personale. Incomincia a sentirsi religioso, a pensare da religioso, cioè da « uomo nuovo » che esprime tutto il Popolo di Dio nella sua esistenza quotidiana, quell'aspetto della vita e del messaggio di Cristo Signore che il fondatore, per un carisma ricevuto, ha incarnato in una famiglia di consacrati: la povertà per esempio, l'obbedienza fino alla morte in Croce, la sofferenza, la sapienza di Dio, l'evangelizzazione dei poveri come segno della presenza del Regno di Dio tra gli uomini.

L'opzione vitale è una svolta nella vita di ognuno.

L'educatore non abbia, soprattutto oggi, fretta, neppure nell'esigere una professione religiosa. Si sforzi di nutrire il giovane e di creare quel clima che gli permetta di maturare una decisione e di impegnarsi in conseguenza.

> « È infatti conveniente che, al momento di pronunciare i voti perpetui, il religioso sia giunto al grado di maturità spirituale necessaria, affinché lo stato religioso, nel quale si accinge ad impegnarsi definitivamente, possa davvero essere per lui un mezzo per raggiungere più facilmente la perfezione e una più grande carità » (*RC* n. 6; cfr. nn. 7-9).

Non possiamo premere, anche se la scarsità delle vocazioni ci preoccupa. Il giovane diventa religioso attraverso un processo che comporta spesso delle crisi, quale la crisi di « identità », ben nota ai maestri di spirito.[29]

[29] Cfr. W. De Baut, *La crise d'identité du Novice,* in *Vie Spirit. Supplém.* (1961) 295-325; *De la connaissance de soi à la transformation de soi, Ibid.* (1965) 189-207.

Nulla di artificiale serve, soprattutto nei momenti più delicati. Le condizioni perché questa maturazione proceda normalmente si riassumono a quelle già dette parlando della comunicazione dei valori: gli atteggiamenti dell'educatore, la presentazione dei beni educativi della vita religiosa, l'unità della comunità.

Il giovane va aiutato a scoprire i segni vivi della volontà di Dio, al salto nel buio della fede, a cercare la luce e la sapienza attraverso la via della preghiera e della carità, a contemplare le opere di Dio lungo i sentieri percorsi dall'uomo e presenti oggi nel suo popolo, per edificare con lui.

### c. *L'opzione fondamentale e l'unità di vita*

L'opzione fondamentale è un momento di somma importanza nella formazione e nella vita di ogni persona. Non è possibile prenderlo in esame in poche pagine. Non vorremmo tuttavia trascurare un cenno al rapporto tra l'opzione vitale e l'unità di vita, della quale si fa parola in vari documenti del Magistero.

> « Anche i presbiteri, immersi e agitati da un gran numero di impegni derivanti dalla loro missione, possono domandarsi con vera angoscia come fare ad armonizzare la vita interiore con l'azione esterna. Ed effettivamente, per ottenere questa unità di vita, non bastano né l'ordine puramente esterno delle attività pastorali, né la sola pratica degli esercizi di pietà, quantunque siano di grande utilità » (*PO* n. 14).

> « La formazione attraverso la funzione armonica dei vari elementi deve avvenire in maniera da contribuire all'unità di vita dei religiosi stessi » (*PC* n. 18).

> « La realizzazione di questa unità suppone una giusta concezione dell'essenza della vita spirituale e dei mezzi che conducono ad una più stretta unione con Dio, lasciandosi guidare da un autentico amore soprannaturale verso Dio e verso gli uomini, che si esprime ora nella solitudine di un contatto intimo con il Signore, ora nella dedizione generale alle attività apostoliche » (*RC* n. 5).

L'opzione fondamentale è alla radice dell'unità di vita.

Con l'opzione fondamentale infatti il giovane religioso pone a fondamento della sua vita un valore dominante, centrale, che è la ragione ultima delle sue scelte e verso il quale vengono convogliate tutte le sue energie.

Con a centro questo valore primario, l'io rifà una sintesi vitale in cui trovano posto tutte le esperienze precedenti e le nuove realtà a cui il giovane si apre. La personalità acquista in tal modo un carattere di unità, l'azione un tono di armonia, la condotta direzione e efficacia.

È interessante notare come gli stessi documenti pontifici, preoccupati di aiutare il sacerdote e il religioso ad armonizzare azione pastorale, contemplazione e vita interiore, siano espliciti nel dichiarare che l'unità di vita non si realizza né a livello di attività (cfr. *RC* n. 5) e neppure è frutto di un lavoro ordinato o di esercizi di pietà, anche se questi si dimostrano utili. Non si pone dunque al livello dei due elementi — azione e contemplazione — la cui armonia sembra dimostrarsi nella pratica difficile.

L'unità di vita si realizza alla radice dell'azione apostolica e della contemplazione: « Risiede nella carità divina, che è il vincolo della perfezione e sorpassa ogni esperienza sensibile ». È infatti « l'identico amore soprannaturale » che porta l'uomo verso Dio nella unità con lui e verso i fratelli nel servizio apostolico.

Suppone quindi una scelta fondamentale che vuol dire porre a base della propria esistenza l'Amore, cioè Dio, Cristo Signore, la volontà del Padre:

> « Cristo (...) rimane sempre il principio e la fonte della unità di vita dei presbiteri ».
>
> « Per raggiungerla, essi dovranno perciò unirsi a Cristo nella scoperta della volontà del Padre e nel dono di sé per il gregge loro affidato ».
>
> « L'unità di vita può essere raggiunta dai presbiteri seguendo nello svolgimento del loro ministero l'esempio di Cristo Signore, il cui cibo era il compimento della volontà di Colui che lo aveva inviato a realizzare la sua opera » (*PO* n. 14).

Di qui scaturisce una linea per l'azione educativa che partendo dall'opzione vitale si muove lungo l'asse della carità, della volontà di Dio, della purificazione dell'intenzione, dello spogliamento di sé, « in un proporzionato avvicendamento tra i periodi riservati alla solitudine con Dio e quelli dedicati alle diverse attività ed alle relazioni umane che esse comportano » (*RC* n. 5).

## IV. PRIME TAPPE DELL'AZIONE EDUCATIVA

Dove cominciare?

È una domanda a cui, a questo punto, non possiamo sottrarci. Vorremmo rispondere cercando di indicare quelle che sembrano essere le prime tappe della formazione del religioso, e soprattutto il punto di partenza dal quale dipendono pure impegno personale e clima educativo.

### 1. Una premessa

Una premessa tuttavia è necessaria, per illuminare meglio il piano su cui riteniamo debba muoversi un educatore.

Oggi assistiamo a una sempre maggiore crisi degli ambienti di formazione che acquista, in alcuni casi, momenti veramente drammatici. I nostri giovani sono interiormente travagliati da problemi che sorgono da una società in fase di rapida e faticosa evoluzione. Li portano dentro di loro. Le pressioni, che la società dei consumi esercita sui giovani, sono talvolta esasperanti.

Quando questi giovani, entrando in seminario, non trovano nell'ambiente di formazione quel clima che permetta loro di scoprire i valori autentici, di rispondere con serenità ai loro problemi di fondo, allora lo stato di tensione cresce.

Il seminario può così acuire tutta una problematica, talvolta già di per sé pesante, e creare o aumentare nel giovane uno stato di angoscia, fino a portarlo, in qualche caso, ai limiti stessi della resistenza psico-fisica.

La tentazione nella quale possiamo, infatti, cadere — comprensibile perché anche noi facciamo parte della nostra società —

è quella di offrire ai giovani un ambiente in tensione invece di un ambiente che sa di continuo riconquistare il suo equilibrio e la serenità dei rapporti, come accade in una normale famiglia, a cui pertanto non sono estranei, specie oggi, né problemi né « le sorprese della vita ».

Quando infatti ci poniamo, nel rapporto educativo, in termini di giovani e di anziani, di strutture da cambiare o da conservare, di tradizioni valide o meno, è difficile non solo raggiungere una soluzione soddisfacente, ma soprattutto creare quel clima educativo che permette a ciascuno di maturare nella direzione delle proprie scelte.

Il primo aiuto che va dato al giovane e che rende possibile un dialogo educativo, è appunto un clima che lo distenda, lo renda sereno e lo abiliti all'incontro fruttuoso con i valori. Per questo può essere forse un errore affrontare immediatamente e solo la problematica che i giovani portano — salvo che questa non sia « pedagogo a Cristo » — e rispondere alle loro sempre più pressanti interrogazioni, in particolare quando queste non fanno che agitarli e rendono il mutuo ascolto via via più difficoltoso.

Sta alla sensibilità e all'arte dell'educatore saper portare il giovane fuori dai suoi problemi e invitarlo, con forza e soavità insieme, a cercare la soluzione del vero problema, quello dei valori centrali, nell'incontro con il Cristo, mostrandogli pure e mettendolo in contatto con delle realizzazioni: altrimenti l'invito può risuonare parola.

Non c'è infatti da illudersi: i nostri seminaristi o giovani in formazione non sono esenti dal travaglio della società contemporanea e dal bisogno quindi di « vedere » per credere.

I « segni » che mostrano loro la autenticità del Vangelo, la natura e la funzione del sacerdozio e della consacrazione religiosa nel Popolo di Dio e per l'umanità sono il cristianesimo vissuto, il sacerdozio e la vita religiosa realizzati, con pienezza e totalità, in forma comunitaria.

E questi sono segni evangelici: « Da questo conosceranno tutti che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni verso gli altri » (*Gv* 13,35). « Che tutti siano una cosa sola, affinché il mondo creda » (*Gv* 17,21).

Non è che i problemi non vadano affrontati. È ovvio. Ma

devono essere affrontati nel clima e nelle condizioni di spirito che permettano al giovane e all'educatore di trovare la risposta vera ai problemi e adeguata alle esigenze umane e spirituali dell'uomo nuovo. Non si vuole un clima sereno, perché il giovane accolga le nostre soluzioni. Può anche non essere giusto. Ma perché insieme, appunto nelle condizioni di spirito adeguate, si possa cercare la risposta vera nella luce di Cristo, che è venuto a ridare a ogni cosa il suo volto e a perfezionare l'uomo e, suo tramite, l'universo.

Se questo non si ottiene, udremmo ancora, nelle soluzioni inadeguate, un gemito della natura in attesa della liberazione dalla corruzione della carne (cfr. *Rom* 8,19-22). Non ha ritrovato in quella risposta la sua libertà, perché noi non siamo liberi.

Anche in questo caso vale la legge del « perdere » evangelico per « trovare » (cfr. *Mt* 16,25). Si aiuta il giovane a perdere provvisoriamente — e noi con lui — i problemi per trovare Cristo e in Cristo la libertà e la luce. Si riprendono poi per ricercare la soluzione nella pienezza della vita umana e divina.

Altrimenti non riusciremo neppure a capirci. E non tanto perché non ci ascoltiamo, per sfiducia vicendevole, ma perché usiamo un linguaggio diverso considerando le cose impiantati su realtà diverse.

Ecco perché il rinnovamento è condizione dell'aggiornamento: perché l'aggiornamento, promotore di progresso dell'uomo e di tutto l'uomo (cfr. *PP* n. 14), scaturisce solo dal Cristo, essendo lui l'unico Salvatore: e da noi in quanto collaboratori di Cristo. Rinnovarci è porre il nostro essere nel Cristo, perché crescendo in lui possiamo produrre, nei settori delle nostre attività professionali e religiose, frutti che rimangono: promuovere cioè l'aggiornamento delle istituzioni, delle opere e delle persone.

È questa la ragione ultima per cui, offrendo al giovane un ambiente vivo e sereno, quale risultante dei rapporti cristiani, cioè nella carità e nella verità (cfr. *Ef* 4,15), gli si può domandare di sospendere, momentaneamente, una problematica, per cercare poi, una volta cioè incontrato veramente il Cristo, la soluzione piena. Non di rado essa risulterà molto più radicale, nella sua perfezione, di quanto si possa credere.

Ed è questa pure la ragione per cui nell'educatore è richiesto,

prima ancora della indispensabile competenza, l'essere radicato in Cristo e di vivere in comunione con i fratelli per non falsarne il volto e provocare, pur involontariamente, un rifiuto.

Le tensioni e i problemi della nostra società sono forse un *test* della maturità del nostro cristianesimo.

La disunità tra noi quindi fa pensare.

### 2. Il dono di sé

È in questo contesto, sulla base delle riflessioni precedenti, che riteniamo primo passo dell'azione educativa nella iniziazione del giovane alla vita religiosa il dono di sé, inteso in senso dinamico quale progressiva offerta, per atto di amore soprannaturale, della propria persona all'« altro », al prossimo cioè e a Cristo Signore, via al Padre.

Il dono di sé, quando abituale, tende a diventare comunione con i fratelli: *agape,* e porta di conseguenza alla trasformazione della realtà che l'amore progressivamente ordina nei suoi vari aspetti, in modo che corrisponda al disegno di Dio e concorra alla sua realizzazione.

> « Il Verbo di Dio... fattosi carne... ci rivela che " Dio è carità " (*1 Gv* 4,8) e insieme ci insegna che la legge fondamentale della umana perfezione, e perciò anche della trasformazione del mondo, è il nuovo comandamento della carità » (*GS* n. 38).
>
> « L'*agâpe* è la caratteristica del mondo futuro, presente già adesso per trasformare il mondo secondo il Cristo ».[30]

Nessuna situazione può sfuggire a questo processo vitale di trasformazione per mezzo dell'Amore che, nel momento in cui si applica, riporta persone e cose a Cristo, come al suo principio e al proprio Capo (cfr. *Ef* 1,10), e tende a realizzare l'unità del cosmo.

[30] P. Foresi, *L'Agape in S. Paolo e la Carità in S. Tommaso,* Città Nuova, Roma 1965, 99.

La comunità religiosa, nella quale il giovane è chiamato a vivere, risulta così, per un principio di dinamica interna (cfr. *Gv* 13,34), segno sensibile, rivelatore delle realtà del Regno e comunicativo del messaggio divino. Perché « Popolo messianico », la comunità religiosa è stata, infatti, anch'essa costituita da Cristo « per una comunione di vita, di carità e di verità » e per essere strumento di salvezza (cfr. *LG* n. 9).

L'educatore deve quindi preoccuparsi di aiutare l'inserimento del giovane nella dinamica interna della comunità, che è una dinamica di amore reciproco (cfr. *LG* n. 9), e, nello stesso tempo, nella dinamica del rapporto personale con Dio. L'una e l'altra sono espressione e sintesi della Legge (cfr. *Mc* 12,28-34), completata da Cristo (cfr. *Mt* 5,17).

L'inserimento soggettivo nel duplice processo dinamico che si fonda sulla realtà ontologica dell'uomo nuovo, scatta dall'atto di amore che il giovane, ad un certo momento, decide liberamente di esprimere a Dio nel servizio al fratello e di rinnovare di continuo, scegliendo di vivere decisamente nella propria vocazione di figlio di Dio.

Fino a quando questo scatto non avviene sembra che nel giovane tutto proceda con estrema lentezza e nulla muti in lui, quasi che la realtà divina che egli possiede per il battesimo sia come quiescente. La sua mentalità può così facilmente assumere « l'impronta di questo mondo ».

Per questo motivo l'opzione fondamentale, che è prima di tutto scelta di Dio, e, per l'adesione a lui, scoperta e libera elezione della propria vocazione specifica, diventa principio di trasformazione — *metanoia* —, di crescita e di approfondimento, con tutta l'ascetica che questa dinamica comporta sul piano dei rapporti con le cose, con i fratelli e con Dio.

Può sembrare questo procedere semplicista. Eppure l'esperienza educativa e la vita della Chiesa hanno sempre dimostrato che il punto di partenza ed il fattore di maturazione della persona cristiana e del consacrato stanno nella sua capacità oblativa, divenuta atteggiamento costante e resa attuale nel dono di sé continuo.

I nostri giovani vanno guidati a donarsi subito, senza remore, a Cristo Signore nei segni della realtà quotidiana e nell'amore al fratello (cfr. *1 Gv* 4,19-21).

« Incomincia dal donarti! ».

Con questa logica viene pure ad operarsi, ma a livello esistenziale, una selezione qualitativa, per cui tutto ciò — persone e cose — che si rivela inadatto ad esprimere la ricchezza della professione religiosa cade da sé; e si dà pure luogo ad un rinnovamento in termini di umanità e di vita evangelica.

Naturalmente tutto questo comporta un rischio: quello di vedere crollare schemi educativi statici sui quali si era forse fatto affidamento, per scegliere di inserirsi in una dinamica che ci offre, nella docilità allo Spirito Santo e con l'apporto della competenza affinata dall'esperienza, la luce sul da farsi man mano che la vita cresce e ci si innesta sempre più profondamente nel piano di Dio.

Ci sia permessa a questo punto una parentesi.

L'educatore — « divenuto discepolo » — è come lo scriba del Vangelo, « simile a un padrone di casa che trae dal suo tesoro cose nuove e antiche » (*Mt* 13,52). Trae fuori cioè, con libertà e padronanza, dal suo scrigno di conoscenze sempre aggiornate — le « cose nuove e antiche » — quanto serve per collaborare all'azione dello Spirito Santo nel giovane in quel dato momento. Ed è in quel momento che realizza l'armonia tra scienza e sapienza, tra competenza e azione di Dio.

Se lo scrigno è vuoto per scarsa preparazione professionale e religiosa o per mancanza di doti personali, le responsabilità possono essere gravi. Ma se lo scrigno contiene ricchezze e l'educatore, per questo, pensa d'essere maestro, le sue responsabilità sono ancora maggiori, sostituendosi egli al Maestro.

Quando parliamo di educazione ad un livello di ricerca e di approfondimenti teorici, possiamo considerarne i vari aspetti in forma analitica e farne di ciascuno una descrizione ampia e approfondita.

Ma quando educhiamo, il nostro intervento diventa un atto esistenziale che si rivolge direttamente ad una persona singola. Si entra nell'interno del mistero della persona per aiutarla a sbocciare, a conquistare la verità e il bene, a sviluppare ed esercitare le proprie potenzialità, a realizzare la propria vocazione tra gli uomini nel Popolo di Dio.

Qui l'educare non può che essere un'arte, esercitabile se

non nella Sapienza, che è un dono dello Spirito Santo, e con i doni di scienza e consiglio.

Nei nostri seminari si ripete, nel loro stesso travaglio attuale che sa del travaglio per la nascita di una nuova creatura (cfr. *Rom* 8,22), il rapporto educativo del Maestro con i discepoli. Nessuno può negare che anche quel rapporto ebbe fasi drammatiche e conobbe un fallimento.

Quel rapporto educativo, però, aveva lo scopo di immettere i discepoli nel circuito di vita interno della Trinità, dove l'unità scaturisce dal rapporto di amore nella piena comunicazione delle Persone, e dove la « missione salvifica » esprime e realizza l'amore del Padre verso tutti gli uomini (cfr. *1 Tim* 2,4).

È in questo circuito che vanno introdotti i nostri giovani, fino ad esserne coscientemente « segno » nel Popolo di Dio. La porta che introduce nella convivenza esistenziale del Padre, del Figlio e dello Spirito rimane sempre e solo Cristo; e il nostro primo passo, frutto di grazia legata alla vocazione, è un atto esistenziale, che si prolunga e si rinnova nel tempo, con il quale si decide di lasciare ogni cosa e di seguirlo; il che vuol dire entrare in Cristo, in quel circuito, dove ogni cosa fiorisce solo nell'Amore, che è la natura di Dio.

Il nostro compito di educatori nella fede consiste nell'aiutare il giovane a fare quel primo passo, e a perseverare in esso, fino a quando il dono di sé diventa abituale ed è, nella comunità, reciproco. Dono, che prima di essere un fare, è un atteggiamento d'anima con cui ci si rivolge sempre alla persona, anche quando l'impegno riguarda le cose.

### 3. I frutti del dono di sé altrettante tappe educative

Solo quando questa prima tappa è stata raggiunta e se ne è garantita sufficientemente la stabilità, si potranno fare gli ulteriori passi. Essi sono un muoversi del singolo e della comunità, sotto l'impulso dello Spirito Santo e in stretta unione con l'autorità, all'interno delle realtà divine, cioè all'interno del Regno dove il manifestarsi interiore di Dio ad ognuno e alla comunità, è strettamente legato all'amare: « A chi mi ama, mi manifesterò ».

Vengono così delineandosi, nel filone della vita, le ulteriori

tappe educative per la maturazione del singolo e per la crescita di tutta la comunità.

Il dono di sé reciproco, ad immagine delle Persone della Trinità, è il fulcro della dinamica della vita religiosa, entro la quale l'essere del giovane diventa « religioso ». Ed è nello stesso tempo la roccia — rapporto stabile nell'*agape* — sulla quale il Signore costruisce la sua casa (cfr. *Mt* 7,24; *Sal* 127).

Quando quel rapporto viene meno, la costruzione si arresta e tutto sembra crollare. Per questo l'educatore deve essere attento a che quel rapporto si ristabilisca ogni qual volta è stato perso. E non faccia fare alcun passo al giovane — studi, esperienze, ecc. — senza averlo prima garantito.

Il dono di sé è l'espressione pura dell'amore. Denuncia che il giovane è arrivato allo stadio di crescita in cui l'amore diventa oblativo.

Il giovane, donandosi al fratello e a Dio, viene scoprendo la purezza dell'amore e ne è riempito. Il dono di sé continuo all'altro, nella direzione della propria vocazione, crea così a poco a poco in lui la scoperta dell'Amato: la scoperta cioè di Cristo. E in Cristo scopre al sua vocazione di uomo e, più lo ama, più gli diventa chiara la sua vocazione particolare. Dio fiorisce nell'anima. Il giovane è portato a scegliere di nuovo Dio. Adesso però la sua opzione acquista un'altra qualifica e, nel giovane chiamato alla vita religiosa, essa lo guida verso la verginità e la consacrazione.

Incomincia così il vero *iter* e la storia personale nel rapporto a due, fino, se si è fedeli, all'unione piena.

Nel rapporto con Dio, e in lui, con i fratelli, il giovane vede illuminarsi, sempre più, dal di dentro e nella misura in cui si dona, la propria vocazione religiosa. Giunge così a cogliere i consigli evangelici nella loro realtà teologica e quali fattori di identificazione completa a Cristo.

Questa è la linea normale di sviluppo che parte dal dono di sé disinteressato, espresso nelle realtà ordinarie e più semplici della vita, e giunge fino alla comunione con i fratelli, di continuo ricostruita nella convivenza quotidiana, e con Dio.

Uno dei primi frutti del dono di sé, specie se reciproco, è lo stato di serenità e di distensione dello spirito. Sembra che l'anima trovi il suo riposo. Affiorano i valori precedentemente assimilati,

sbocciano le doti umane, si affina la sensibilità, si sviluppa la capacità di percezione dei valori stessi, mentre va appassendo tutto il resto che non ha oggettivamente peso nell'ordine delle proprie scelte fondamentali; lentamente crollano gli idoli.

Tutta la personalità matura nella direzione della propria vocazione. Ed è da questa qualificata. L'amore diventa fraterno e paterno, universale e personale, luminoso e sofferente: come in Cristo. Ed è colto dagli altri in questa sua qualifica. Diventa segno.

Ed è segno non solo perché esprime l'incontro di Dio con l'uomo, l'origine e la vita dell'uomo nuovo. Lo è anche perché l'Amore di Dio — l'*agape* — una volta entrato nel cuore del religioso ordina tutta la sua vita secondo il carisma della vita consacrata e la funzione specifica del carisma del proprio Istituto nella Chiesa. Ordina quindi l'economia, il lavoro, la preghiera, l'apostolato, i rapporti sociali, il lavoro mentale, gli scambi con i fratelli e con la società.

È questo ordine nuovo, impresso alle cose, alle attività e ai rapporti secondo la logica dell'amore, che è segno e rivela, con la sua armonia, la sapienza di Dio.

Per l'educatore e il giovane si apre qui tutto un campo di lavoro che ha come guida le regole.

Solo a questa condizione l'educatore può domandare ad un giovane, nei dovuti modi e nel momento più opportuno, di « perdere », sia pure momentaneamente, i propri problemi. Fuori del contesto educativo precedente, il farlo può facilmente risultare controproducente, perché il giovane non è ancora in grado di valutare l'entità della problematica dall'interno della realtà, nel confronto tra i valori e nella luce del proprio essere, cioè della propria vocazione vissuta.

#### 4. Il dono di sé e la comunità educativa

Ma dove e come il giovane apprende il dono di sé del religioso?

C'è una scuola irresistibile in cui il giovane impara a donarsi senza esigere nulla di ritorno. È la comunità religiosa in cui il dono di sé è presentato non in termini teorici, ma in termini esistenziali; dove cioè l'educatore per primo si dona e gli educatori tra loro vivono il dono di sé (cfr *OT* n. 5).

Non si può comandare di amare. Cristo Signore ha seguito la via della testimonianza: « Io vi ho dato l'esempio, affinché come v'ho fatto io, facciate anche voi » (*Gv* 13,15).

La stessa istruzione *Renovationis Causam* sottolinea il ruolo fondamentale della comunità nella formazione del religioso:

> « È altresì da rilevare l'importanza dell'influsso esercitato su tale formazione dall'ambiente di fervore religioso e concorde di una comunità, in seno alla quale i giovani religiosi siano in grado di sperimentare il valore del reciproco aiuto fraterno » (*RC* n. 5).
>
> « Tra i superiori, il maestro dei novizi e i novizi deve regnare l'unità delle intenzioni e dei cuori. Questa unità, frutto di autentica carità, è necessaria nella formazione dei novizi » (*RC* n. 32,I; n. 32,II).

Dobbiamo essere estremamente onesti con i giovani. Non possiamo esigere da loro che vivano i loro impegni di cristiani o di consacrati, se noi non li viviamo interiormente e se non siamo noi per loro, nel nostro essere di religiosi, il primo « segno » di Dio e dell'amore di Cristo che li ha scelti.

« L'amore di Cristo continua ad esprimersi attraverso la carità che i discepoli manifestano tra loro ».[31]

Il compito di educare spetta alla comunità intera. Quando essa vive il dono di sé, è luminosa e stimolante. È un richiamo irresistibile per il giovane.

In un ambiente educativo, la comunità degli educatori deve avere vive in sé queste realtà. Il messaggio infatti non è trasmissibile con prediche, conferenze, incontri saltuari. Questi vengono, oggi, solo in un secondo momento, quali mezzi di ricerca, di approfondimento e di scambio, e dopo che la realtà del dono di sé è stata annunciata e comunicata per via di testimonianza e di convivenza.

Il problema educativo — dobbiamo avere il coraggio di

[31] C. WIÉNEZ, *Carità* in *Dizionario di Teologia Biblica,* Marietti, Torino 1965, col. 46.

denunciarlo a noi stessi — non incomincia dai giovani ma dagli educatori. La comunità degli educatori consacrati a Dio è per i giovani — che si incamminano verso la consacrazione — come la comunità degli Apostoli per i primi cristiani, e dei primi cristiani per gli altri, nella quale si apprendeva a diventare « discepoli »:

> « Fratelli, che cosa dobbiamo fare? » (*Atti* 2,37).
>
> « Essi erano assidui all'insegnamento degli Apostoli, alle riunioni comuni, alla frazione del pane e alle preghiere... E tutti quelli che credevano stavano insieme e avevano tutto in comune... E la moltitudine dei credenti aveva un cuor solo e un'anima sola » (*Atti* 2,42.44; 4,32).
>
> « Intanto il Signore aggiungeva alla stessa società ogni giorno gente che si salvasse » (*Atti* 2,47).

L'aggiornamento della formazione parte dalle origini della vita cristiana e ne contiene la dinamica, accresciuta per l'età più adulta del Cristo. L'aggiornamento tende infatti ad esprimere, nel concreto della vita del Popolo di Dio, la bellezza di questa nuova età del Cristo, cioè della Chiesa.

#### 5. La croce

Una tappa da far raggiungere al giovane, nel processo di maturazione cristiana e religiosa, è la realtà della Croce, come « Sapienza di Dio » (cfr. *1 Cor* 1,24). È indispensabile, soprattutto oggi, per saper cogliere l'azione di Dio negli sconvolgimenti della società e nelle desolazioni dell'uomo. Sostiene la speranza e la fiducia.

Vanno tenute presenti le condizioni fondamentali per l'assimilazione dinamica dei cosiddetti valori ardui e delle esperienze che possono apparire alla persona come sconcertanti.[32]

Vi sono infatti dei valori e delle esperienze che implicano una revisione totale del concetto di sé e della visione della vita e l'assunzione di una logica e di princìpi valutativi che spesso non

[32] G. Dho, *Fondamenti psicopedagogici della Catechesi,* in *Educare, Sommario di Scienze Pedagogiche* III, P.A.S.-VERLAG, Zürich 1964, 39ss.

vanno d'accordo con la logica e i princìpi valutativi dell'uomo. Basti pensare alle Beatitudini e al significato della sofferenza come sorgente di vita.

In questa linea si collocano molti aspetti fondamentali del messaggio cristiano e della vita religiosa. Per l'« uomo naturale » essi sono un vero attentato alla sua autonomia, alla sua libertà, al suo prestigio, alle sue aspirazioni, ai suoi progetti, alla sua sicurezza, alla sua tranquillità. Non c'è quindi da stupirsi se la persona li sente come una minaccia e sia portata a respingerli, considerandoli « stoltezza » o « pazzia » (cfr. *1 Cor* 1,23).

Noi dobbiamo aiutare il giovane a mettersi dalla parte della « stoltezza » e della « pazzia », cioè dalla parte della « sapienza di Dio ». Senza questa scelta esplicita, l'adesione agli impegni della professione religiosa rimarrà facilmente estrinseca e potrà cadere nel puro formalismo. Si rallenta o si arresta l'*iter* in Cristo lungo i sentieri del Regno, nell'unità personale con Dio e nella comunione coi fratelli.

Il discorso qui si farebbe lungo. Ed è splendido, perché la realtà della croce è la vita del religioso. Il religioso non aderisce a Cristo sofferente e crocifisso solo per superare le difficoltà inerenti alla convivenza, all'azione apostolica, o alle condizioni della natura umana.

La croce entra nella natura della sua vocazione. Questo il giovane deve scoprire. E lo scopre vivendo in comunione con gli educatori e con i fratelli dai quali apprende, nel tessuto della vita quotidiana, come si supera la tortura dello spirito nel buio del dolore; come si fa il silenzio d'anima, dopo i turbamenti e l'agitarsi delle acque; come si accoglie il Cristo nella sofferenza.

È come una catechesi occasionale, che spinge poi ad approfondire il senso della croce con i mezzi ordinari che l'esperienza educativa e l'ascetica suggeriscono quali i più idonei.

La scuola del dolore la fa il Cristo, nell'intimo della comunità, man mano che il dono di sé cresce e diventa totale. Il giovane ha la grazia per capirlo, perché è un chiamato a rivivere la vita di Cristo nelle sue carni fino al dono completo di sé nell'annientamento.

Il voto di obbedienza, con cui si sceglie per unico cibo la volontà del Padre (*Gv* 4,34), inserisce stabilmente in questa di-

namica che ha come ultimo stadio, per il religioso, il grido di Cristo sulla croce: « Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? ». Si completa così nelle nostre carni la sofferenza di Cristo per l'umanità di oggi.[33]

Queste le tappe che abbiamo cercato di esporre, partendo dal dono di sé: la comunità-*agape* che nasce dal dono di sé reciproco; la scelta di Dio fiorito nell'anima come l'Amato; la riscoperta e l'adesione alla propria vocazione d'uomo e di religioso; il penetrare nell'area dei consigli evangelici assunti come criteri valutativi e fattori di identificazione a Cristo; la croce, sapienza di Dio.

Queste tappe non sono che momenti dell'unico processo di crescita dell'uomo nuovo, processo che scatta in tutta la sua dinamica nel momento in cui il giovane coglie e risponde all'appello di Cristo e lo segue nell'itinerario che lo Spirito Santo ogni giorno traccia e suggerisce.

È un cammino agile e arduo insieme, che avvolge tutta la persona umana e che porta l'impronta dell'incarnazione, dove la luce di Dio è entrata nell'uomo per condurlo alla pienezza di vita d'uomo — l'uomo nuovo —, visibile agli occhi di tutti. Nulla ci può essere di artificiale.

Le regole sono guida lungo il cammino, nel raggio del carisma della propria Famiglia religiosa, che, vissuto in unione con tutti i carismi della Chiesa, diventa, nel suo essere, rivelazione a tutti gli uomini di buona volontà di Cristo Signore.

[33] Si veda: R. SCHULTE, *La vita religiosa come segno,* in AA. VV., *La Chiesa del Vaticano II,* Vallecchi, Firenze 1965, 1063-1092.

CAPITOLO XXI

# LA FORMAZIONE DEL RELIGIOSO REALIZZATA ATTRAVERSO LA CONVIVENZA FRATERNA E LA MATURAZIONE DELLA COMUNITÀ

G. Dho, s.d.b.

Per chiarire i termini di queste reflessioni, occorre esaminare il concetto di « formazione », non tanto come un'azione che dall'esterno tende a « plasmare » una persona secondo un determinato modello ideale, ma piuttosto come l'attività e lo sforzo di un essere potenzialmente libero che, gradualmente, acquista l'uso della sua libertà e, nello stesso tempo, prende come propri determinati ideali ed assume gli atteggiamenti corrispondenti, comportandosi quindi in modo congruente.

La *formazione del religioso* è soprattutto questa attività interiore attraverso la quale una persona, mentre cerca di crescere umanamente senza posa, si sforza di realizzare in sé la « metànoia » cristiana, portando fino alle ultime conseguenze, mediante una consacrazione speciale, la consacrazione battesimale.

Si tratta di un « apprendimento », più che di un « insegnamento »; ma di un apprendimento che produce nella persona un cambiamento, una trasformazione, la quale va molto oltre l'area intellettuale per raggiungere quella degli atteggiamenti profondi, fino a provocare una ristrutturazione della personalità e mettere la sua maturazione sulla linea dei valori umani e cristiani vissuti nella prospettiva della consacrazione religiosa.

Solo l'esperienza personale può assicurare tali mutazioni profonde; nessuna azione dall'esterno, nessuna esposizione teorica, può da sé sola, « formare ». L'azione formativa degli educatori dovrà, in conseguenza, essere essenzialmente un favorire e guidare tali esperienze per assicurarne sia l'autenticità che la necessaria completezza.

Ora, « l'uomo per la sua intima natura è un essere sociale, e senza i rapporti con gli altri non può vivere né esplicare le sue doti ».[1] « Il perfezionamento della persona umana e lo sviluppo della stessa società sono tra loro interdipendenti. Infatti il principio, soggetto e fine di tutte le istituzioni sociali è e deve essere la persona umana, come quella che per sua natura ha sommamente bisogno di socialità (cfr. S. Tommaso, *1 Ethic. Lect.* 1). Poiché la vita sociale non è qualcosa di esterno all'uomo, *l'uomo cresce in tutte le sue doti e può rispondere alla sua vocazione attraverso i rapporti con gli altri, i mutui doveri, il colloquio con i fratelli* ».[2]

Queste affermazioni del Concilio Vaticano II traducono una realtà profonda: l'imprescindibilità dell'esperienza dei rapporti interpersonali, dell'esperienza comunitaria per la maturazione personale.

Anche sul piano cristiano, dove la maturazione coincide con il progresso nella carità, l'esperienza comunitaria è centrale: « Dio volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse nella verità e fedelmente lo servisse ».[3] Il Verbo Incarnato è il cemento della nuova solidarietà umana. « Primogenito tra molti fratelli, tra tutti coloro che lo accolsero con la fede e con la carità... ha istituito attraverso il dono del suo Spirito, una *nuova comunione fraterna,* in quel suo Corpo che è la Chiesa, nel quale tutti, membri tra di loro, si prestassero servizi reciproci, secondo i doni diversi loro concessi.

*Questa solidarietà dovrà sempre essere accresciuta,* fino a quel giorno in cui sarà consumata... ».[4]

Realizzazione piena di questa solidarietà [5] e stimolo per tutto il Popolo di Dio per cercarla ed approfondirla,[6] è la comunità religiosa in cui « l'unità dei fratelli manifesta l'avvento di Cristo... ».[7]

[1] *GS* n. 12.
[2] *GS* n. 25 (corsivo nostro).
[3] *LG* n. 9.
[4] *GS* n. 32 (corsivo nostro); cfr. pure n. 24.
[5] *PC* n. 15.
[6] *LG* n. 44.
[7] *PC* n. 1c.

Si vuole qui sottolineare, per i tre livelli indicati, l'aspetto di « esperienza formativa » e cioè di quella *esperienza della comunità fraterna,* attraverso la quale l'uomo, il cristiano, il religioso diventa più uomo, più cristiano, più religioso.

Il religioso, nella sua formazione, nella sua « metànoia » personale, deve poter realizzare pienamente l'esperienza comunitaria.

È, in qualche modo, esperienza comunitaria quella che egli fa attraverso la guida personale che i suoi formatori gli offrono,[8] come è una esperienza comunitaria quella che egli fa nei contatti con la comunità ecclesiale e con l'ambiente sociale.[9] La riflessione di questo capitolo si centra sull'*esperienza che il giovane religioso in formazione* (ed anche i non più giovani, che devono essere sempre « in formazione ») *deve poter realizzare attraverso la vita di comunione fraterna nella comunità religiosa stessa,* che diventa una dimensione fondamentale dell'*iter* formativo.

## I. LE MÈTE DELL'EDUCAZIONE COMUNITARIA

Di che si tratta in particolare? Possiamo dire brevemente che, da questo punto di vista, l'educazione e formazione attraverso la comunità, consiste nel *favorire una situazione comunitaria che renda possibile alle singole persone lo stabilire, in seno alla comunità, un sistema di rapporti interpersonali umanamente autentici, soddisfacenti, e basati sulla fede e sulla carità. Tali rapporti debbono stimolare ognuno a maturare intellettualmente, affettivamente, socialmente, spiritualmente sia sul piano umano che sul piano cristiano, in modo da rendersi capace di assumere ed assolvere ruoli, compiti e funzioni sociali in seno alla comunità medesima ed in altri gruppi a cui appartiene o apparterrà, nella comunità ecclesiale e nella comunità umana in genere.*

In altre parole, si punta direttamente ed immediatamente

[8] Cfr. cap. XX di questo volume.
[9] Cfr. cap. XXII di questo volume.

sulla strutturazione e maturazione della comunità, indirettamente e mediatamente sulla offerta ai singoli della possibilità di fare delle esperienze significative, realizzabili soltanto attraverso il loro maturare insieme alla comunità.

È da tenere presente, nello stesso tempo, che la persona si costruisce e matura nella misura in cui, con la sua collaborazione, rende possibile alla comunità ed agli altri membri una loro piena maturazione.

Maturazione del gruppo, maturazione delle singole persone attraverso la vita di gruppo, interdipendenza tra maturazione dei singoli e maturazione del gruppo, sono tre punti di vista che possono orientarci per precisare un poco gli obiettivi che debbono illuminare ed orientare l'azione formativa.

## 1. STRUTTURAZIONE E MATURAZIONE DELLA COMUNITÀ

Prima di precisare alcuni obiettivi è necessario eludere il pericolo di una falsa prospettiva. Falsa sarebbe la prospettiva della comunità religiosa vista esclusivamente in funzione della maturazione dei singoli individui, con una concezione « utilitarista », « compensatrice », « accumulatrice » o « pragmatista ».[10] Essa ha, nel piano di Dio, una funzione di testimonianza in se stessa: « Con uno stile speciale di vita cristiana, si propone di rendere più vivamente e più continuamente percettibile la presenza del segno di fraternità. Essa dunque vuole essere: *segno della comunione ecclesiale in quanto dono del Padre che si compie in Gesù Signore* ».[11]

Se parliamo di strutturazione della comunità, in ordine alla maturazione dei singoli, è perché vi è un particolare collegamento tra questa funzione della comunità ed il suo scopo essenziale di testimonianza. Infatti la testimonianza che i religiosi sono chiamati a dare nella Chiesa è fondamentalmente quella dell'amore

[10] Cfr. J. M. R. TILLARD, *I Religiosi nel cuore della Chiesa,* Queriniana, Brescia 1968, 87-95.

[11] *Ibid.* 98.

cristiano, dell'essere una « fraternità fondata nella fede e nella carità di Cristo », una comunità.

Ora *« la comunità* (a differenza di una *équipe* di lavoro) *esiste là dove le persone si impegnano mediante scambievoli rapporti, il cui scopo primario è incontrarsi reciprocamente...; essa consiste, dunque, in un rapporto reciproco di più persone, rapporto che si riferisce alla persona intesa come valore supremo ».*[12]

La comunità religiosa non può essere tale che nella misura in cui essa renda possibile ai singoli membri il diventare religiosi autentici, con tutte le trasformazioni intime che ciò suppone, inseriti nella comunità stessa che essi aiutano, a loro volta, a costituirsi ed a maturare.

Collocandoci da questo punto di vista il settore di obiettivi di cui ci stiamo occupando potrebbe essere enunciato globalmente nel modo seguente:

*a)* aiutare i giovani religiosi in formazione a rendersi una vera comunità;

*b)* aiutare la comunità ad essere efficiente sia nel soddisfare i bisogni di maturazione umana e religiosa dei singoli; sia nel rispondere alle richieste esterne della Chiesa e della comunità umana le quali si attendono, innanzitutto, una testimonianza di amore fraterno basato sull'amore di Gesù Cristo.

#### a. Diventare una autentica comunità fraterna

Rendersi una vera comunità imperniata sull'amore di Cristo, è l'ideale così nitidamente proposto dal decreto *Perfectae Caritatis: « Infatti, con l'amore di Dio diffuso nei cuori per mezzo dello Spirito Santo (cfr.* Rom *5,5), la comunità come una famiglia unita nel nome del Signore gode della Sua presenza (cfr.* Mt *18,20)... anzi l'unità dei fratelli manifesta l'avvento di Cristo (cfr.* Gv *13,35; 17,21), e da essa promana grande energia per l'apostolato ».*[13]

[12] T. MATURA, *Celibato e comunità,* Queriniana, Brescia 1967, 95.
[13] *PC* n. 15.

La « comunità » è quindi, fondamentalmente, una profonda esperienza spirituale.

Rendersi, diventare una comunità, formata da persone che si legano con rapporti umani veramente autentici, ed aperta ai bisogni dei singoli membri.

Ciò implica una vera unità di intenti e di scopi, centrati sulla maturazione umana e religiosa delle singole persone e la coscienza dell'interdipendenza tra tutti i membri per il raggiungimento di tali scopi: solo nell'interazione e nella collaborazione tali mète potranno essere raggiunte.

L'esistenza di un sistema tale di rapporti umani comporta *un clima basato sul dinamismo dialogico,* fatto di mutua *accettazione,* stima e rispetto incondizionato, di libera *comunicazione* in tutte le direzioni e di autentica *collaborazione,* di *solidarietà* e di *libertà.*

Una comunità bene avviata verso la sua maturazione è soltanto quella capace di riprendere i fini della vita religiosa e del proprio Istituto e, *comunitariamente,* assimilarli, elaborarli, farli la mèta comune della propria vita.

Una comunità di formazione si metterà in queste condizioni, assimilando e rielaborando collettivamente i fini formativi che loro propone la Chiesa e l'Istituto, e che le singole persone desiderano raggiungere. Forse, nella maggior parte dei casi, una comunità di formazione non si propone, in modo cosciente ed esplicito, lo scopo della maturazione umana e religiosa dei singoli, attraverso la costituzione di una fraternità cristiana. In un noviziato, o studentato, i giovani non sempre percepiscono che lo scopo comune è quello di aiutare la formazione di tutti. È necessario far loro prendere coscienza di questa realtà. Essi hanno generalmente soltanto coscienza degli scopi della formazione personale, della preparazione a futuri compiti, o, al massimo, del bisogno di imparare a collaborare, in vista di futuri lavori in *équipe.*

Affinché il gruppo di formazione costituisca una vera comunità è imprescindibile che tutti prendano coscienza di questo fine comune: realizzare una vera comunità fraterna che aiuti tutti a maturare nella propria vocazione personale.

**b. Diventare una comunità efficiente**

L'efficienza di una comunità formativa, e si può dire di ogni comunità, richiede come base la sua capacità di soddisfare insieme le esigenze di sviluppo dei singoli membri e le richieste della Chiesa e della comunità umana; richiede la sua *capacità di ascolto* sereno, di *comprensione* e di *valutazione oggettiva* delle richieste che provengono dalle singole persone e dalla comunità ecclesiale.

Sarà matura quella comunità che, rendendo possibile l'espressione sincera e spontanea di tutti, sa prendere in considerazione il contenuto manifesto ed anche quello implicito nelle varie manifestazioni personali; sa percepire quando l'espressione di un membro significa una richiesta di aiuto o l'offerta di un nuovo orientamento per la vita del gruppo; un bisogno di responsabilità personale o l'offerta di collaborazione.

Sarà aperta la comunità che sa ascoltare con « sensibilità collettiva » i bisogni e le richieste della Chiesa, del mondo attuale, dei poveri di ogni specie, e sa cercare, in un interscambio fraterno, la risposta da dare, come comunità. È uno scambio di vita apostolica, un dialogo « fatto per condividere una responsabilità pastorale... per mettere in comune compiti pastorali, confrontando punti di vista nell'evangelizzazione, e fatto come Chiesa, " nel nome del Signore Gesù " ».[14]

**c. Rimanere una comunità dinamica**

È relativamente facile percepire che la comunità in via di strutturazione possiede una spinta che la costringe a muoversi, a rivedere, rielaborare, rinnovare, unificare, ecc. Potrebbe invece esservi il pericolo della comunità che si sente arrivata alla mèta e, in certo modo, rimane statica nella conquista di determinate mète.

Ogni comunità, ma particolarmente una comunità di formazione, deve sentire che la propria maturità non è mai raggiunta e

[14] L. RÉTIF, *Il dialogo nella Comunità Sacerdotale*, in *Sacerdoti alla ricerca della Comunità*, Dehoniane, Bologna 1969, 56.

che lo sforzo per sentirsi « unità », per sentirsi Chiesa, non dovrà mai cadere.

Il mantenimento di questo dinamismo di maturazione, nel rispetto della necessaria stabilità (non « staticità »), è uno degli scopi della comunità stessa e sarà per i singoli la fonte di preziose esperienze per la maturazione personale.

## 2. LA MATURAZIONE DEI SINGOLI NELLA COMUNITÀ, PER MEZZO DELLA COMUNITÀ E PER LA VITA DI COMUNITÀ

« L'uomo, per la sua intima natura, è un essere sociale, e senza i rapporti con gli altri non può vivere né esplicare le sue doti ».[15] « Poiché la vita sociale non è qualcosa di esterno all'uomo, l'uomo cresce in tutte le sue doti e può rispondere alla sua *vocazione* attraverso i *rapporti con gli altri,* i *mutui doveri,* il *colloquio coi fratelli* ».[16]

È attraverso questo scambio che si sviluppa la vocazione consacrata, come dono di sé a Dio attraverso il prossimo e tramite la comunità ecclesiale della quale la comunità religiosa è segno e realizzazione.

Per il giovane religioso, come per ogni essere umano, è un fatto che nell'ambiente sociale in cui si trova immerso, egli cresce nella misura in cui vengono soddisfatti i suoi bisogni fondamentali (di sviluppo, di libertà interiore, di possibilità di opzione, di collaborazione e di dialogo, di amore), nella misura in cui può realizzare delle esperienze di donazione, che lo arricchiscano spiritualmente. Possiamo indicare brevemente le principali aree di obiettivi educativi che riguardano le persone singole nel loro maturare nella comunità.

1) *L'autopercezione* oggettiva e l'*accettazione serena di sé,* che sono aspetti fondamentali della maturazione personale, sono il risultato soprattutto dell'interazione e dello scambio personale,

[15] *GS* n. 12.
[16] *Ibid.* n. 25 (corsivo nostro).

attraverso il quale la persona riceve il riflesso del proprio essere e del proprio comportamento da parte degli altri ed ha così modo di conoscersi sempre più oggettivamente.

*L'autenticità* e cioè l'essere se stessi senza barriere difensive di fronte agli altri ed a se stesso (e, in conseguenza, l'essere in grado di percepire le proprie motivazioni, aspirazioni profonde) sarà anch'essa una mèta importante da raggiungere in seno alla comunità, come pure la scoperta della propria *originalità, autonomia* e *libertà di coscienza.*

È la *personalizzazione della formazione* in seno alla comunità; solo la persona veramente autonoma, autentica e libera può collaborare veramente alla costruzione della comunità e, soprattutto, può impegnarsi veramente in una decisione di consacrazione, prendendo una posizione personale di fronte a Dio.

2) *La capacità di rapporti interpersonali autentici e la volontà di viverli nella carità di Cristo* rappresentano una seconda area di obiettivi. La grazia che eleva la natura richiede una autenticità di contatto, che essa, a sua volta, aiuta grandemente a raggiungere, capacità di ascolto, di accettazione, di percezione, di comprensione di un « tu » umano; capacità di mettersi in rapporto col prossimo in atteggiamento non-critico, di accettarlo « diverso » riconoscendogli il diritto di essere tale; superamento della tendenza e strumentalizzarlo, capacità di amarlo, di mettersi al suo servizio, sono obiettivi che la formazione di un religioso deve mettere alla base di ogni tipo di consacrazione e di dedizione apostolica.

La vita di unione fraterna in Cristo e la carità apostolica implicano necessariamente tutto ciò.

3) *L'attitudine ad essere membro integrato, attivo ed efficiente della comunità.* Non si tratta qui di una semplice capacità di lavoro in *équipe,* ma della *coscienza di essere membro di una famiglia unita nel nome del Signore...* per virtù dell'amore di Dio diffuso nei cuori, « formando un cuor solo ed un'anima sola (cfr. *Atti* 4,32) nutrita per mezzo degli insegnamenti del Vangelo, della liturgia e soprattutto dell'Eucaristia... ».[17]

[17] *PC* n. 15.

Come componenti « umane » di questa coscienza e di questa solidarietà si possono tenere presenti:

*a)* la sensibilità di fronte ai bisogni della comunità in quanto tale, ai suoi momenti difficili, tensioni, problemi ecc.;

*b)* l'equilibrio tra una vera appartenenza ed identificazione ed una reale autonomia interiore (un sentirsi « incondizionato »);

*c)* una vera identificazione e disponibilità, senza cadere nel « conformismo »;

*d)* la capacità di collaborazione e di corresponsabilità autentiche, superando l'atteggiamento « competitivo »;

*e)* la capacità di accettare i propri ruoli e compiti nella comunità e di assolverli con efficienza, nel rispetto dei ruoli altrui (uguali, superiori, sudditi).

## 3. INTERDIPENDENZA TRA LA MATURAZIONE DELLE SINGOLE PERSONE E LA MATURAZIONE DELLA COMUNITÀ

Se la natura sociale e comunitaria dell'uomo fa sì che egli non possa maturare se non in un sistema di rapporti umani, è altrettanto vero che tale sistema di rapporti si stabilisce e matura nella misura in cui i singoli riescono a realizzarlo.

La persona singola matura, quindi, nella misura in cui aiuta gli altri, come singoli e come comunità, a maturare; nella misura in cui con il suo comportamento progressivamente sempre più autentico, libero, non-difensivo, accettante, rende possibile a chi viene in contatto con lui (come singolo o come gruppo) il fare altrettanto, il comportarsi nello stesso modo.

Questa legge della maturazione naturale è valida anche per quello che riguarda la maturazione nella carità: il clima di carità e la « presenza » del Signore nella comunità renderanno possibile ai singoli religiosi il prendere contatto con lui e con i fratelli in un clima di amore; d'altra parte, la profondità di vita interiore e di contatto intimo con Cristo di ogni singolo religioso, renderà più agevole e stimolerà un clima di soprannaturale amore. Nel quadro degli obiettivi è necessario tenere sempre presente questa interdipendenza.

# II. LA SITUAZIONE CONCRETA DELLA COMUNITÀ DI FORMAZIONE, OGGI

Esaminando l'interazione tra comunità ed individuo nella istituzione formativa, vediamo come si tratti di un gruppo, con una struttura, un sistema di valori relativamente stabile (fisionomia particolare dell'Istituto religioso) e degli scopi esterni (apostolici) ben delineati, il quale tende ad orientare in tale senso i vari membri che ad esso aderiscono.

Struttura, valori e scopi sono un fattore più o meno costante; ogni cambiamento è, in genere, lento e graduale. « Dal punto di vista della formazione, il problema non è tanto quello del mutuo adattamento (tra individuo e comunità) quanto piuttosto quello dell'adattamento dell'individuo ai più o meno stabili valori, atteggiamenti e modelli di comportamento del gruppo ».[18]

È evidente che il successo da parte della comunità nell'assimilare in modo spontaneo e libero i singoli membri è condizionato da una serie di circostanze e di fattori di cui è indispensabile tenere conto e che, quando occorra e sia possibile, è necessario cercare di modificare.

Alcune di tali circostanze sono inerenti alla natura o al modo abituale di essere della comunità formativa; altri sono invece legati alle caratteristiche ed alle peculiarità dei giovani in genere, dei giovani di oggi e di ogni singolo giovane candidato.

## 1. CIRCOSTANZE INERENTI AL GRUPPO STESSO

Accenniamo brevemente ad alcuni di questi elementi.

1) Dal *punto di vista della struttura* influisce innanzitutto la forma, lo *stile di governo* e di guida della comunità. Non ha la medesima forma di influsso sulle persone una comunità guidata autoritariamente, paternalisticamente, cameratescamente, demo-

[18] W. W. MEISSNER, *Group Dynamics in the Religious Life*, University of N. D. Press, Notre Dame 1966, 86.

craticamente ecc...; né l'influsso di una determinata forma di governo sarà lo stesso sulle diverse persone.

2) Il *numero* dei componenti la comunità è un evidente elemento condizionante la coesione della comunità. La « massa » che, di solito, esiste nei seminari e case di formazione, certo non può chiamarsi una comunità, in senso stretto, essendo per lo più ridotta la possibilità di una vera interazione e di comunicazione, con tutte le conseguenze che ciò comporta sull'unità.

3) Si parla oggi spesso di una limitazione alla coesione ed all'unione fraterna dovuta alla *scarsa omogeneità* della comunità formativa, ciò anche come conseguenza del modo casuale ed « autoritario », *non-spontaneo* con cui essa viene costituita.

Fino a che punto la mancanza di omogeneità e di « spontaneità » sono un ostacolo al costruirsi di una vera fraternità?

I risultati delle ricerche di psicologia sociale [19] parrebbero insinuare che l'omogeneità riguardo alle caratteristiche dei membri sia un fattore favorevole alla coesione e soddisfazione dei gruppi; l'eterogeneità sarebbe invece una determinante di maggior « produttività ». Sono però dati di non facile interpretazione. In particolare, per il caso della comunità religiosa: *qual è il criterio di omogeneità?*

L'uguaglianza di carattere? di cultura? di mentalità? di ideologia? di valore ed ideali?

È chiaro che una comunità religiosa non potrà sussistere qualora non vi sia alla base l'aspirazione comune all'amore fraterno in Cristo, che mette in grado di superare tutte le differenze. È il piano più elevato della omogeneità, ed è questo il compito principale della comunità religiosa. Il cercare l'omogeneità, forse praticamente illusoria, su di un piano inferiore non avrà come conseguenza il rinunciare a realizzarlo sull'unico piano che qualifica veramente la comunità religiosa come tale? Realizzare l'*omogeneità nell'aspirazione della carità* per vivere uniti « portando gli uni i pesi degli altri » (cfr. *Gal* 6,2) e « prevenirsi gli uni

[19] Cfr. D. KRECH - R. S. CRUTCHFIELD - E. L. BALLACHEY, *Psicologia social*, Biblioteca Nueva, Madrid 1965, 477-478.

agli altri nel rispetto scambievole » (cfr. *Rom* 12,10); [20] *accettarsi diversi nei doni e nei carismi* per realizzare con la massima ricchezza una missione in comune: è l'ideale della comunità religiosa.

Il fattore *« spontaneità »* nella formazione della comunità è strettamente connesso con quello della omogeneità. « Se qualcuno, scrive G. Michonneau, scriverà, un giorno, la storia delle comunità sacerdotali, dovrà dire che all'inizio si è molto cercato, molto discusso, per sapere se la comunità dovesse costituirsi per accordo spontaneo o per disposizione dell'autorità.

Se si vuole essere oggettivi, si dovrà riconoscere che il primo sistema non ha avuto successo, mentre l'altro si è imposto. Indubbiamente, ciò è dovuto al fatto che le leggi della vita comunitaria non sono le stesse dell'amicizia e del cameratismo. Amicizie salde e durature nascono dal vivere insieme, ma una vita comunitaria non nasce necessariamente da amicizie precedenti o da istintive simpatie.

Diciamo soltanto che il legame essenziale della comunità è la volontà di realizzare insieme un compito e di svolgere insieme una missione ricevuta dalla Chiesa ».[21] E ciò che precisamente emerge in tale compito ed in tale missione è la testimonianza del significato profondo dell'amore di Cristo che si rivela attraverso l'amore dei fratelli.

4) Nella formazione religiosa, come sottolinea Meissner, non si tratta principalmente di un allenamento per essere in grado di esercitare determinate funzioni apostoliche; essa implica soprattutto una trasformazione interiore di atteggiamenti, valori, modelli di comportamento, tendenze e disposizioni; ed è nella piena partecipazione al gruppo che ciò può avvenire.[22]

In conseguenza, è importante conoscere i fattori dai quali dipende tale capacità di trasformazione da parte della comunità.

[20] *PC* n. 15.

[21] G. MICHONNEAU, *È necessaria una grande varietà per fare un mondo,* in ÉQUIPE DI FIGLI DELLA CARITÀ, *Sacerdoti alla scoperta della comunità,* Dehoniane, Bologna 1969, 63.

[22] W. W. MEISSNER, *o. c.* 84.

Il grado della capacità che una comunità possiede di agire sui suoi membri dipende dalla coesione della comunità stessa e dalla forza con cui i membri si sentono legati ad essa.[23]

In particolare dipende dalla saldezza con cui i membri da formare e quelli incaricati di formare si sentono membri della medesima comunità fraterna e non due gruppi diversi e magari antagonisti.[24]

Inoltre, quanto più la comunità risulta attraente per i singoli membri, tanto più essa può esercitare un influsso su di loro. Tale qualità di « attrattiva » dipende sia dalla misura in cui la comunità si presenta ad ognuno come atta a soddisfare i suoi bisogni naturali fondamentali, e sia anche, e soprattutto, dal grado di attrattiva, e dalla continuità di essa, che il fine o l'ideale della comunità esercita sui singoli, nonché dalla percezione che la comunità sia realmente in grado di raggiungere quell'ideale.[25]

Inversamente, se il giovane religioso non sente soddisfatti i suoi bisogni di sviluppo, se, in particolare, « non sente di potersi sviluppare responsabilmente come adulto con un chiaro e sicuro senso della propria identità personale perché ha l'impressione che il gruppo inibisce le sue potenzialità interiori, allora la comunità perderà per lui la sua attrattiva. La stessa cosa succede quando egli percepisce l'incapacità della comunità nella realizzazione degli ideali di fondo, sia per la inefficienza della conduzione della comunità, sia per le tensioni interne che per l'insufficienza di risorse ».[26]

Sono dinamismi spesso molto evidenti nel funzionamento della comunità di formazione e la loro comprensione può aiutare a percepire molte delle difficoltà che i giovani religiosi sperimentano nel loro inserimento e nella loro volontà di trasformazione cosciente e responsabile.

[23] *Ibid.* 86.
[24] Cfr. *Ibid.* 86-87.
[25] Cfr. *Ibid.* 89-90 e 51-52.
[26] *Ibid.* 91.

## 2. CIRCOSTANZE INERENTI ALLE PERSONE: I GIOVANI DI OGGI

In che situazione si pongono i giovani novizi e religiosi di oggi di fronte a quelli che abbiamo considerato come obiettivi sia della vita comunitaria che della loro maturazione personale in essa (cfr. I a-b)?

Come sentono e come reagiscono di fronte alle circostanze concrete della struttura comunitaria (cfr. II a)?

Anche se in modo molto generico può essere utile sottolineare alcuni tratti che in qualche modo dovranno orientare l'azione educativa.

1) È una caratteristica diffusa nei giovani di oggi (ed in certo senso più accentuata nei giovani candidati alla vita religiosa ed al sacerdozio) un forte *bisogno di autenticità,* di verità, di sincerità, che li fa rifiutare ogni forma di convenzionalismo, di formalismo, ed ogni sovrastruttura.[27]

Tale bisogno si traduce in particolare nella ricerca di rapporti umani spontanei, profondi, liberi da ogni formalismo, basati nell'amicizia e realizzati nel dialogo personale.

È parimenti una osservazione comune che tale bisogno è spesso ancora impastoiato con scorie di immaturità, di incapacità di dialogo, di proiezione sugli altri dell'ansia interiore generatasi nella ricerca dolorosa di una propria identità, senza percepire ancora che molti ostacoli che si frappongono al contatto autentico non provengono dall'esterno, dalle strutture, ma da stati d'animo, rimozioni e frustrazioni intime non ancora liquidate.[28] La compulsività del bisogno di autenticità e di spontaneità che si riflette nella ricerca indiscriminata di rapporti, senza voler tollerare alcuna limitazione; l'incapacità di un vero ascolto e l'intolleranza sono la manifestazione di un equilibrio interiore non ancora raggiunto.

[27] *Ibid.* 52.

[28] Cfr. SACRA CONGREG. PRO INSTIT. CATHOLICA, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis,* Roma 1970, 9-10.

2) La ricerca dell'autenticità porta naturalmente a sentire ogni forma di vita « massificata » come una spersonalizzazione e, logicamente, a rifiutarla. Essi percepiscono sempre più l'impegno della vita religiosa come un dono libero di se stessi nella concretezza del proprio essere personale. Sentono il *bisogno di vivere in modo personale il proprio ideale religioso,*[29] uno spiccato *senso della propria individualità, originalità e dignità personale.*

Desiderano « formarsi » (più che « essere formati ») in modo aderente alla loro personalità.

L'aspetto negativo che può derivare spesso da questa autentica spinta positiva (e che è conseguenza di un equilibrio interiore non ancora sufficiente) è una sottile forma di individualismo, confuso spesso con il « carisma personale ». Ne deriva un bisogno imperioso di rivedere tutto quello che pone limiti al proprio sviluppo spontaneo e vengono dei momenti in cui i giovani in formazione non lasciano nulla da parte nella loro revisione: necessità degli studi, valore di certi impegni, di norme restrittive ecc. e, come osserva il P. Blanchette, se ci si mette a controbattere, ci si vedrà presto nella necessità di difendere anche i comandamenti di Dio.[30]

È inevitabile, in questa situazione, una crisi di ubbidienza, in quanto di fronte a quello che il giovane avverte come una accettazione della sua spontaneità, alle sue idee, ai suoi criteri, egli sente messo in questione se stesso, la sua dignità personale.[31]

3) Parallelamente a tutto questo, è caratteristico nei giovani di oggi uno spiccato *senso della comunità* ed il bisogno di essa. Sentono bisogno di comunità autentica, basata su rapporti autentici, sull'amicizia; e nello stesso tempo sentono il bisogno di aprirsi ad un contesto più ampio, solidarizzando con tutto il mon-

[29] Cfr. L. RÉTIF, *Il dialogo nella comunità sacerdotale,* in ÉQUIPE DI FIGLI DELLA CARITÀ, *Sacerdoti alla scoperta della comunità,* 55.

[30] G. BLANCHETTE, *Formation à la liberté,* in *Vie Spirit. Supplém.* 78 (1966) 425-426

[31] *Ibid.* 411.

do e specialmente con classi, nazioni e persone di umile condizione e con i poveri.[32]

Il bisogno di una « comunità personalizzante » e stimolante, aperta a contatti esterni ampi e ad un « impegno » totale di servizio della società e della Chiesa, è forse una delle molle più potenti che portano in sé i giovani religiosi di oggi e che costituisce un prezioso fermento per una rivivificazione della vita comunitaria.

Anche qui però vi è spesso molto da purificare e da rendere più autentico.

Anche il bisogno della comunità quando diventa compulsivo, come spesso accade, rivela un fondo di immaturità non ancora risolto. « I peggiori nemici della comunità sono gli affamati della comunità, sono quelli che vogliono trovarla già pronta e divorarla come si fa con una torta. La comunità è come l'amicizia. Non consiste nel fissarsi negli occhi per dire: " Mi ami? ". " Ci vogliamo bene... ". È camminare insieme con lo stesso passo, o anche con passo diverso, ma insieme verso il medesimo orizzonte... È nella proporzione in cui si vuole fare comunità che la si fa ».[33]

Il bisogno di comunità autentica ed aperta porta spesso i giovani religiosi ad un certo inasprimento « iconoclasta » nei riguardi della comunità della casa di formazione, che considerano « irreale », inautentica, staccata dalla vita e, perciò, inadatta per offrire loro l'esperienza comunitaria a cui anelano. « Noi lì viviamo, si afferma, in un'atmosfera artificiale. Non abbiamo alcuna presa nella realtà. Non abbiamo alcun lavoro da realizzare insieme. Certo, andiamo d'accordo, ma di vita di gruppo non parliamo neppure. Più tardi sì, quando saremo nel lavoro, ci dimostreremo ottimi membri di comunità ».[34]

È spesso vero che nelle case di formazione non si è ancora raggiunta la coscienza comunitaria. L'atteggiamento pericoloso è

[32] N. Soucy, *La vie en équipe dans la formation spirituelle des scolastiques*, in *Vie Spirit. Supplém.* 79 (1966) 586.

[33] Sacra Congreg. pro Instit. Catholica, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, 9.

[34] G. Michonneau, *La vita di comunità presentata ai seminaristi*, in Équipe di Figli della Carità, *Sacerdoti alla scoperta della Comunità*, 230-231.

però quello di scaricare nell'istituzione il proprio disimpegno. È molto saggio quanto aggiunge U. L. Guiot: [35] « Se venisse fatto seriamente e durevolmente un ragionamento come quello sopra citato, credo che sarebbe necessario dare il giudizio: " inadatto alla vita di gruppo " ».

Si potrebbe qui ricordare l'*« hic Rhodus, hic salta! »*.

4) Senso della comunità e coscienza della propria individualità si congiungono spesso nei giovani di oggi nella sensazione più o meno vaga o esplicita che i propri bisogni di sviluppo, di contatto, di riconoscimento non vengono soddisfatti nel gruppo in cui essi vivono e spesso non vedono in modo nitido che la comunità sia concretamente diretta verso il raggiungimento dell'ideale che per essi ha reso attraente la comunità stessa (ideale comunitario, ideale di servizio, di apostolato, di evangelizzazione dei poveri ecc.).

Questa sensazione è estremamente deleteria per un vero inserimento di ognuno nella comunità e, per conseguenza, per la strutturazione e l'unità della comunità stessa.

Essa può derivare da fattori inerenti alla personalità, alla maturità, agli atteggiamenti dei singoli (quali, per esempio, l'assolutizzazione dei propri bisogni, erigendoli a norma di ogni struttura comunitaria e dimenticando l'*« abneget semetipsum »* evangelico); ma può derivare anche da inadeguatezze reali della comunità sia nella sua struttura che effettivamente non tiene conto dei bisogni personali (forse, protesa verso una efficienza esterna), sia nel suo clima e nel suo orientamento concreto.

Ad ogni modo, un fattore importante da sottolineare è questa sensazione di frustrazione che oggi molti giovani religiosi sperimentano.

5) A complemento di questa breve descrizione di alcune caratteristiche dei giovani di oggi è necessario aggiungere, anche per comprendere meglio il significato dei tratti ed atteggiamenti indicati, un aspetto che da più parti viene sottolineato: l'accento sulla dignità della propria persona e della realtà umana, pur con

[35] L. Guiot, *Un giovane sacerdote si rivolge al suo Superiore di seminario, Ibid.* 15.

gli aspetti profondamente positivi, sfocia spesso in una forma di *umanesimo naturalista.*[36] È spesso questa la luce che colora tutti i tratti e gli atteggiamenti di cui abbiamo parlato, depauperandoli dei loro valori positivi e mettendo in rilievo gli aspetti che, nel quadro di una visione soprannaturale della vita e della comunità religiosa, sono meno accettabili.

A conclusione di questo paragrafo è necessario almeno accennare che non solo gli atteggiamenti e le caratteristiche dei giovani religiosi condizionano la strutturazione della « comunità formativa », ma anche, e con non poco peso, *la mentalità, gli atteggiamenti* e *la personalità dei superiori ed educatori* ed il grado con cui essi sanno comprendere il reale significato del comportamento e le reazioni dei giovani.

Quanto diremo nel paragrafo seguente, almeno indirettamente, avrà un riferimento a questo aspetto, in quanto lo vediamo come direttamente influenzato nella maggiore o minore possibilità che si offre ai giovani di fare delle esperienze veramente significative per la loro maturazione umana e religiosa.

## III. L'ESPERIENZA COMUNITARIA EDUCATIVA

La stretta interdipendenza tra la maturazione personale di ogni singolo religioso e la maturazione della comunità (cfr. sopra I, 3) è una valida indicazione per l'impostazione e facilitazione delle esperienze formative che dovranno essere sempre efficaci in entrambe le direzioni.

Possiamo indicare, in corrispondenza agli obiettivi indicati sopra (cfr. I) e tenendo conto della concreta situazione in cui ci si trova ad operare, alcuni settori di esperienza che possono favorire l'una e l'altra di queste linee maturative.

[36] Cfr. SACRA CONGREG. PRO INSTIT. CATHOLICA, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis,* 9-10; cfr. pure *GS* nn. 25. 26. 41; PAOLO VI, Alloc. *Salutiamo con vivissima...* agli assistenti del Movimento Adulti Scout Cattolici Italiani, 5 novembre 1966: *Insegnamenti,* IV, 538ss.

## 1. FAVORIRE E STIMOLARE L'ESPERIENZA DEL « DIVENIRE » UNA VERA COMUNITÀ FRATERNA NEL NOME DI CRISTO

È l'esperienza vissuta della comunità che si centra su Cristo e sulle persone che aspirano a crescere in lui ed a testimoniare con la propria vita il significato profondo di « amatevi l'un l'altro come Cristo ci ha amati » (esperienza insieme comunitaria ed individuale).

È in questo clima che le persone singole possono diventare « se stesse » ed imparare a vivere un vero rapporto di carità e rispondere così alla loro vocazione personale.

Quali esperienze particolari si possono indicare per stimolare quell'esperienza globale del « divenire comunità »?

1) « Non è possibile che si formi una comunità cristiana se non avendo come radice e come cardine la celebrazione della *Sacra Eucaristia, dalla quale deve quindi prendere le mosse qualsiasi educazione tendente a formare lo spirito di comunità* ».[37]

Esperienza della celebrazione eucaristica comunitaria, esperienza dell'ascolto e della meditazione della Parola di Dio, sono l'esperienza di base.

Parliamo di « esperienze » e non solo di « azioni ». È questa esperienza interiore che deve essere preparata e facilitata attraverso un insieme di disposizioni e di atteggiamenti, affinché lo Spirito possa svolgere la sua opera e suscitare nei cuori la conversione profonda.[38]

*« E la celebrazione eucaristica, a sua volta, per essere prima e sincera deve spingere sia alle diverse opere di carità e al reciproco aiuto, sia all'azione missionaria e alle varie forme di testimonianza cristiana ».*[39]

In altre parole, l'esperienza della comunione eucaristica deve

[37] *PO* n. 6 (corsivo nostro); *PC* n. 15.

[38] Cfr. J. M. R. TILLARD, *Le grandi leggi del rinnovamento,* in J. M. R. TILLARD - Y. M. J. CONGAR (Ed.), *Il rinnovamento della vita religiosa,* Vallecchi, Firenze 1968, 128-129.

[39] *PO* n. 6.

essere prolungata e perpetuata attraverso quelle altre forme di esperienza religiosa che le sono connesse.

È di importanza particolare, da questo punto di vista, il fare in modo (attraverso l'organizzazione comunitaria e la guida dei formatori) che i giovani religiosi possano *vivere « come comunione fraterna » l'esperienza dei voti religiosi,* che di per sé hanno un orientamento essenzialmente comunitario, ma che vengono molto spesso presentati e vissuti in forma troppo individualista nella nostra vita religiosa.[40]

2) La faccia « umana » della medesima esperienza è il sentirsi immersi in un *clima di dialogo,* di rapporti interpersonali profondi in cui si rende possibile l'orientamento soprannaturale. Non si tratta, quando si parla di « dialogo », di una particolare « tecnica » di rapporti umani e di vita comune. È piuttosto un atteggiamento di fondo dell'essere ed è questo atteggiamento che bisogna riuscire a far nascere attraverso l'esperienza.

L'insegnamento e l'informazione teorica, sia pure della più profonda teologia, è un contributo necessario sì, ma del tutto insufficiente per strutturare l'atteggiamento dialogico sia nelle persone singole che nella comunità in quanto tale. Finché non si è vissuta concretamente l'esperienza di questo nuovo atteggiamento tutto rimarrà nel piano teorico. È precisamente su questo « vivere » il dialogo che è necessario concentrare l'azione formativa.

Innanzitutto, è necessario favorire il costituirsi nell'ambiente comunitario di un *atteggiamento di dialogo* che consiste nello abito intimo di mettersi di fronte all'altro senza « valutarlo » e senza assumere una posizione di difesa di fronte a lui, ma con accettazione e stima incondizionata del suo essere personale, con profondo rispetto della sua coscienza e della sua libertà.

Quali condizioni favoriscono il nascere di tale atteggiamento, o meglio, le esperienze attraverso le quali lo si apprende?

Vi sono alcuni elementi strutturali che vengono spesso citati

[40] Cfr. J. M. R. TILLARD, *l. c.*; cfr. pure J. M. R. TILLARD, *I Religiosi nel cuore della Chiesa,* Morcelliana, Brescia 1968, 99s., cfr. anche L. BOROS, *Esistenza redenta,* Queriniana, Brescia 1967, 58-64.

come causa dell'impossibilità di dialogo: la non-omogeneità delle comunità, il loro costituirsi non-spontaneo, l'esistenza di caratteri difficili (e chi non è un po' difficile?...) ecc.

Ci sarebbe forse da domandarsi se proprio queste circostanze non siano quelle che garantiscono una vera autenticità del rapporto. L'accettarci diversi ed il rispettarci così, con idee e stile di comportamento diversi, l'amare i fratelli che non ci siamo cercati noi ma che Dio stesso ci dà, il cercare di « amarli più intensamente, non perché ci piacciono, ma perché il Padre li ha fatti nostri fratelli donando anche ad essi la grazia della comunione »,[41] è espressione di amore autentico. *« Se voi salutate solo quelli che vi salutano... che cosa fate in più dei pagani »?*

L'esperienza dell'eterogeneità, della convivenza non cercata per impulso naturale, del contatto con caratteri difficili, da amare e comprendere, se è vissuta coscientemente, con realismo soprannaturale, senza evasioni fantastiche, è una scuola di maturazione al dialogo.

Un'altra esperienza che è indispensabile al clima di dialogo è quella della *comunicazione spontanea* tra religiosi senza barriere né formalismi, in tutte le direzioni. La possibilità di questa comunicazione è condizionata da vari elementi; primo di tutti, il numero dei membri della comunità. Un numero tale che rende impossibile una vera interazione, impedisce certamente una comunicazione spontanea. Il Concilio Vaticano II auspica per i seminari uno studio di questo problema di vitale importanza per la vita comunitaria,[42] e la *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* [43] ritorna sull'argomento, suggerendo la suddivisione dei seminaristi troppo numerosi in piccoli gruppi.

Le opportunità di comunicare e di sentirsi uniti, che non mancano nella vita religiosa, debbono diventare sempre più autentiche, abbandonando una serie di formalismi che a volte hanno reso certe situazioni (di per sé tendenti alla massima spontaneità, come, per esempio, la ricreazione comune) un pesante carico di formalità e di artificialità.

[41] J. M. R. Tillard - Y. M. J. Congar, *o. c.* 129.
[42] *OT* n. 7.
[43] Sacra Congreg. pro Instit. Catholica, *l. c.* 23.

La preghiera comune, le riunioni di comunità, i pasti, la revisione di vita sono occasioni preziose che però debbono essere strutturate in modo da diventare delle vere esperienze di « comunicazione ».[44]

*L'esperienza della collaborazione* e *della corresponsabilità* è una integrante necessaria del clima di dialogo. I giovani di oggi sentono molto questa esigenza, anche se non sempre essa è accompagnata dalla capacità di collaborazione e di corresponsabilità. Però è fuori di dubbio che l'aspirazione è un ottimo punto di partenza, che porta generalmente all'attitudine, purché essa non venga troppo sistematicamente frustrata dalla mancanza di opportunità di collaborare. Lavorare insieme, impegnarsi tutti all'unisono, sentirsi solidali, prendere insieme le decisioni, assimilare insieme ed esprimere le mète essenziali della propria comunità, sono esperienze dalle quali non può prescindere la formazione dei giovani religiosi.[45]

## 2. FAVORIRE E STIMOLARE L'ESPERIENZA DEL « DIVENTARE UNA COMUNITÀ EFFICIENTE »

È il crescere insieme, « tutti per tutti e tutti per ognuno », che renderà la comunità capace di essere al servizio delle persone singole, le quali percepiranno che i loro bisogni fondamentali, ed in particolare il bisogno di trovare Dio, di darsi totalmente a Cristo, di seguirlo rinunciando a tutto il resto, bisogni che li hanno spinti a cercare quella comunità, sono soddisfatti. Parlando dei vari bisogni umani e parlando del lavoro ascetico fondamentale per la vita religiosa, si può sottolineare come la necessaria rinuncia a molti bisogni naturali che l'esercizio ascetico impone per una più totale *sequela Christi,* potrà avvenire in modo spontaneo

[44] Considerazioni pratiche su questi vari momenti si possono trovare in ÉQUIPE DI FIGLI DELLA CARITÀ, *o. c.* 125-186.

[45] Per alcune considerazioni sull'autenticità della corresponsabilità, cfr. G. DHO, *Orientamenti attuali nell'educazione alle virtù umane,* in *Seminarium* 3 (1969) 560-562.

solo quando la persona senta che tali bisogni sono considerati e tenuti in conto. Essa potrà così rendersi capace di rinunciarvi serenamente.

Forse per un giovane religioso non vi è esperienza più dolorosa che il percepire nella sua comunità l'esigenza di adeguamenti e di rinunce nei suoi confronti, senza la comprensione di quanto siano per lui costose tali rinunce.

Probabilmente, e l'esperienza lo conferma, un giovane impara concretamente a darsi e cresce nella carità precisamente attraverso questo sentirsi in una comunità che cresce con lui.

Questo primo aspetto dell'efficienza di una comunità è normalmente, e deve esserlo, accompagnato da un altro: è necessario a tutti l'imparare ad essere una comunità aperta e sensibile ai bisogni della Chiesa e della società. Sensibilità ed impegno, non solo delle singole persone, ma del gruppo come tale, del gruppo che, pur senza confondere impegno con « realizzazione spettacolare » [46] impara gradualmente sia ad « ascoltare » le richieste reali della Chiesa, che a sentire come di tutti l'impegno e l'azione di ognuno.[47]

Pensiamo sia questo un *criterio* fondamentale della efficienza di una comunità e sia l'*esperienza* che i giovani devono fare profondamente: « *noi* ci sforziamo insieme di rispondere alle richieste dei fratelli di tutto il mondo, mediante lo sforzo e l'attività di ognuno, che, anche se materialmente diversa, staccata, specializzata, tutti sentiamo come sforzo ed attività comunitaria ».

Il creare le condizioni spirituali, psichiche e strutturali, affinché questa esperienza possa svilupparsi nella sua pienezza, è opera educativa precipua.

## 3. FAVORIRE E STIMOLARE L'ESPERIENZA DEL « RIMANERE UNA COMUNITÀ DINAMICA »

Come ogni persona singola, così ogni gruppo e comunità, se vuol essere veramente realista ed efficiente, deve accettare il fatto

[46] C. Bouchaud, *Alle radici della vita comunitaria,* in Équipe di Figli della Carità, *o. c.* 40.

[47] Sacra Congreg. pro Instit. Catholica, *l. c.* n. 47-69.

di non poter essere *ipso facto* una comunità matura, appena riunita, ma di doverselo proporre con costanza come il principale obiettivo da raggiungere. Anzi, dovrà accettare di non poter raggiungere mai completamente tale obiettivo e di essere perciò sempre « in cammino », in « pellegrinaggio », in continua ricerca.

La comunità vive così la sua *speranza* e la sua crescita ed in quel clima l'esperienza dei singoli diventa formazione all'umiltà, al realismo, alla pazienza, all'attività ed alla revisione costante della propria vita in continuo rinnovamento.

Tale esperienza del dinamismo rinnovatore sarà veramente autentica, se rappresenta quello « sforzo di perfezione mediante il quale il religioso cerca faticosamente di vincere in sé il peccato, di estirpare dal proprio cuore l'egoismo, che non è solo un procedimento che concerne il suo spirituale destino, ma anche un impegno positivo destinato a far irradiare maggiormente nella Chiesa e nel mondo la *pace di Cristo* ».[48]

« Ecco perché, aggiunge J. M. R. Tillard, ogni tentativo di riforma e di conversione delle forme attuali della vita religiosa sarà autentico solo se si compirà in clima di *pace* »: [49] dinamicità, rinnovamento e pace, sono componenti di una unica esperienza spirituale che traduce il « crescere in Cristo » mediante l'essere sempre più fratelli.

Possiamo citare, per concludere questo capitolo, il richiamo che la recente *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* rinnova parlando della formazione spirituale dei seminaristi. Vi si esprime precisamente l'istanza comunitaria come dimensione necessaria della formazione.

*« Nella formazione spirituale si dia il dovuto peso anche alla comunità, inserendosi nella quale i giovani si abituino a staccarsi da se stessi e con comune intendimento e sforzo, cerchino il maggior bene del prossimo, e così facciano tutto il possibile per concorrere a perfezionare la propria vita e la vita comune di tutto il seminario, ad esempio della Chiesa primitiva nella quale la mol-*

[48] J. M. R. Tillard, *I religiosi nel cuore della Chiesa,* 102-103.
[49] *Ibid.*

*titudine dei credenti formava un cuor solo ed un'anima sola* (Atti *4,32). Infatti, nella carità la comunità gode della legge, ottiene un vincolo di perfezione e da essa promana grande energia per l'apostolato* » (*PC* n. 15).[50]

L'efficacia formativa deriva precisamente dalla comunità in quanto tale. « Quelle famiglie infatti forniscono ai loro membri gli aiuti di una maggiore stabilità nel modo di vivere, di una eccellente dottrina per il conseguimento della perfezione, *della comunione fraterna nella milizia di Cristo,* di una libertà corroborata dall'ubbidienza, così che possano adempiere con sicurezza e custodire con fedeltà la loro professione religiosa e progredire gioiosi nella via della carità ».[51]

[50] SACRA CONGREG. PRO INSTIT. CATHOLICA, *l. c.* n. 46.
[51] *LG* n. 43.

CAPITOLO XXII

# LA FORMAZIONE DEL RELIGIOSO INTEGRATA DALLO STUDIO, E DAL CONTATTO CON LA COMUNITÀ ECCLESIALE E CON L'AMBIENTE SOCIALE

P. Dezza, s.j.

## I. FORMAZIONE INTEGRATA DALLO STUDIO

### 1. Necessità dello studio

Nel decreto conciliare sul rinnovamento della vita religiosa, dopo l'importante osservazione che l'aggiornato rinnovamento degli Istituti dipende in massima parte dalla formazione dei membri, si prescrive che « gli stessi religiosi non chierici e le religiose non siano destinati alle opere di apostolato immediatamente dopo il noviziato, ma la loro formazione religiosa ed apostolica, dottrinale e tecnica, col conseguimento anche di titoli specifici, si protragga convenientemente in case che siano a ciò adatte » (*PC* n. 18).[1]

[1] L'argomento svolto nel presente capitolo suole essere trattato nelle opere che considerano tutta la formazione alla vita religiosa e vi comprendono anche quella dottrinale. In particolare segnaliamo: E. GAMBARI, *Religiosi adulti in Cristo. La formazione religiosa prima della professione perpetua. Juniorato, Studentato, Scolasticato,* Roma 1969, opera « che pur dirigendosi alle religiose, si estende a tutti i religiosi, come richiesto dal n. 18 di *Perfectae Caritatis* e anche ai religiosi destinati al sacerdozio » *(Presentazione)*. Più in particolare per le religiose: P. PHILIPPE O. P., *Lo Juniorato. Istituzione, norme, e criteri,* Milano 1964.

Per i religiosi aspiranti al sacerdozio valgono i commenti al decreto conciliare *OT,* particolarmente nella parte riguardante la formazione dottri-

La formazione dottrinale e tecnica viene perciò dal Concilio considerata, accanto alla formazione religiosa, come una parte integrante della formazione alla vita religiosa, necessaria a tutti, non solamente a quelli che si preparano al sacerdozio, ma anche ai fratelli ed alle suore. Né ciò deve fare meraviglia, perché è la semplice applicazione alla formazione del religioso di quanto avviene nella formazione di ogni uomo e di ogni cristiano.

Infatti l'educazione conoscitiva è elemento necessario nell'educazione integrale dell'*uomo*. Con la conoscenza comincia la vita propriamente umana; per essa l'uomo prende coscienza di sé, della realtà che lo circonda, degli altri uomini coi quali convive, di Dio e delle realtà trascendenti. Né si ferma ad una semplice apprensione della realtà, ma ne percepisce il valore, è capace di rendersi conto del vero e giusto posto dell'uomo nell'universo, dei fini da raggiungere, delle vie da percorrere, dei motivi delle azioni da compiere. Non è insomma una semplice apprensione dell'essere, ma anche del dovere essere, che è quindi di natura deontologica e strettamente unisce l'educazione conoscitiva a quella morale.

Mezzi per attuare questa educazione conoscitiva sono l'osservazione e la riflessione, la lettura e il dialogo, i vari mezzi di comunicazione sociale, ma in particolare lo studio personale e scolastico, caratterizzato dalla sistematicità dei programmi e dal rigore del metodo, per cui esso è considerato come l'atto per eccellenza dell'educazione conoscitiva. Naturalmente vi sono vari gradi e stadi di educazione scolastica: uno stadio inferiore desti-

nale e pastorale. Tra questi commenti segnaliamo: *Il decreto sulla formazione sacerdotale, genesi storica, testo latino e traduzione italiana, esposizione e commento,* Torino 1967. Vi è inserita anche la *Rassegna bibliografica riguardante il rinnovamento degli studi filosofici e teologici nei seminari* a cura di A. MAYER e G. BALDANZA, già pubblicata in *Seminarium*. Nella stessa rivista *Seminarium,* 1966 e 1967, sono apparsi interessanti articoli sul rinnovamento delle varie discipline ecclesiastiche. Di particolare importanza è poi il recente volume *La collegialità episcopale per il futuro della Chiesa* a cura di V. FAGIOLO e G. CONCETTI, Firenze 1969, per gli argomenti trattati nella IV Sezione dedicata all'aggiornamento dei seminari e delle facoltà ecclesiastiche.

nato a procurare una formazione generale, ed uno superiore che prepara all'esercizio dei vari uffici e professioni. Così il giovane gradatamente arriva alla maturazione della sua personalità nelle varie dimensioni sociale, civica, professionale, nonché religiosa.

Se giustamente è stato notato che il valore dell'uomo non coincide con quello che sa, è anche vero che non va al di là di quello che sa. Naturalmente non è tanto la quantità del sapere che importa, quanto soprattutto l'acquisto di una retta concezione dell'ordine universale, che lo renda cosciente della sua verace posizione nel mondo, dei suoi essenziali rapporti con la realtà, coi suoi simili, con Dio.

Analoga importanza ha la formazione conoscitiva, e in particolare lo studio, nella formazione del *cristiano*. È vero che all'intellettualismo pagano, che esaltava il primato del sapere, per cui era considerato virtuoso il sapiente, vizioso l'ignorante, il cristianesimo ha opposto la vera concezione della virtù che non sta nel sapere, ma nel volere, ed ha rivendicato il primato della carità; ma questo non significa negazione o misconoscimento del valore e della necessità della vita intellettiva, ma ristabilimento del giusto equilibrio gerarchico dei valori. Non si può infatti dimenticare che se la carità è la misura del valore di ciascuno, alla carità non si giunge che per la fede: sicché è necessaria la luce dell'intelletto, perché si accenda la fiamma della volontà.

Di qui appare l'importanza dello studio della religione nella formazione integrale del cristiano e perciò l'insistenza per una adeguata istruzione religiosa che porti ad una corrispondente maturazione religiosa, sia quanto all'estensione così da potere ricoprire tutti i settori della cultura profana, sia quanto all'approfondimento in modo da raggiungere vere solide convinzioni, sia quanto al suo continuo aggiornamento in un ripetuto confronto dei valori religiosi con quelli culturali al fine di trovare una risposta valida ai nuovi problemi che la vita, nel suo continuo evolversi, continuamente propone.

Tutto questo ha la sua piena attuazione anche nella formazione del *religioso,* che sia per il proprio perfezionamento spirituale sia per la testimonianza che deve dare nel mondo, se vuole fedelmente corrispondere alla sua vocazione, ha bisogno di una conveniente formazione dottrinale.

Se la formazione dottrinale è parte integrante della formazione di tutti i religiosi, non a tutti conviene nello stesso modo e nella stessa misura, ma deve essere adattata alle esigenze proprie dei diversi Istituti e dei vari gruppi di religiosi.

In primo luogo possiamo considerare i *religiosi sacerdoti,* la cui formazione dottrinale, oltre che dalle esigenze della propria vita religiosa, viene determinata dalle esigenze del sacerdozio stesso, e che sono descritte nel decreto conciliare sulla formazione sacerdotale *Optatam Totius.* Infatti nell'introduzione al decreto è detto: « Questa formazione sacerdotale, a motivo della stessa unità del sacerdozio cattolico, è necessaria a tutti i sacerdoti del clero secolare e *regolare* e di ogni rito; perciò le seguenti norme, che riguardano direttamente la formazione del clero diocesano, devono essere adattate, con le dovute proporzioni, a tutti ». Lo stesso principio, già affermato nella costituzione apostolica *Sedes Sapientiae,* viene riaffermato nel decreto conciliare *Perfectae Caritatis,* e in particolare nel motu proprio *Ecclesiae Sanctae,* nella cui parte II sono stabilite le norme per l'attuazione del decreto *Perfectae Caritatis* e nel numero 34 si legge: « Le norme stabilite nel decreto *Optatam Totius* (circa la formazione sacerdotale), adattate convenientemente alle caratteristiche proprie di ciascun Istituto, si dovranno pure fedelmente osservare nel modo di formare i religiosi chierici ». Difatti, per quanto grande possa essere la varietà dei ministeri sacerdotali esercitati dai vari Istituti religiosi ed ammettendo anche un certo pluralismo nel modo stesso di esercitare il sacerdozio, come unico è il sacerdozio ministeriale con note essenziali proprie e immutabili, così vi è un minimo di formazione dottrinale richiesto dalla natura stessa del sacerdozio e che perciò si deve esigere da tutti.

Vi sono poi i *religiosi non sacerdoti,* ai quali pure è necessaria una formazione dottrinale, che, in parte almeno, deve modellarsi su quella propria dei religiosi sacerdoti.

Riguardo alla necessità di una tale formazione giova richiamare quanto è detto nel citato motu proprio *Ecclesiae Sanctae* al numero 35: « La formazione successiva dopo il noviziato, da impartirsi nel modo più adatto per ciascun Istituto, è assoluta-

mente necessaria per tutti i religiosi, anche di vita contemplativa. Per i fratelli delle religioni laicali e per le suore dedite alle opere di apostolato, tale formazione, già esistente presso molti Istituti sotto il nome di juniorato o scolasticato o simili, generalmente si protrarrà per tutto il periodo dei voti temporanei ».

Quanto alla somiglianza, almeno parziale, della formazione dottrinale dei religiosi non sacerdoti con quella dei religiosi aspiranti al sacerdozio, essa ci sembra risultare chiaramente dalla considerazione della stessa formazione dottrinale dei chierici. Se essa in una certa misura è propria degli aspiranti al sacerdozio, quando è preparazione all'esercizio di quelle funzioni che sono esclusivamente riservate al sacerdote, nella più gran parte è preparazione al ministero della parola, all'annuncio del Vangelo. Orbene, anche i religiosi non sacerdoti sono chiamati ad insegnare il Vangelo; basta pensare, per esempio, all'insegnamento della religione nelle scuole, ufficio importantissimo e che, per il rapido aumento della popolazione scolastica e la scarsezza dei sacerdoti, dovrà essere sempre più esercitato da non sacerdoti, che abbiano però una adeguata preparazione dottrinale. Lo stesso dicasi di tante altre attività apostoliche che compiono i religiosi e le religiose, che esigono una proporzionata formazione, la quale naturalmente può e deve variare, quanto all'ampiezza e alla profondità, secondo le esigenze delle diverse forme di apostolato.

È per questo che nel presente capitolo considereremo in particolare la formazione dottrinale dei religiosi aspiranti al sacerdozio, in quanto essa è adattabile nei debiti modi e con le giuste proporzioni agli altri religiosi. Ciò ancora più si verifica se si tiene presente la distinzione che faremo tra la formazione generale e quella speciale. Infatti una formazione dottrinale apostolica di base è necessaria a tutti; a questa deve aggiungersi una formazione più specifica, come per i sacerdoti secondo i diversi ministeri che dovranno esercitare, così per i non sacerdoti secondo le diverse finalità proprie dei singoli Istituti, che si dedicano o alla educazione dei giovani o all'assistenza degli operai, degli emigranti, ecc. o ad altre opere di assistenza sociale.

Vediamo perciò con piacere come scuole superiori e università sono frequentate da religiosi laici e da suore, sia per quanto riguarda le scienze profane, sia per le scienze sacre; e come accanto

alle facoltà di teologia si moltiplicano gli istituti di scienze religiose per coloro che, anche senza impegnarsi in una carriera strettamente scientifica, vogliono conseguire una solida formazione teologica.

Ci sia permesso aggiungere qualche parola riguardante più direttamente le *religiose,* la cui formazione dottrinale ha avuto in questi ultimi anni un favorevole sviluppo. A questo ha efficacemente contribuito l'istituzione del così detto « juniorato », che comprende il periodo dei voti temporanei, consacrato alla formazione dottrinale delle giovani professe.

Scrive a questo proposito mons. P. Philippe, già Segretario della Sacra Congregazione dei Religiosi e particolarmente competente in questa materia: « Noi tocchiamo qui un argomento capitale. La religiosa è chiamata, oggi più di ieri, a dar testimonianza della sua fede non soltanto con l'esempio della propria vita, ma anche mediante la parola. Non tutte devono insegnare la religione, ma tutte sono chiamate una volta o l'altra — e molte ogni giorno — a illuminare, a dissipare un errore, a dare un consiglio, a far ritrovare la retta via. Le suore insegnanti non possono affrontare le questioni religiose che oggi si pongono i giovani e le loro famiglie, senza una solida formazione teologica; le suore infermiere devono sapere ciò che la morale cristiana insegna su tanti problemi che si presentano nell'esercizio delle loro funzioni o nei loro contatti coi malati; occorre che le suore assistenti sociali conoscano, almeno nelle linee generali, la dottrina sociale della Chiesa e le ideologie opposte. In una parola le religiose di oggi, votate all'apostolato, devono avere della religione una conoscenza che un tempo non era necessaria se non ai sacerdoti »; [2] e altrove: « Le esigenze della vita religiosa femminile, e soprattutto quelle dell'apostolato delle suore nel mondo, sono oggi molto più vicine di un tempo ai doveri che s'impongono ai sacerdoti. La formazione delle giovani professe deve perciò accostarsi più che nei tempi passati a quella dei religiosi chierici, pur conservando la sua peculiarità femminile, a motivo degli apostolati specializzati che le

[2] P. Philippe, *Lo Juniorato. Istituzione, norme, criteri,* Ancora, Milano 1964, 30.

suore continuano e continueranno ad esercitare nella Chiesa ».[3]

Conviene finalmente rilevare che a tutti i religiosi e religiose, anche quelli che non si dedicano all'apostolato diretto, o perché consacrati alla vita contemplativa o perché impegnati negli uffici domestici, è necessaria una formazione dottrinale che integri la loro formazione religiosa. Per vivere la vita religiosa bisogna vivere una intensa vita spirituale; e questa spiritualità religiosa ha bisogno di un solido fondamento teologico per potere conservarsi e svilupparsi. Nel propagarsi delle idee e dei costumi del mondo odierno, tutto impregnato di naturalismo, sensualismo e materialismo, che per tante vie penetra nei più chiusi recinti delle case religiose, la vita spirituale e soprannaturale facilmente si indebolisce, si affievolisce e si va gradatamente spegnendo, se non è continuamente alimentata da un solida dottrina ascetica.

Possiamo applicare alla formazione dei religiosi quanto è detto nel decreto sulla formazione sacerdotale (*OT* n. 14) a proposito del corso introduttivo sul mistero di Cristo e la storia della salvezza, prescritto a quanti iniziano gli studi propriamente ecclesiastici. La finalità non è soltanto « che gli alunni possano percepire il significato degli studi ecclesiastici, la loro struttura e il loro fine pastorale », ma che « insieme siano aiutati a far della fede il fondamento e l'anima di tutta la loro vita, e vengano consolidati ad abbracciare la loro vocazione con dedizione personale e con lieto animo ».

Ciò vale pienamente anche per quelli che abbracciano la vita religiosa. Una solida iniziazione alla Sacra Scrittura, uno studio ordinato della teologia dogmatica e morale, un cenno sufficiente della storia e della vita attuale della Chiesa, sono necessari a tutti per una migliore conoscenza delle verità rivelate e del mistero dell'eterna salvezza, in modo che una maggiore « intelligenza della fede » aiuti ad una più intensa vita soprannaturale. Inoltre uno studio più accurato del significato e valore della vita religiosa nella Chiesa, della natura e importanza dei voti religiosi, e degli altri problemi teologici riguardanti la vita religiosa, gioverà assai ad illuminare, sviluppare e fortificare la propria vita di totale consacrazione al Signore.

[3] *Ibid.* 14.

### 3. Integrazione dello studio

Da quanto abbiamo detto già chiaramente appare che lo studio nella formazione alla vita religiosa non è inserito come un corpo estraneo, ma è veramente un elemento che la integra, e armonicamente si unisce e fonde con gli altri elementi che concorrono alla piena formazione del giovane religioso.

Questa armonica unione della formazione dottrinale con gli altri elementi integranti la formazione religiosa merita di essere particolarmente sottolineata. Nel già citato passo (n. 18) del decreto *Perfectae Caritatis,* dopo l'affermazione della necessità di una formazione anche dottrinale e tecnica, espressamente si raccomanda che « la formazione si svolga in maniera tale che, attraverso una armonica fusione dei vari elementi, essa contribuisca all'unità di vita dei religiosi stessi ».

Già nella costituzione apostolica *Sedes Sapientiae* e negli annessi *Statuta Generalia,* promulgati nel maggio del 1956, erano ampiamente illustrati i tre aspetti della formazione religiosa: spirituale, dottrinale e apostolico, e veniva messa in chiara luce la loro intima connessione, essendo appunto tre aspetti di un'unica formazione.

Lo stesso concetto troviamo espresso nel decreto conciliare sulla formazione sacerdotale che — come già notammo — benché direttamente riguardi gli aspiranti al sacerdozio, deve essere tenuto presente anche nella formazione dei religiosi. In esso chiaramente si distingue la triplice formazione: spirituale, dottrinale e strettamente pastorale, ma insieme ripetutamente si insiste che questi tre aspetti « siano con piena armonia » indirizzati al fine proprio della formazione sacerdotale(*OT* n. 4).

Quest'unità armonica dei vari aspetti della formazione alla vita religiosa deve essere tenuta particolarmente presente sia dai superiori dei vari Istituti religiosi che devono fissare le norme per la formazione dei loro giovani membri, sia da tutti gli educatori che devono attuarle, procedendo di comune accordo e in stretta collaborazione, in modo che lo studio, che tanta parte ha nel tempo della formazione e assorbe tante energie del giovane religioso, non diventi un ostacolo, ma sia al contrario un potente mezzo alla formazione religiosa.

Il movente principale allo studio deve essere per il religioso l'attuazione del suo ideale religioso; bisogna quindi aiutarlo a considerare lo studio sempre in funzione dell'ideale, ad applicarsi ad esso con ogni impegno per meglio raggiungerlo superando generosamente le difficoltà e insieme a contenerlo entro i dovuti limiti, sapendo che ha valore di mezzo, e perciò deve essere usato in quanto conduce al fine bramato. Specialmente per gli studi sacri, che sono la parte principale, è importante che il giovane religioso ne veda la stretta connessione con la preghiera e con l'apostolato. Oggetto di tali scienze è conoscere sempre meglio Dio e Colui che ci ha inviato, Cristo Gesù; e oggetto della preghiera è amare lo stesso Dio e Cristo Gesù, conosciuto nello studio; e oggetto dell'apostolato è far conoscere ed amare dagli altri quel Dio e Cristo Gesù, che abbiamo imparato a conoscere nello studio e ad amare nella preghiera. « *Haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum et quem misisti Iesum Christum* » (*Gv* 17,3). Bisogna far sentire e vivere al giovane religioso questa unione intima ed entusiasmante fra vita di preghiera, di studio e di preparazione apostolica, tutta animata dallo stesso ideale, dando così una vera unità a tutta la formazione religiosa, compreso il suo aspetto dottrinale.

## II. PROGRAMMI E METODI DI STUDIO

### 1. Gli studi umanistici

Volendo trattare più in particolare dei vari gradi e specie di studi che devono integrare la formazione alla vita religiosa, e tenendo presente — per le ragioni sopra esposte — il curricolo di studi dei candidati al sacerdozio, al quale in diversa misura e modo si riferiscono gli studi anche degli altri religiosi non sacerdoti, si presentano in primo luogo gli *studi umanistici.* Essi corrispondono in modo generale a quelli della scuola secondaria, previa all'università; e il loro scopo non è soltanto l'acquisto di quella cultura generale che l'odierna vita richiede, in vario grado, da

ciascuno, ma soprattutto è lo sviluppo armonico delle facoltà conoscitive dell'uomo, parte importante della formazione umana e perciò anche religiosa. Più importante infatti della molteplicità delle cognizioni è la formazione del soggetto conoscente, come giustamente osservava Montaigne: *« Mieux vaut une tête bien faite qu'une tête bien pleine »*.

Per la formazione umanistica si è soliti riconoscere un valore speciale allo studio dei classici, che mette l'alunno a contatto con questi autori che hanno più pienamente incarnato qualche aspetto dell'ideale umano e lo hanno saputo esprimere in forma più perfetta. Naturalmente non basta una lettura superficiale e affrettata degli autori classici, ma si richiede una lettura tranquilla e riposata, unita con una accurata analisi critica ed estetica, in modo da arrivare, attraverso uno studio serio e profondo, ad assimilare l'autore, a gustarlo intimamente ed a coltivare in sé quelle doti di maturità, equilibrio e buon gusto che lo caratterizzano.

Nel nostro mondo occidentale sogliono essere considerati classici innanzitutto i grandi autori latini e greci, e per questa ragione si soleva riservare loro un posto importante nei nostri programmi della scuola secondaria di indirizzo classico. Oggi però la proporzione degli alunni che frequentano i corsi classici va diminuendo, ed anche fra gli alunni dell'indirizzo classico sono pochi quelli che raggiungono una tale conoscenza del latino e del greco da potere veramente « gustare » questi autori, come si richiede per ritrarne una formazione umanistica. Si cerca di supplire con buone traduzioni; benché naturalmente una traduzione non potrà mai offrire tutti i vantaggi che solo l'originale può dare, ha tuttavia la sua utilità, tanto maggiore quanto migliore è la traduzione.

Non bisogna però dimenticare che classici sono anche ottimi autori di ogni letteratura sia antica che moderna; e lo studio assiduo di questi autori, specialmente di quelli che sono della propria lingua e letteratura, è particolarmente utile alla formazione umanistica del giovane; e più in particolare utile alla formazione religiosa, se questi autori classici sono anche di ispirazione cristiana.

Alla formazione umanistica giova anche lo studio di altre discipline letterarie, come la storia, purché non sia ridotta ad una semplice esposizione cronologica di fatti, ma sia unita alla consi-

derazione dei motivi che li hanno determinati e delle varie circostanze che vi hanno influito; essa mostra in atto l'agire dell'uomo, le buone e cattive conseguenze del suo operare, lascia anche scorgere l'azione misteriosa, forse silenziosa, ma tanto più efficace della Provvidenza, e così insegna come meglio ci si debba comportare, divenendo in tale modo, se viene ascoltata, ottima maestra di vita.

Né va trascurato il valore umanistico che ha anche lo studio delle scienze, i cui mirabili sviluppi attraggono sempre più l'interesse dell'uomo. Se l'esagerato culto della scienza e particolarmente della tecnica può materializzare, invece che umanizzare l'uomo, il retto uso può al contrario rendere un prezioso contributo alla sua formazione umanistica. E realmente l'abitudine alla considerazione oggettiva dei fatti, propria del metodo scientifico, la precisione dei termini e il rigore della deduzione, propri delle scienze matematiche, la razionalità e il rigore che anche la tecnica sviluppa nella sua dipendenza sempre crescente dalla scienza, sono aspetti positivi che non devono essere sottovalutati nel rilevare quanto possa giovare alla integrale e armonica formazione dell'uomo.

### 2. Tipo preferenziale per religiosi

I vari ordinamenti scolastici delle diverse nazioni diversamente accentuano i vari elementi della formazione umanistica, dando alcuni più importanza alle discipline letterarie e storiche, altri a quelle scientifiche e tecniche. Siccome i candidati alla vita religiosa, già prima di entrare nel noviziato, hanno compiuto almeno in parte gli studi secondari, bisognerà vedere come meglio completarli nel modo più adatto al fine specifico che si pretende. Infatti secondo i vari scopi dei diversi Istituti religiosi e le varie attività che i suoi membri dovranno esercitare, e sempre procurando di sfruttare il valore umanistico e formativo che ogni disciplina possiede, si potrà già in questo primo stadio degli studi coltivare maggiormente quelle che più giovano all'attuazione della propria vocazione.

Per gli aspiranti al sacerdozio sembra in genere preferibile

quel tipo di studi che, senza trascurare le scienze, dà una preferenza alla letteratura classica, nel senso spiegato, alla storia e alla filosofia di cui più ampiamente parleremo. Queste discipline possono più profondamente incidere nella formazione umana di colui che, come sacerdote, dovrà essere veramente l'uomo di tutti, dotato di quel particolare dominio di sé, equilibrio nel giudicare e nell'agire, senso profondo di umanità che l'esercizio del ministero sacerdotale, e analogamente delle altre attività apostoliche, richiede.

Inoltre in quelle nazioni ove il programma di studi medi comprende anche lo studio di lingue classiche, quali il latino e il greco, si avrà il vantaggio di coltivare fin dagli anni giovanili quelle lingue che sono le lingue di tanta parte delle fonti della rivelazione cristiana e sono quindi particolarmente utili all'aspirante al sacerdozio per i suoi studi teologici. In tale caso lo studio del latino raggiungerà un duplice scopo: contribuire validamente alla formazione umanistica del giovane e fargli meglio apprendere la lingua ufficiale della Chiesa, la lingua di molti dei SS. Padri e dei grandi dottori e teologi, che coi loro scritti latini hanno avuta tanta parte nella elaborazione dottrinale del messaggio cristiano.

Questo non può avvenire nelle nazioni orientali, come l'India, la Cina, il Giappone, ove il latino non è lingua classica, e volere dare a quei giovani una formazione umanistica mediante lo studio della lingua e letteratura latina sarebbe un deplorevole tentativo di latinizzare quelle nazioni. Anche qui dovrà essere conservato lo studio del latino, ma come lingua della Chiesa, e in quella misura che secondo le particolari esigenze sarà determinata dalla competente autorità ecclesiastica.

In ogni modo bisogna procurare che il religioso che si prepara al sacerdozio, e in generale all'apostolato, raggiunga quel grado di cultura generale che si suole acquistare in un regolare corso di studi previ all'università così che non si trovi in uno stato di inferiorità rispetto ai laici che nella propria nazione esercitano le varie professioni di avvocato, medico, ingegnere e così via; aggiungendo poi, in quanto sia necessario, quel complemento di studi particolari, che mancano nei programmi ufficiali, ma che siano richiesti in un candidato al sacerdozio.

### 3. Diploma ufficiale degli studi medi

Si pone la questione se dai giovani religiosi si debba esigere non soltanto il compimento degli studi medi previ all'università, ma anche il diploma (maturità, baccellierato ecc.) con cui vengono nelle varie nazioni riconosciuti ufficialmente. Il decreto conciliare sulla formazione sacerdotale dice: « Gli alunni del seminario prima di iniziare gli studi ecclesiastici propriamente detti, devono acquistare quella cultura umanistica e scientifica che in ciascuna nazione dà diritto ad accedere agli studi superiori » (n. 13), e ci si domanda se l'espressione latina « *superiora studia inire valeant* » esiga il titolo ufficiale richiesto per cominciare gli studi universitari.

Nella commissione conciliare il problema del titolo ufficiale fu discusso, e non mancavano quelli che desideravano che il decreto espressamente lo richiedesse; ma prevalse il parere di coloro che giudicavano non dovere il Concilio arrivare a così esplicita determinazione, tanto più che in certe circostanze l'attuazione potrebbe essere troppo difficile, come è avvenuto e avviene in regimi ostili alla Chiesa. Fu perciò scelta una formula che esplicitamente non menziona il diploma, ma implicitamente vi accenna, mostrando così la preferenza perché normalmente si esiga il diploma, pure ammettendo legittime eccezioni. È vero che alcuni temono possa quel diploma distrarre il giovane dal seguire la vocazione per cedere alle attrattive di quelle altre vie che il diploma può aprire; ma ciò indicherebbe una situazione anormale che deve essere cambiata, in modo che quel titolo di studio non costituisca un pericolo per chi ha vocazione, ed invece allontani il pericolo di conservare nell'Istituto chi non ha vocazione e teme, uscendo, di trovarsi troppo a disagio proprio perché privo di quel diploma. Conviene a questo proposito ricordare un altro passo dello stesso decreto conciliare, ove a proposito dei seminari minori espressamente si dice: « L'ordinamento degli studi deve essere tale da permettere agli alunni di proseguirli altrove senza danno, qualora intendessero abbracciare un altro stato di vita » (n. 3).

Parlando dello studio, specialmente in quanto è ordinato all'acquisto della cultura generale, non possiamo non accennare — anche se non è qui il luogo di trattarne direttamente — agli altri

mezzi di istruzione che concorrono allo stesso scopo e di uso sempre più frequente presso i giovani di oggi, come sono i mezzi della comunicazione sociale. Quanto tempo viene impiegato nella lettura di riviste e giornali, nell'ascoltare la radio o vedere la televisione, e quale influsso questi mezzi esercitano nel modo di pensare e sentire, di agire e reagire della gioventù! Anch'essi come lo studio devono essere integrati nella formazione alla vita religiosa; il loro retto uso è certamente utilissimo, ma altrettanto dannoso ne è l'abuso. I giovani religiosi devono imparare a saggiamente usarne con la dovuta maturità, senza lasciarsi dominare da essi, sia quanto al tempo da dedicarvi, sia quanto alla scelta dei programmi; né devono passivamente assorbire la mentalità che in essi si esprime, ma sapere criticamente ricevere e prudentemente vagliare; e così meglio formarsi religiosamente, mentre arricchiscono la propria cultura e per tempo si iniziano all'uso di questi strumenti per i loro scopi apostolici.

#### 4. Gli studi filosofici

Complemento degli studi umanistici e introduzione agli studi propriamente ecclesiastici è *lo studio della filosofia,* la cui integrazione nella formazione alla vita religiosa merita una considerazione particolare.

In primo luogo lo studio della filosofia è il complemento degli studi umanistici, nella loro doppia finalità educativa e istruttiva. Quanto allo scopo educativo da raggiungere mediante lo sviluppo integrale, graduale e armonico di tutte le facoltà, è chiaro che tra le facoltà del giovane da sviluppare ha un posto di primaria importanza l'intelletto. Come mediante lo studio della letteratura e dell'arte, insieme con la mente, si educa in particolare la fantasia, si coltiva il sentimento, si affina il gusto, lo studio della filosofia efficacemente giova all'educazione dell'intelletto; a cominciare dalla logica, che insegna l'arte di ragionare, essa abitua a formarsi idee chiare e precise, a esaminare, riflettere, giudicare, con serenità e oggettività, a distinguere il vero dal falso, il sostanziale dall'accidentale, l'apparente dal reale, vagliando gli argomenti, affrontando le difficoltà e cercando di risolverle. Di questa solida formazione intellettuale ha bisogno anche il giovane di oggi, che tende a

vivere piuttosto di intuizioni e impressioni, ad essere superficiale e passionale, e diviene insofferente di riflessione e ragionamento. Se un eccesso di rigore logico e di metodo scolastico ha potuto nel passato dare l'impressione di una formazione troppo intellettualistica, oggi non più accettata, bisogna evitare di cadere nell'opposta esagerazione di una ancor più deplorevole formazione superficiale e impressionistica priva di quella serietà di riflessione e ragionamento di cui un religioso, un sacerdote, ogni uomo, veramente uomo, ha bisogno.

Quanto all'altro scopo istruttivo è parimente chiaro che, se appartengono al corredo intellettuale di un uomo colto del nostro tempo tante cognizioni riguardanti la storia e la geografia, la letteratura e l'arte, le scienze fisiche e naturali, allo stesso corredo devono anche appartenere le principali notizie sulla storia del pensiero umano, sui più grandi pensatori dell'umanità, sulle soluzioni da essi proposte ai problemi riguardanti l'intima natura delle cose e dell'uomo. Si tratta dei problemi che più interessano ogni uomo, poiché riguardano la sua natura, la sua origine e il suo destino, e la cui soluzione deve poi orientare tutte le sue azioni. Filosofare, è stato detto giustamente, è innanzitutto e soprattutto affrontare il problema della vita; e questo corrisponde ad un'esigenza profonda della natura umana, per cui ogni uomo è in qualche modo filosofo, in quanto ogni uomo spontaneamente, anche se quasi inconsciamente, si propone il problema del mondo e della vita, e di fatto gli dà una soluzione, che potrà essere spiritualista o materialista, pragmatista o relativista, irrazionale o scettica. È perciò importante che il giovane si renda chiaramente conto della possibilità e necessità di una soluzione razionale di questi grandi problemi, e insieme del valore e dei limiti della ragione umana in modo da disporsi, nell'umiltà e semplicità del suo spirito, ad accogliere il messaggio soprannaturale della divina rivelazione.

In questo modo la filosofia porta un valido contributo alla formazione religiosa, sacerdotale e apostolica. Un complesso infatti di convinzioni profonde è inesauribile sorgente di energie per l'azione, ed una filosofia assimilata e coerente giova all'unità di tutto il comportamento umano. Questo è importante per ogni uomo, ma in modo particolare per chi deve essere esempio e guida agli altri, uomo dalle idee sicure e dalla volontà salda, personalità

robusta, carattere umanamente retto e forte, che la grazia divina eleverà e sublimerà senza nulla togliere del suo naturale splendore e valore. La filosofia inoltre può e deve giovare alla stessa vita spirituale, sia perché l'abito alla riflessione, acquistato nello studio della filosofia, favorisce la meditazione che alimenta la vita spirituale, sia perché le stesse conclusioni filosofiche possono essere fecondo oggetto di meditazione, specialmente per quanto riguarda la contingenza della nostra natura di fronte alla trascendenza dell'Essere divino, i nostri rapporti con lui di totale dipendenza, ma insieme di fiduciosa cooperazione alla sua provvidenza. È incredibile ciò che può fare a questo proposito un professore di filosofia, che sia non soltanto un maestro, ma un vero educatore, non già per convertire le lezioni di filosofia in esortazioni spirituali, il che otterrebbe l'effetto opposto, ma per fare sentire la vitalità della filosofia in modo che le tesi speculative abbiano un effetto pratico, e la dottrina discenda dalla mente al cuore, e formi così veri uomini, religiosi, apostoli.

### 5. Quale filosofia

Naturalmente questi vantaggi della formazione filosofica si potranno ottenere se la filosofia insegnata e studiata è una filosofia che si accorda e si integra con la rivelazione cristiana, con la teologia cattolica. E questo è proprio della *vera* filosofia, la quale non può contrastare con la *vera* religione, perché la verità non può essere in contrasto con la verità. Numerosi documenti del magistero ecclesiastico, specie nell'ultimo secolo, hanno indicato la vera filosofia nella *filosofia di S. Tommaso,* proclamato perciò Dottore comune delle scuole cattoliche, e il decreto conciliare sulla formazione sacerdotale, pur senza nominarlo, pone la sua filosofia a base della formazione filosofica del candidato al sacerdozio (n. 15), e all'insegnamento di S. Tommaso si fa riferimento nello stesso decreto quando si parla della teologia speculativa (n. 16), e nella dichiarazione sull'educazione cristiana quando si parla delle università e facoltà cattoliche (n. 10).

È noto quanto questo punto sia stato oggetto di vivace discussione anche nelle Congregazioni generali del Concilio, quali diverse opinioni siano state proposte e come non senza difficoltà si sia

giunti all'attuale formulazione conciliare, che apparirà più chiara se si tiene presente il doppio significato in cui può essere presa l'espressione tanto discussa di filosofia di S. Tommaso. Per filosofia di S. Tommaso si può intendere quella filosofia elaborata dai grandi Maestri e Dottori della Chiesa, e in modo particolare da S. Tommaso d'Aquino, che nei suoi princìpi, sviluppi e conclusioni, bene armonizza con la rivelazione cristiana, per cui fu detta anche filosofia cristiana, benché essenzialmente si distingua dalla rivelazione e sia vera filosofia. Essa nei suoi grandi princìpi è la naturale espressione della ragione umana, ed ha perciò un valore universale e perenne, affonda le sue radici nella filosofia antica, si sviluppa nelle grandi scuole del Medioevo, per cui fu detta Scolastica, ed è aperta a tutti i sani progressi della moderna filosofia. Ma la filosofia di S. Tommaso può essere intesa anche in un senso più stretto, e significa quello speciale sistema filosofico che caratterizza e differenzia la filosofia di S. Tommaso da quella di altri grandi Maestri della Scolastica.

Orbene è chiaro che il Concilio ha inteso parlare della filosofia di S. Tommaso nel primo senso, come appare da un attento esame comparativo dei testi conciliari e dalle discussioni che hanno preceduto e preparato le formule usate nei testi; essa prescinde dalle divergenze esistenti nell'ambito della Scolastica ed è aperta a tutti i progressi della filosofia anche più recente, che non contrastano con quei princìpi, i quali, come abbiamo detto, sono perennemente veri in filosofia e necessari per la teologia. Invece nel secondo senso la filosofia di S. Tommaso, anche se a molti appare come la forma più genuina e vera, può essere proposta, ma deve essere lasciata alla libera discussione dei pensatori cattolici, non trattandosi di verità connesse con la rivelazione cristiana.

Lo studio della filosofia, come abbiamo descritto, appare così necessaria preparazione alla teologia e all'apostolato. Preparazione alla teologia, la quale nel suo sforzo di penetrazione del dato rivelato ha bisogno del concorso della filosofia. La rivelazione evidentemente supera e trascende ogni filosofia, ma, essendo destinata agli uomini, deve necessariamente esprimersi in concetti e in linguaggio umano; concetti e linguaggio mutuati dalla filosofia allo scopo di esprimere il dato rivelato nelle formule più adeguate

e comprensive. È chiaro che ogni concetto ed ogni formula è incapace di pienamente contenere ed esprimere l'infinita realtà divina; ma anche se necessariamente imperfetti, questi concetti e formule sono vere, oggettive, reali. La filosofia perciò è necessaria preparazione alla teologia ed insieme preparazione all'apostolato in quanto è introduzione alla conoscenza della mentalità moderna nella quale bisognerà esercitare l'apostolato. Non si deve infatti dimenticare che le difficoltà di ordine intellettuale che minacciano la fede dei nostri contemporanei (anche ecclesiastici e religiosi) sono spesso di natura filosofica; esse infatti non di rado riguardano i primi princìpi su cui poggia ogni affermazione religiosa, l'esistenza stessa di un Dio trascendente e personale, l'immortalità dell'anima e quindi la vita futura, ed altri problemi filosofico-religiosi provocati da quelle tendenze relativistiche e agnostiche, di cui è impregnato il pensiero moderno. È vero che l'atto di fede non è la conclusione di un ragionamento, ma opera della grazia; ma è anche vero che l'azione della grazia sarà più efficace se l'animo sarà sgombro da falsi pregiudizi e insidiose difficoltà.

### 6. Coordinamento filosofico-teologico

Di qui appare che lo studio della filosofia richiesto ai chierici ed ai religiosi non ha lo scopo di formare dei filosofi, ma degli apostoli, ed è perciò strettamente connesso con lo studio della teologia. Perciò il decreto conciliare sulla formazione sacerdotale ha molto insistito sulla necessità di un maggiore *coordinamento tra studi filosofici e teologici* (n. 14). A questo scopo ha prescritto che lo studio della filosofia abbia inizio con un corso introduttorio sul mistero di Cristo e sulla storia della salvezza, il quale — oltre al vantaggio che già abbiamo indicato per la formazione spirituale del religioso, la quale deve essere fondata teologicamente — serve a inquadrare lo studio della filosofia nel complesso degli studi ecclesiastici, ed a mostrare come una congrua conoscenza filosofica sia necessaria per meglio penetrare il mistero di Cristo e più efficacemente cooperare all'opera della salvezza.

Questo coordinamento tra filosofia e teologia deve essere ulteriormente sviluppato nelle varie discipline filosofiche e teologiche. Basta pensare alla teologia naturale e a certi trattati della teologia

dogmatica, all'etica e alla teologia morale, per vedere come un opportuno coordinamento può fare evitare inutili ripetizioni, visioni frammentarie, e quindi incomplete, di certi problemi, e invece favorire la trattazione di tante questioni in forma più sistematica, organica e completa. È possibile anche arrivare ad una integrazione di tutto il corso filosofico con tutto il corso teologico, come già si sta sperimentando in vari centri di studio; il che può riuscire utile purché, nell'unità del corso filosofico-teologico, sia mantenuta la necessaria distinzione tra discipline filosofiche e teologiche, trattando ciascuna coi metodi che le sono propri, e non mescolando filosofia e teologia così da assorbire la filosofia nella teologia e praticamente annullarla, il che sarebbe veramente funesto.

Il coordinamento tra filosofia e teologia ci sembra dovrebbe essere ancora più stretto nella parte storica che nella parte sistematica. Nel corso filosofico-teologico dei seminari e studentati religiosi si suole studiare la storia della filosofia, la storia della Chiesa, talora la storia delle religioni, la storia dei dogmi e così via. Sono parecchie storie, studiate in discipline distinte e separate; per una specializzazione questo metodo ci sembra ottimo e necessario, ma per una formazione generale ci sembra meno utile e piuttosto nocivo, perché lo studente impara tante storie, e non arriva a farne la sintesi e a formarsi quindi un giudizio complessivo dei grandi avvenimenti della storia, determinati insieme da motivi filosofici e religiosi, di ordine spirituale e di carattere economico. Nessuno, per esempio, ignora i rapporti stretti tra le antiche filosofie e religioni, tra il sorgere delle prime eresie e lo svilupparsi di una filosofia cristiana, tra la riforma protestante e gli inizi della moderna filosofia e le trasformazioni politiche e sociali degli ultimi secoli. Perciò ci si domanda se non sarebbe meglio che durante tutto il corso filosofico-teologico — mentre in forma sistematica si vanno svolgendo i trattati di filosofia e teologia — si svolgesse una unica storia del pensiero umano, delle idee, della cultura, dalle prime origini ai nostri tempi, nelle sue principali manifestazioni religiose, filosofiche, politiche, sociali, in modo da dare una visione sintetica dei grandi avvenimenti, che aiuti a giudicare rettamente i fatti passati e ad orientarsi più facilmente in quelli presenti. Certamente l'attuazione di questa proposta non è facile; ma ci sembrerebbe utile tentarne l'esperienza, nella persuasione

che un tale studio potrebbe giovare molto alla formazione umana e cristiana dei giovani religiosi.

### 7. Gli studi teologici

Gli studi più importanti nella formazione del religioso, del sacerdote, dell'apostolo sono gli studi teologici, per mezzo dei quali — come è detto nel decreto sulla formazione sacerdotale (n. 16) — i giovani acquistano una conoscenza accurata e profonda della dottrina rivelata, imparano a renderla alimento della loro vita spirituale e ad annunciarla, esporla e difenderla in modo appropriato agli uomini di oggi.

Questo suppone uno studio continuato e diligente della Sacra Scrittura, che deve essere come l'anima di tutta la teologia; dei Padri della Chiesa che hanno efficacemente contribuito alla fedele trasmissione ed enucleazione delle singole verità rivelate; dei grandi maestri della teologia, che hanno approfondito lo studio delle verità rivelate e cercato di presentarle ordinate in un sistema organico; della storia del dogma nei suoi rapporti con la storia generale della Chiesa; della liturgia, in cui i misteri della salvezza sono sempre vivi ed operanti; della morale che applica le verità eterne della rivelazione alle mutevoli condizioni di questo mondo, ed illumina e guida gli uomini nella ricerca della vera soluzione dei gravi problemi che li travagliano nella loro vita individuale e sociale.

Inoltre, tenendo conto della situazione presente della vita della Chiesa, è necessario che lo studio della teologia sia aperto ad una maggiore conoscenza delle Chiese e comunità separate dalla Chiesa cattolica, e delle religioni non cristiane, specialmente di quelle che sono più diffuse nelle regioni dove i giovani religiosi dovranno svolgere la loro attività, in modo che tutta la loro formazione sia veramente adattata alle esigenze dei tempi e dei luoghi.

Questo problema dell'adattamento, che va tenuto presente in tutta la formazione intellettuale, ha un'importanza particolare nello studio della teologia, affinché riesca veramente utile alla formazione spirituale degli alunni ed alla loro futura attività apostolica. È una osservazione che vale per tutte le nazioni e regioni di

diversa cultura, ma in un modo particolare per le nazioni e regioni orientali. È stato giustamente osservato e ripetuto che il messaggio cristiano non è di natura sua legato a nessuna civiltà o cultura, anche se, propagatosi specialmente nel mondo mediterraneo, si è rivestito attraverso i secoli di tante forme proprie della civiltà e della cultura mediterranea. Ma quando esso viene portato a popoli di diversa civiltà e cultura, è necessario che si incarni in esse, in modo che l'asiatico e l'africano, l'indiano e il giapponese, possano e debbano divenire cristiani e religiosi e sacerdoti senza bisogno di occidentalizzarsi, ma rimanendo pienamente orientali. Solo in questo modo il cristianesimo non resterà una veste sovrapposta, che potrà facilmente essere deposta, ma sarà veramente assimilato, e diverrà principio di vita per i singoli individui e per le masse dei popoli.

L'adattamento alla diversità dei luoghi deve applicarsi anche alla diversità dei tempi. È perciò necessaria una periodica revisione anche dei programmi di teologia, per lasciar cadere certe questioni che oramai non hanno importanza o sono da riservare a coloro che debbono specializzarsi negli studi superiori, sviluppando invece altre questioni di maggiore attualità e di particolare interesse, sia per la formazione solidamente religiosa degli alunni, sia per il loro futuro lavoro apostolico.

Né va trascurato l'aggiornamento anche nei metodi di insegnamento e di studio. I giovani di oggi, specialmente i più maturi e meglio dotati, non si adattano più a certi metodi troppo passivi che erano gradatamente penetrati e diffusi anche nelle scuole religiose, e difficilmente si rassegnano ad ascoltare tante lezioni che spesso si riducono ad una semplice lettura o ripetizione di quanto è già scritto nei libri o nelle dispense. Non si tratta di sopprimere le lezioni magistrali che, se fatte bene, hanno tuttora una grande utilità e possono fare apprendere in un'ora ciò che l'alunno da sé non imparerebbe in una settimana; ma è necessario diminuirle, aumentando invece i seminari o esercitazioni, le discussioni in gruppo, lo studio privato, controllato e diretto. Questa diminuzione di lezioni importa naturalmente un aumento di lavoro, sia per i professori, che invece di alcune ore di scuola di meno, ne dovranno dedicare molte alla direzione in particolare o in gruppo, sia agli alunni che dovranno personalmente lavorare molto di più,

partecipare più attivamente alle esercitazioni e discussioni, il che gioverà ad accrescere l'interesse per lo studio, il gusto per la ricerca, la serietà e l'impegno nel lavoro, con grande vantaggio non solo per il profitto nella scienza, ma per tutta la formazione del giovane religioso.

### 8. Gli studi speciali

Ci siamo soffermati più a lungo sugli studi ecclesiastici perché costituiscono la parte principale degli studi dei religiosi aspiranti al sacerdozio, hanno una particolare importanza per i religiosi dedicati all'apostolato, e in un certo grado sono necessari a tutti i religiosi proprio per la loro migliore formazione alla vita religiosa.

Ma accanto a questa formazione generale di base, si fa sentire sempre più viva la necessità di una formazione più speciale secondo le diverse attività alle quali i singoli religiosi sono destinati; essa importerà quindi degli studi speciali, i quali pure devono essere integrati nella formazione dei religiosi. Questa necessità di una preparazione specializzata è ormai dappertutto sentita nel mondo laico. Sono progredite le scienze, divenendo sempre più vaste, così che il singolo non ne può possedere che una limitata porzione; sono progrediti gli uomini e sono cresciute le loro esigenze di servizio sempre più pronto e perfezionato. Accanto ai medici generici, sono sempre più numerosi e ricercati gli specialisti; e lo stesso vale per ogni professione. Piuttosto vi è oggi il pericolo di un eccesso di specializzazione che fa perdere la visione dell'insieme e può nuocere allo stesso progresso delle scienze e dell'uomo. Nessuna meraviglia che le stesse esigenze si facciano sentire nel mondo ecclesiastico e religioso. Sia per gli uffici interni di formazione e governo (superiori, professori, direttori spirituali, amministratori, ecc.) sia per le attività esterne di apostolato, qualunque sia il genere di apostolato a cui i vari religiosi debbano dedicarsi, si richiede una formazione più adattata e approfondita che importa il compimento di studi speciali.

Questa specializzazione potrà essere nelle discipline sacre o nelle discipline profane, e parimente potrà essere di diverso grado secondo che si tratta di formare quelli che potremmo chiamare i

*teorici,* perché tendono a specializzarsi in modo da rendersi capaci di potere essi stessi portare col tempo un contributo al progresso di quelle scienze che studiano, ovvero quelli che potremmo chiamare i *pratici,* perché non pretendono di fare nuove scoperte, ma solamente vogliono conoscere le scoperte che già sono state fatte, per poterle opportunamente applicare nei casi quotidiani che si presentano nell'esercizio del loro ufficio o del loro apostolato.

La formazione specifica nelle scienze sacre, potrà essere iniziata nel periodo di formazione di base (il corso filosofico-teologico per gli aspiranti al sacerdozio), purché ciò sia fatto in quella forma e con quella moderazione che non comprometta ciò che è proprio di questo periodo di studi; ma dovrà essere sviluppata e completata, dopo terminata la formazione di base, nelle scuole, istituti, facoltà di diverso tipo secondo le varie finalità. Giova notare, a proposito delle facoltà ecclesiastiche, che mentre secondo la costituzione apostolica *Deus Scientiarum Dominus* la finalità di queste facoltà veniva limitata alla investigazione scientifica ed alla preparazione dei docenti, secondo le nuove Norme, promulgate dalla Sacra Congregazione per l'Educazione cattolica il 20 maggio 1968 per preparare la revisione della detta Costituzione, è stata ampliata anche alla preparazione di coloro che devono esercitare particolari forme di apostolato.

Analogamente deve dirsi della formazione specifica nelle scienze profane, che dovrà normalmente essere compiuta dopo la formazione di base nelle scienze sacre, e in quelle scuole, istituti, facoltà più adatti allo scopo; ma durante questi studi, specialmente se compiuti in centri di studio laici, si deve procurare che i giovani religiosi siano assistiti da persone capaci di influire spiritualmente ed anche intellettualmente aiutarli a fare una armonica sintesi della loro cultura profana con quella sacra, superando le difficoltà che facilmente si possono incontrare, in modo che questi studi profani non siano di ostacolo, ma aiutino essi stessi alla formazione religiosa, cui devono essere parimente integrati.

È superfluo aggiungere che questa formazione speciale, come la stessa formazione generale, non possono considerarsi ad un certo momento definitivamente chiuse, ma hanno bisogno di un continuo aggiornamento. Le scienze sacre e profane progrediscono, progredisce e si evolve tutta la società, sorgono continuamente

nuove situazioni, nuove esigenze, nuovi problemi, che si ripercuotono nella vita stessa del religioso e nel suo lavoro apostolico. Perciò sono assai opportuni quei convegni, giornate o settimane di studio e simili iniziative, che mirano ad aggiornare la cultura dei religiosi e a sempre meglio integrarla nella sua vita religiosa, affinché sia continuamente rinnovata e perfezionata la loro attività spirituale, intellettuale e apostolica.

## III. CONTATTO CON LA COMUNITÀ ECCLESIALE E CON L'AMBIENTE SOCIALE

### 1. Necessità di un contatto

Se la formazione alla vita religiosa deve essere integrata dallo studio, è anche necessario che sia integrata dal contatto con la comunità ecclesiale e con l'ambiente sociale.

È frequente ai nostri giorni il lamento che la formazione alla vita religiosa sia troppo chiusa e segregata dal mondo, il che impedisce lo sviluppo pieno e completo della personalità dei giovani ed una loro decisione veramente libera e responsabile nell'assumere gli impegni propri della loro vocazione. È vero che quando si osserva la debolezza della fede e la rilassatezza dei costumi diffuse nel mondo, non può meravigliare la sollecitudine di quanti hanno la responsabilità della formazione dei giovani religiosi per non esporli a troppo gravi pericoli; d'altra parte non si può negare il pericolo che, vivendo troppo separati dal mondo, non si rendano abbastanza conto del passo che fanno, di quello a cui rinunciano e di quello a cui si impegnano; quando poi conosceranno meglio la realtà del mondo, sarà forse troppo tardi, col pericolo o di condurre una vita rassegnata e indegna di un religioso fervente, ovvero di dolorose defezioni, che purtroppo vediamo oggi tanto facilmente moltiplicarsi. Di qui la necessità che durante tutto il periodo della formazione il giovane mantenga un prudente, ma costante contatto col mondo; ed è per questo che la recente istruzione *Renovationis Causam,* promulgata il 6 gennaio 1969 dalla Sacra Congregazione per i Religiosi e gli Istituti secolari, autorizza ad introdurre anche nel noviziato quei

« periodi apostolici formativi » (n. 23), da passare fuori della casa del noviziato a contatto con la realtà del mondo e della vita, per meglio rendersi conto delle rinunce e dei sacrifici che la vita religiosa richiede, per meglio saggiare l'autenticità della propria vocazione e prepararsi così a fare un'opzione veramente libera e matura.

Lo scopo di questi frequenti contatti col mondo non è soltanto quello della formazione strettamente religiosa del giovane, ma anche di quella più propriamente apostolica; perciò, per quanto riguarda il noviziato, vengono chiamati nella citata istruzione « periodi *apostolici* formativi ». È un altro lamento, che facilmente si ripete riguardo alla formazione non solo dei religiosi destinati all'apostolato, ma in genere degli aspiranti al sacerdozio, che la loro formazione nei seminari e studentati religiosi è troppo teorica e perciò meno adatta alla pratica dell'apostolato che dovranno esercitare.

Bisogna anche qui evitare le esagerazioni; una formazione dottrinale è, come già abbiamo detto, necessaria, ed ogni formazione dottrinale è in qualche modo teorica. Anche la teoria è necessaria, ma è insufficiente, e deve essere completata dalla parte pratica; alla formazione di un medico sono necessarie, ma non bastano le lezioni scolastiche, ci vuole anche la pratica nell'ospedale, ed ogni buona facoltà di medicina considera questa parte pratica come elemento necessario della formazione. Anche l'apostolo, nel periodo della formazione, ha bisogno di questa parte pratica, ed il decreto conciliare sulla formazione sacerdotale, parlando della formazione strettamente pastorale, espressamente nota: « Poiché è necessario che gli alunni imparino l'arte dell'apostolato non solo teoricamente, ma anche praticamente e si rendano atti ad agire con responsabilità propria e in collaborazione con gli altri, gli stessi già durante il tempo degli studi, nel periodo anche delle ferie, siano a ciò iniziati attraverso opportune esercitazioni » (n. 21). È detto « nel periodo *anche* delle ferie », perché se certamente le vacanze possono offrire occasioni favorevoli a queste esercitazioni apostoliche, l'intenzione del decreto conciliare è che non ci si limiti ad esse, ma si arrivi alla persuasione che la preparazione pratica apostolica deve costituire, accanto agli esercizi spirituali e a quelli scolastici, una parte integrante della vita di formazione

anche durante l'anno scolastico; ad essa deve essere consacrato un tempo determinato, sia pure limitato, qualche ora alla settimana, ma che deve essere seriamente rispettato e impiegato come il tempo assegnato alla preghiera e allo studio; e l'esercizio sia compiuto sotto la guida di persone competenti ed esperte nel campo apostolico, come devono essere competenti il direttore spirituale nel campo ascetico e il professore nell'ambito della sua disciplina.

**2. Con la comunità ecclesiale**

Il contatto del giovane religioso deve essere innanzitutto con la comunità ecclesiale, di cui ogni istituto religioso è una parte eletta. Infatti il Concilio Vaticano II così si è espresso intorno alla condizione che i religiosi hanno nel corpo della Chiesa: « Lo stato... che è costituito dalla professione dei consigli evangelici, pur non facendo parte della struttura gerarchica della Chiesa, appartiene tuttavia inseparabilmente alla sua vita ed alla sua santità » (*LG* n. 44). Devono perciò i religiosi intimamente sentire questa loro condizione nel corpo della Chiesa, devono intimamente partecipare alle sue gioie e ai suoi dolori, alle sue ansie ed alle sue speranze, sia della Chiesa locale o nazionale in cui vivono e lavorano, sia della Chiesa universale nelle sue varie attività: pastorale, ecumenica, missionaria; devono prestare generosamente la loro opera a promuovere e sviluppare la vita della Chiesa o nell'esercizio del ministero sacerdotale, se sono sacerdoti, o nella collaborazione a questo ministero con le varie attività apostoliche, se non sono sacerdoti. E perciò anche nel periodo della formazione le loro attività apostoliche formative devono inserirsi in questa attività sacerdotale o ad essa ausiliare nella comunità ecclesiale.

Tale è in primo luogo l'azione liturgica, che continua nella vita della Chiesa l'opera della salvezza compiuta da Gesù Cristo, alla quale tutti i fedeli devono attivamente partecipare, aiutati in questo da chierici e religiosi nell'esercizio di quelle funzioni che sono loro possibili nelle celebrazioni liturgiche sotto la direzione del sacerdote che presiede all'assemblea.

Viene poi la partecipazione all'attività docente del sacerdote, nell'insegnamento del catechismo ai fanciulli e agli alunni delle

scuole di vario grado, come pure con le debite proporzioni alle varie classi di adulti. È questo un esercizio grandemente formativo, che inizia il giovane a parlare di Dio e delle verità religiose a varie classi di persone, sforzandosi di presentarle in modo adatto alla loro mentalità, con benevolenza, senza urtare, abituandosi a discutere con serenità e calma, ad ascoltare con pazienza e a rispondere con tatto. Questo esercizio non soltanto giova alla preparazione apostolica, ma alla stessa vita di pietà e di studio, perché in quei contatti apostolici il giovane si rende conto di tante difficoltà alle quali non pensava o non dava importanza, ed è stimolato a studiare con più impegno per vedere come si risolve quella difficoltà, come deve essere presentato quell'argomento affinché sia meglio compreso e accettato, in particolare si rende conto che nell'ordine soprannaturale i mezzi naturali non bastano, gli argomenti di ragione non sono sufficienti, l'atto di fede non è la conclusione di un sillogismo, ed è perciò animato a pregare con più fervore per impetrare la grazia divina, senza la quale ha costatato come sia sterile ogni attività apostolica.

Finalmente vi è la collaborazione nella guida pastorale dei laici, specie di quelli che desiderano prestare la loro azione apostolica. Nel decreto conciliare sull'apostolato dei laici si fa notare come il sacerdote deve essere l'animatore del laicato; i futuri sacerdoti e i loro collaboratori devono imparare a suscitare e promuovere questo apostolato dei laici, a orientarli nelle loro iniziative, a assistere e coordinare i loro sforzi; è tutta una metodologia che non si improvvisa, ma bisogna gradatamente apprendere, non solo in teoria, ma anche in pratica con una iniziazione progressiva, aiutando il sacerdote nelle associazioni giovanili o in altri centri di apostolato, in una forma adattata, controllata e integrata nella formazione generale. Naturalmente si tratta di una semplice iniziazione, ma quanto mai preziosa, e che più facilmente potrà essere sviluppata e completata quando, terminata la formazione, il religioso sarà totalmente applicato al suo campo di lavoro.

### 3. Con l'ambiente sociale

Al contatto più spirituale con la comunità ecclesiale va congiunto un contatto più umano con l'ambiente sociale. I giovani

oggi, anche religiosi, sono particolarmente sensibili ai problemi sociali; le ingiustizie sociali, che purtroppo ancora travagliano l'umanità, sia fra le classi sociali di una nazione sia fra le nazioni più sviluppate e ricche e quelle in via di sviluppo e povere, stimolano i giovani ad un'azione caritativa in linea orizzontale che sembra talora far dimenticare la linea verticale della carità verso Dio, senza la quale riuscirà sterile lo sforzo di carità verso il prossimo.

È una reazione esagerata ad una precedente posizione pure esagerata, perché troppo individualista e troppo poco sociale. È perciò doveroso accentuare maggiormente la dimensione sociale in tutta la formazione teorica e pratica. Nella formazione *teorica,* oltre a qualche corso speciale sulla dottrina sociale della Chiesa, o meglio — per evitare una terminologia meno gradita alla mentalità moderna — sul magistero sociale della Chiesa, bisognerà sviluppare maggiormente l'aspetto sociale delle varie discipline storiche, filosofiche e soprattutto teologiche, procurando di formare nei giovani una retta mentalità sociale che li renda atti a comprendere e giustamente valutare i gravi problemi di oggi. Parimenti è necessaria una formazione *pratica* mediante un opportuno contatto con la realtà sociale, fin dall'inizio della vita religiosa per « far scoprire ai novizi nelle circostanze concrete della vita le realtà della povertà e del lavoro », come è detto nell'istruzione sull'aggiornamento della formazione alla vita religiosa (*RC* n. 25), in modo che si rendano conto della situazione degli uomini di oggi, degli operai e dei contadini, di tanti poveri e sofferenti, e si abituino anche in questo campo a prestare la loro collaborazione per alleviare tante miserie e cercare la soluzione di tanti problemi.

Ma è pur necessario che anche in questa attività pratica siano con saggezza e prudenza guidati, sia per evitare azioni inconsiderate e demagogiche che non si possono giustificare, sia per evitare altre azioni in se stesse giustificabili, che possono lodevolmente essere compiute dai laici, ma non convengono a sacerdoti e religiosi, i quali perciò devono sapersene astenere, come era detto in uno schema conciliare: *« Ab iis quae ad sacerdotem non pertinent, abstinere sciant »*. A questo proposito osservava recentemente il Santo Padre: « Forse si è andato oltre il limite consentito nello sforzo, per sé lodevole, d'inserire il sacerdote nella com-

pagine sociale, secolarizzando del tutto il suo abito, il suo modo di pensare e di vivere, risospingendolo sul sentiero non suo delle competizioni temporali, svigorendo così la sua vocazione e la sua funzione di ministro del Vangelo e della Grazia » (*Osservatore Romano,* 18.IX.1969). Lo stesso avviene di giovani religiosi, animati dalle migliori intenzioni, ma dimentichi della vera natura della loro vocazione religiosa, così che per un bene temporale immediato compromettono quel maggiore bene spirituale e anche temporale che potrebbero procurare agli uomini, attuando pienamente nel mondo di oggi la loro specifica missione di religiosi. Perciò nella attuale confusione di idee, nella tendenza così fortemente secolarizzatrice, nell'offuscamento di quella che è e deve essere anche oggi la vera figura del sacerdote e del religioso, è compito altrettanto importante quanto difficile dare ai giovani idee chiare e direttive sicure, e saperli prudentemente, ma efficacemente, guidare alla loro fedele attuazione.

Questo ci porta a concludere questo modesto lavoro accennando — senza naturalmente sviluppare il tema che ci porterebbe troppo lontano — ad un problema di primaria importanza per la formazione anche dottrinale e sociale dei giovani religiosi: il problema degli educatori. Già il decreto conciliare sulla formazione sacerdotale aveva osservato che la formazione dipende « soprattutto dalla idoneità degli educatori » (*OT* n. 5) e ne aveva raccomandato la diligente preparazione spirituale, dottrinale, pedagogica; e il primo Sinodo dei Vescovi nel 1967 ha affrontato questo grave problema, cercando di promuovere le soluzioni più adatte a risolverlo. Universale infatti è il lamento della mancanza di educatori veramente atti a formare i giovani di oggi. La precaria situazione presente, la rapida evoluzione delle idee, la mentalità spesso sconcertante dei giovani, sono fenomeni così gravi che rendono particolarmente difficile la missione attuale dell'educatore; ma con coraggio e serenità, fiduciosi nella buona volontà dei giovani e nell'efficace aiuto della Provvidenza, dobbiamo riuscire a superare le non lievi difficoltà in modo che quella armonica e completa formazione, brevemente descritta in queste pagine, possa trovare la sua piena attuazione e contribuire a far rifiorire la vita religiosa nella Chiesa ed a moltiplicarne l'efficacia apostolica.

# CONCLUSIONE

A. Favale, s.d.b.

I religiosi si aggirano sui 335.000, mentre le religiose raggiungono la cifra di 1.300.000 unità. È un esercito pacifico che compie le attività più svariate in settori specifici e qualificati della vita della Chiesa.

Quali membri del popolo di Dio, operanti in un modo caratterizzato da una visione antropocentrica e immanente (quindi poco sensibile ai problemi di natura religiosa e trascendente) e agitato da violenti contrasti che oppongono i popoli della fame ai popoli dell'opulenza, i poveri ai ricchi, gli sfruttati agli sfruttatori, i religiosi e le religiose devono impegnarsi affinché la loro presenza nel nostro tempo si risolva in una testimonianza-segno vivo e credibile del Cristo, del suo messaggio di salvezza e della tensione escatologica o celeste insita in ogni esistenza cristiana.

Non sarebbe certo la rinuncia alla propria identità e alla peculiarità della propria missione a rendere i religiosi sia singolarmente che comunitariamente segno-testimoni efficaci per la Chiesa e per il mondo; ma al contrario la riscoperta di esse ne renderà più convinta l'attuazione.

A questo proposito converrà richiamare, a modo di conclusione, alcune *idee-chiave,* già espresse nel corso del volume, le quali serviranno a stimolare un approfondito ripensamento della realtà e del significato della vita religiosa, oggi.

1. La vocazione originaria, che accomuna tutti i battezzati, è la chiamata universale alla santità (*LG* n. 40). E questa santità (*1 Ts* 4,3) consiste essenzialmente nella partecipazione della natura (*2 Pt* 1,4) e della vita di Dio in Cristo (*Ef* 2,5) mediante la grazia della giustificazione (*Rom* 3,24) e rigenerazione (*Tit* 3,5), con la conseguente unione inabitativa delle tre Persone divine (*Gv* 14,23; *1 Cor* 3,16; *2 Tim* 1,14; *Ef* 3,17; *1 Cor* 6,20).

Inizio e fondamento della santità è la fede (*Rom* 5,2; *1 Pt* 1,9; *Ef* 2,8), la quale col battesimo ci introduce nella Chiesa (*1 Cor* 12,13; *Atti* 2,41; 4,4) e ci incorpora in Cristo (*Rom* 6,3; *Gal* 3,27). Esercizio vivificante ne è la carità (*Gal* 5,6), sia come amore di Dio sia come amore del prossimo, diffusa nei nostri cuori dallo Spirito Santo (*Rom* 5,5), di cui siamo templi vivi (*1 Cor* 3,16). Fine e compimento sarà l'eterna beatitudine e glorificazione sperata (*Tit* 2,13; *Rom* 5,2) nel Regno del Padre (*Mt* 13,43).

Al dono iniziale e gratuito della santificazione battesimale, il cristiano deve dare un assenso libero e responsabile. Sul piano esistenziale e dinamico quest'assenso, sotto il costante influsso dello Spirito Santo, si risolve in un impegno deciso e stabile a spogliarsi dell'uomo vecchio, vittima delle passioni ingannatrici, e a rivestirsi dell'uomo nuovo « che è stato creato ad immagine di Dio, nella vera giustizia e santità » (*Ef* 4,24) per « camminare in novità di vita » (*Rom* 6,4), imitando il Cristo, che, con la sua morte e risurrezione, ha tracciato la via attraverso la quale l'uomo redento entra in comunione di vita con la SS.ma Trinità.

Sul ceppo dell'unica chiamata alla santità si innestano diverse vocazioni, frutto di un dono di Dio elargito in vista dell'attuazione di una *determinata missione* nel Corpo mistico. Queste vocazioni, per vie e con mezzi differenti, spronano al raggiungimento della perfezione della carità. Ma se è vero che la santità cristiana è unica, perché sostanzialmente unica è la nostra configurazione a Cristo (*LG* n. 39), si deve pure affermare che le sue concretizzazioni sono differenziate (*LG* n. 41). Altro è la perfezione considerata in se stessa, altro sono le sue incarnazioni in una determinata persona o categorie di persone, le quali scelgono particolari condizioni di vita e svolgono compiti specifici nella comunità umana ed ecclesiale. « Ognuno, secondo i propri doni ed uffici, deve, senza indugio avanzare per la via della fede viva, la quale accende la speranza ed opera per mezzo della carità » (*LG* n. 41a).

Nel cristianesimo esistono *tre principali tipi, forme o vie* alla santità, ugualmente autentiche e necessarie perché complementari.

Esiste la via alla santità, propria dei laici. Essa caratterizza il tipo di santità da attuarsi nel mondo e a vantaggio del mondo. Il laico cristiano ricerca la perfezione dell'amore, immergendosi

« in tutte e singole le vicende di cui la sua vita familiare civile e professionale è come intessuta » (*LG* n. 31b), consapevole di essere chiamato a perfezionare e ad animare con lo spirito evangelico — « quasi dall'interno, a modo di fermento » (*LG* n.31b) — le condizioni intramondane della sua esistenza ordinaria, allo scopo di « orientarle a Dio per mezzo di Cristo» (*AA* n. 7d). Così il laico realizza la sua propria maniera di tendere alla santità vivendo nel mondo, accettandone i valori e cercando di instaurare cristianamente l'ordine temporale (cfr. *AA* n. 7e).

Vi è poi la via alla santità propria dei sacerdoti, indissolubilmente legata al retto ed instancabile esercizio delle loro funzioni nello spirito di Cristo (*PO* n. 13a). Queste funzioni non si riducono alla pura amministrazione dei sacramenti e alla celebrazione del culto, ma abbracciano anche tutto l'arco della missione evangelizzatrice dei presbiteri. Se in passato si era propensi a dissociare vita interiore e apostolato sacerdotale, oggi, dopo le chiare affermazioni del Concilio Vaticano II, si sottolinea la necessità della loro integrazione ed armonizzazione. La saldatura tra vita interiore ed azione apostolica dei sacerdoti dipenderà, in pratica, dal grado di unione a Cristo nella scoperta della volontà del Padre (*PO* n. 14a); dal grado di carità pastorale nel dono di sé ai fratelli; dal grado di intensità nella partecipazione al sacrificio eucaristico, « centro e radice di tutta la vita del presbitero » (*PO* n. 14b); e dal grado di fedeltà alla Chiesa, inseparabile dalla fedeltà a Cristo (*PO* n. 14c).

Esiste, infine, la via alla santità propria dei religiosi. Essi si estraniano dalle condizioni ordinarie di vita dei laici « a causa del Regno dei cieli » (*Mt* 19,12), facendo pubblica professione di castità povertà e obbedienza, ed instaurano con altri fratelli, arricchiti dallo stesso dono di Dio, un nuovo stile di esistenza che permette loro, mediante l'adozione di certi mezzi, di essere più disponibili all'azione dello Spirito, volta a condurli a vivere in pienezza le istanze della fede e del Vangelo. I religiosi, dunque, costituiscono nella Chiesa non tanto un « ceto privilegiato », provvisto di peculiari diritti e protetto da speciali norme giuridiche, quanto *l'espressione di un impegno più radicale e totalitario* diretto a perseguire più speditamente, per vie e con mezzi propri, l'universale vocazione alla santità.

2. La vita religiosa emerge dalla consacrazione battesimale (*LG* n. 44a; *PC* n. 5a) e ne sviluppa le virtualità consolidando e rafforzando gli effetti e le esigenze che scaturiscono da questo sacramento, e cioè: l'unione con Cristo, e per mezzo di lui, con il Padre nello Spirito Santo; l'inserimento nella comunità fraterna della Chiesa, e la solidale partecipazione alla sua missione, in un servizio efficace e competente per gli uomini d'oggi.

Si consideri inoltre che per la totalità e la continuità della rinuncia che comporta, e quindi per il suo valore di olocausto, la vita religiosa viene equiparata in un certo senso al martirio. Questo significa che l'esercizio quotidiano dei consigli evangelici, inteso come testimonianza di fede, di speranza e di amore, si ricollega pure ad un più attivo irradiamento della grazia cresimale ed ha bisogno del nutrimento del Pane eucaristico. La vita religiosa si radica nella vita sacramentale di cui la Chiesa è dispensatrice, o se si vuole, la vita sacramentale trova la sua massima espansione nella vita religiosa.

Oggetto da parte di Dio di una vocazione speciale, il religioso, sotto l'impulso divino, si impegna stabilmente a vivere in pienezza la realtà battesimale di morte al peccato e di ingresso nella vita nuova in Cristo, centrando la propria esistenza in un continuo sforzo di ricerca e di adesione totalitaria alla volontà del Padre celeste, al cui servizio in modo esclusivo si consacra.

Al centro della vita religiosa si staglia la figura del Cristo pasquale, perfetto servitore del Padre celeste. Solo associandosi al dono totale che Cristo ha fatto di sé al Padre fin dal primo istante della sua incarnazione e che tutt'ora rinnova, il religioso costruisce, a poco a poco, la sua piena dedizione a Dio.

La professione religiosa, infatti, più che un mezzo per combattere la concupiscenza della carne e degli occhi e la superbia della vita, è un vincolo che il cristiano contrae liberamente davanti alla Chiesa per seguire più direttamente il Cristo, per riprodurne in forma intelligibile i tratti salienti della vita, per configurarsi più intimamente a lui e, infine, per mettersi con illimitata disponibilità al servizio della sua opera salvifica. Bisogna sottolinearlo con forza: la vita religiosa, le cui note caratterizzanti sono *una più integrale e impegnativa sequela e imitazione* del divin Maestro,

dev'essere prima di tutto una *scuola permanente di conversione a Cristo* e *al suo Vangelo.*

E chi si sforza di conformarsi a Cristo, non può non entrare nel suo movimento di perfetta comunione con il volere del Padre. Comunione che Gesù ha realizzato conducendo una vita vergine e povera, culminata nell'obbedienza della croce e sfociata nella gloriosa Risurrezione.

Sospinto dalla carità, il religioso con la pratica dei consigli evangelici sceglie il tipo di esistenza vergine, povero e obbediente, di cui Cristo è stato modello durante la sua vita terrena (*PC* n. 1c; cfr. anche *LG* nn. 41a, 42c, 44b; *PC* nn. 1b, 2, 5d, 8b). Questa scelta lo pone nelle condizioni migliori per accrescere la vita nuova in Cristo, ricevuta nel battesimo e perfezionata nella cresima; per accogliere i frutti dello Spirito (*Gal* 5,22-23), tra cui segnaliamo la libertà spirituale e la gioia; e per dedicare tutte le proprie energie a Dio. Quando ciò non si verifica in una vita consacrata, vuol dire che si è trascurato lo scopo primario della medesima, che è quello di intensificare il *rapporto personale* del religioso con le *tre Persone divine.*

3. Il dono che il religioso fa di se stesso al Padre « nel Cristo » sotto l'influsso dello Spirito Santo, si attualizza nel dono che egli fa di se stesso alla Chiesa. Di qui la necessità che il religioso approfondisca il significato della sua appartenenza alla Chiesa.

Nello stesso istante in cui il credente viene introdotto nel Cristo per mezzo del battesimo, è pure inserito nel suo Corpo che è la Chiesa.

Per il fatto che l'unisce più intimamente a Cristo e valorizza le ricchezze e le responsabilità derivanti dal battesimo e dalla cresima, la professione religiosa lo immette più profondamente nella realtà della Chiesa e della sua missione, di modo che il religioso viene ad essere nella Chiesa e per la Chiesa « il segno speciale » del disegno di amore che unisce i fratelli di Cristo tra di loro e con il Padre.[1]

[1] « La vita religiosa non è un cappello (fosse pure di qualità sopraffine) posto nella Chiesa, né un ornamento (fosse pure splendido) applicato alla veste della Chiesa, e neppure una piccola cellula di iniziati (fossero

Anzi mediante la pratica esemplare dei consigli evangelici ogni comunità religiosa rappresenta « un luogo privilegiato dove la Chiesa esprime a se stessa il suo essere profondo. È come l'annuncio in atto di quella direzione verso la quale la Chiesa pellegrinante è faticosamente in cammino. Da ciò il valore di scelta degli ordini contemplativi, totalmente tesi verso la perfezione escatologica del « segno ». Con la castità, per esempio, la comunità annuncia, e in certo modo attualizza misteriosamente l'unione di Gesù Cristo con la sua Chiesa; con la povertà proclama l'assoluto di Dio, l'unico necessario che è per la Chiesa il possesso dell'amore del Padre; con l'obbedienza evoca, e si potrebbe dire, prolunga la comunione della volontà di Cristo e di quella del Padre, attualmente vivente nella Chiesa, « serva di Dio »; infine, per la legge di carità fraterna che salda tra loro tutti i membri nell'ardente ricerca di perfezione, la comunità come tale rivela ciò che è già la Chiesa, e cerca di divenire più perfettamente: la comunione totale di tutti coloro che Cristo ha fatto passare nell'atto fraterno della sua Pasqua ».[2]

Piantata nel cuore della Chiesa, la vita religiosa partecipa alla sua missione. Ma la Chiesa non è un tutto unico ed indifferenziato. Nel Corpo mistico vi è molteplicità di membri, varietà di carismi e diversità di funzioni. Il religioso opera nella Chiesa secondo la linea della propria vocazione. Anzitutto con il suo *essere* e poi con il suo *agire*.

Già con il suo essere, cioè con la pubblica professione dei consigli evangelici di castità, povertà e obbedienza, il religioso realizza, a suo modo, la santità della Chiesa, la manifesta e diventa preludio profetico del mondo che verrà. Si impove-

anche esemplari) gravitante attorno alla Chiesa.

La vita religiosa è *nella* Chiesa e *della* Chiesa, nel cuore stesso di tutto ciò che la fa e la sconvolge e la lavora; quindi, *oggi,* nel cuore della conversione all'amore del Padre e nel rispetto di questo amore negli uomini. È necessario che in seno alla Chiesa essa si manifesti come la sede per eccellenza in cui si vive il mistero di misericordia e il servizio di tutto ciò che Dio ha deposto per amore in ogni persona »: J. M. R. TILLARD, *I religiosi nel cuore della Chiesa,* Queriniana, Brescia 1969, 191-192.

[2] J. M. R. TILLARD, *Le grandi leggi del rinnovamento,* in *Il rinnovamento della vita religiosa,* Vallecchi, Firenze 1968, 95-96.

rirebbe la portata della vita religiosa, quando si volesse definirla unicamente in base ad un immediato e tangibile rendimento apostolico. Si pensi al ruolo « eminente » che il Concilio Vaticano II riconosce ai religiosi contemplativi e ai monaci votati principalmente al culto liturgico (cfr. *PC* nn. 7 e 9; *AG* n. 40b). La Chiesa ha sempre ribadito l'importanza e l'insostituibilità dell'apostolato della preghiera e della penitenza, proprio degli Istituti dediti alla contemplazione, con il quale si intende affermare il primato assoluto della grazia nell'opera della salvezza e la reale possibilità di scambi di beni spirituali nella Comunione dei santi.

Senza dubbio, soprattutto di fronte alle urgenti necessità pastorali odierne, i religiosi di vita attiva devono dare la loro generosa collaborazione anche nelle opere esterne di apostolato, proposte loro dai vescovi, purché rientrino nell'indole del loro Istituto. Tuttavia, a questo riguardo ogni pragmatismo livellatore rischierebbe di mortificare la ricchezza di doni con cui lo Spirito Santo ha adornato la Sposa di Cristo. La Chiesa deve annunciare al mondo il Vangelo della salvezza: dono che Dio offre all'uomo per indurlo a « convertirsi », immergendolo nel dinamismo di morte al peccato e di risurrezione alla vita nuova in Cristo. Essa « che vive nel tempo è per sua natura missionaria » (*AG* n. 2). Ma « non vi è nulla di più nocivo all'ardore missionario che il senso univoco della parola missionario. Quanto più la missione definisce la Chiesa, tanto più essa deve contenere in sé le molteplici differenziazioni della grazia che si ramificano nella Chiesa. Dire che tutta la Chiesa dev'essere missionaria significa che la sollecitudine missionaria deve investire tutta la Chiesa con l'immensa varietà dei suoi carismi ».[3]

4. Infine il religioso non può considerarsi estraneo alle istanze legittime del mondo contemporaneo e ai suoi bisogni.

La Chiesa, mentre porta il messaggio di Cristo e la sua salvezza agli uomini, nello stesso tempo deve « largamente contribuire a rendere più umana la famiglia degli uomini e la sua storia, e a

[3] G. G. RANQUET, *Consacrazione battesimale e consacrazione religiosa*, Ed. Paoline, Alba 1968, 104.

divinizzarla comunicandole la vita divina » (*GS* n. 40s; *LG* n. 31b). In altre parole, la Chiesa si sente impegnata in un dialogo costruttivo con il mondo contemporaneo e in un atteggiamento di accettazione e di assunzione di tutti i valori della creazione per santificarli ed elevarli mediante la grazia del Cristo, sottraendoli ad un loro asservimento all'orgoglio e all'egoismo dell'uomo dominato dal peccato.

Ora il religioso, inserendosi più vitalmente nella Chiesa, deve far propri questi suoi intenti e collaborare perché vengano attuati. Ne consegue che lo sforzo di adattamento alle condizioni nuove del nostro tempo, in atto in tutti gli Istituti religiosi, organi del Corpo mistico, è un *compito ecclesiale,* che deve essere portato avanti nello spirito e secondo le direttive del Concilio Vaticano II sotto pena di infedeltà alla propria vocazione di segno della Chiesa di Dio nel mondo d'oggi. I religiosi, sia come comunità che come individui, devono saper cogliere ed apprezzare sempre meglio i valori positivi della persona umana e del mondo, perché si tratta di beni con cui Dio ha voluto abbellire il creato, e quindi non possono essere trascurati o misconosciuti dai suoi figli adottivi.

Tuttavia questo atteggiamento di apertura al mondo non si pone affatto come un attentato al valore dell'ascesi, della rinuncia e della croce. Il religioso è chiamato a partecipare alla passione di Cristo, accettando concretamente il radicalismo dell'abnegazione di se stesso formulato con chiarezza e per tutti dal Vangelo. Del resto, l'esperienza quotidiana insegna che la natura umana, benché vivificata dalla grazia, è incline al male. Il cristiano, offuscato dalle passioni, può essere deviato nelle sue scelte ed essere indotto a strumentalizzare i talenti e le cose per il raggiungimento di scopi poco lodevoli o anche lesivi dei diritti altrui. Solo con un lungo tirocinio egli, coadiuvato dalla grazia, acquista una crescente capacità di dominio sulle proprie tendenze cattive ed una solida attitudine a orientare la propria vita e le proprie attività a gloria di Dio attraverso il servizio generoso reso agli uomini.

Con la pubblica professione dei consigli evangelici di castità povertà e obbedienza, il religioso s'impone la volontaria rinuncia (di cui percepisce gli imperativi profondi e a volte gravosi) alla formazione di una propria famiglia, all'uso onesto del denaro guadagnato col proprio lavoro e all'autonoma disposizione di sé.

Egli si priva di questi beni non perché li disprezzi, ma perché rinunciandovi si dispone meglio, secondo il proprio dono ricevuto dal Signore, a votarsi all'immediato servizio di Dio e, conseguentemente, al servizio degli uomini, cui ricorderà il primato delle realtà celesti senza sminuire l'attenzione e il rispetto dovuti ai beni e ai valori positivi che essi posseggono e che rivelano i lineamenti genuini della creazione, quale è stata voluta da Dio. Tutto questo garantisce la *validità umana e cristiana* della vita religiosa, perché essa impegna in modo speciale il battezzato in uno sforzo continuo diretto ad eliminare ciò che di caduco e di negativo c'è nell'uomo per meglio assicurargli il pieno sviluppo della condizione di nuova creatura in Cristo Gesù (cfr. *Rom* 6,6; *Ef* 2,15; 4,22; *Col* 3,9).

C'è di più. Come la Chiesa di Dio non spazia al di sopra degli uomini, ma si sente profondamente coinvolta nelle vicende umane contemporanee, così il religioso, membro del Corpo mistico, non può rimanere distratto e insensibile di fronte « alle gioie e alle speranze, alle tristezze e alle angosce degli uomini d'oggi, dei poveri specialmente e di tutti coloro che soffrono » (*GS* n. 1). Il religioso, come ogni altro uomo, cammina tra il « già adesso » della presenza salvifica di Dio in Cristo nella storia dell'umanità, e il « non ancora » della definitiva liberazione dell'uomo e del mondo. Ma con il suo stile di vita egli intende mettere in rilievo che i beni della futura dimora, verso la quale siamo avviati (cfr. *Ebr* 13,14), in certo modo hanno già fatto irruzione nella città terrena; che la nuova vita del Risorto è già innestata nelle nostre vite; e che il Regno di Dio è già presente in mezzo a noi.

Quanto al « non ancora », sappiamo che gli atti dell'uomo interessano insieme la città terrena e il Regno di Dio già in costruzione in questo mondo. « Avevo fame e mi avete dato da mangiare » (*Mt* 25,35ss.). Chi va incontro al bisognoso è come se andasse incontro al Cristo. Egli è venuto « a salvare ciò che era perduto » (*Lc* 19,10). Si tratta certo della liberazione degli uomini dal peccato, ma si tratta anche della loro promozione umana in vista della trasformazione di tutta la creazione, la quale aspetta « con ardente desiderio la manifestazione dei figli di Dio » (*Rom* 8,23), perché « spera di essere liberata dalla schiavitù della corruzione » (*Rom* 8,20-21).

Secondo la prospettiva cristiana, la storia degli uomini è una storia santa, perché è il punto di convergenza del permanente divenire dell'azione di Dio nel mondo per redimerlo e salvarlo. Partecipando alla storia del mondo come vi partecipa la Chiesa, il religioso diventa segno peculiare dell'incontro di Dio con l'uomo e dell'anelito dell'uomo a portare a compimento il disegno di amore del Padre nella sua duplice dimensione di comunione degli uomini con Dio e di comunione degli uomini tra loro.

Chi si dona totalmente a Dio e a Cristo non può essere estraneo agli uomini, come non lo sono Dio e il suo Cristo. Si pensi all'opera svolta dalle Famiglie religiose per l'incivilimento dei popoli, per il rinnovamento dei fedeli mediante la predicazione e la cura d'anime, per la difesa della fede e il progresso culturale e scientifico, per la formazione del clero, per l'assistenza ai poveri, ai derelitti, e agli ammalati, per l'evangelizzazione degli infedeli. In virtù della loro consacrazione a Dio, i religiosi sono più che mai disponibili ad entrare in comunione con tutti gli uomini, imitando la « tenerezza di Cristo » e a collaborare con essi anche alla costruzione della città terrena in quelle opere che sono consone all'indole dei propri Istituti. Anzi, questo è un contributo che essi sentono di dover dare a quel processo di ricapitolazione di tutte le cose in Cristo Gesù, finché l'umanità e il cosmo non raggiungeranno la loro piena liberazione e trasfigurazione. Tutto questo avverrà quando « noi che abbiamo le primizie dello Spirito » (*Rom* 8,23), e « l'impronta del suo sigillo » (*Ef* 1,13), riceveremo questo Spirito non più come caparra della nostra eredità, ma « come totale redenzione di coloro che Dio si è acquistato per la lode della sua gloria » (*Ef* 1,14), e « Dio sarà tutto in tutti » (*1 Cor* 15,28).

« La consacrazione religiosa non chiude i suoi membri in un mondo a parte, ma fa risaltare, nel mondo degli uomini, questi esseri, messi a parte, per " glorificare " e per " significare " il carattere del Regno instaurato da Gesù Cristo ».[4] Con il suo comportamento e il suo tipo di esistenza il religoso sottolinea la caducità e la relatività dei valori terreni, i quali, pur essendo il mate-

[4] *Ibid.* 123.

riale necessario per la costruzione dei cieli nuovi e della terra nuova, portano tuttavia in se stessi il carattere di provvisorietà, e sono quindi destinati ad una purificazione totale in ordine alla loro definitiva introduzione nella realtà escatologica.

Come segno della presenza salvifica di Dio nella storia degli uomini e come annuncio di eternità, la vita religiosa assolve nel mondo d'oggi una specie di funzione profetica. Ma essa conserverà il suo reale valore di segno e di testimonianza intelligibile solo nella esatta misura in cui saprà conformarsi al Cristo ed attuare la pienezza del suo Vangelo. Di fronte ad un mondo tecnicizzato e secolarizzato, che sembra misconoscere i valori ultraterreni e perciò stenta a capire il significato di vite consacrate a Dio, i religiosi, mentre collaborano alla promozione della solidarietà umana e allo stesso progresso della città terrestre, debbono documentare con la loro condotta, illuminata da viva fede e da incrollabile speranza, che fin da quaggiù si possono anticipare pensieri e desideri di eternità, perché « i beni celesti sono già presenti in questo mondo » (*LG* n. 44c). E la prova di questa testimonianza sarà tanto più credibile quanto più si risolverà in un *servizio umile e disinteressato* a Dio e ai fratelli sull'esempio di Colui che poté dire di se stesso: « Il Figlio dell'uomo è venuto non per essere servito, ma per servire e dare la sua vita a salvezza di tutti » (*Mc* 10,45; cfr. anche *Mt* 20,28; *Lc* 22,25).

**PARTE QUINTA**

# ORIENTAMENTO BIBLIOGRAFICO POST-CONCILIARE SULLA VITA RELIGIOSA

(a cura di A. Favale, s.d.b.)

Questo orientamento bibliografico comprende due paragrafi. Nel primo paragrafo, premessa una rassegna dei principali commenti al VI capitolo della costituzione dogmatica *Lumen Gentium,* che tratta dei religiosi, e al decreto *Perfectae Caritatis* (cfr. anche BELTRAN J. M., *La vida religiosa y el Concilio Vaticano II.* Orientación bibliográfica, 1960-1968, Verdad y Vida, Madrid 1969), verranno elencati numerosi saggi sul rinnovamento della vita religiosa e una serie di studi organici sulla medesima.

Nel secondo paragrafo verranno segnalati studi recenti, che toccano i vari aspetti concernenti la vita religiosa, oggi.

# A. BIBLIOGRAFIA GENERALE

## 1. Commenti al cap. VI della costituzione dogmatica « Lumen Gentium »


ACEBAL J., *Características del Capítulo « De Religiosis » de la constitución « Lumen Gentium » del Concilio Vaticano II,* in *Salmaticensis* 12 (1965) 615-639.

ANASTASIO DEL SS. ROSARIO, *I religiosi,* in *La costituzione « De Ecclesia » presentata ai fedeli,* Massimo, Milano 1965, 354-370.

ARESU E., *La costituzione « De Ecclesia » documento di vita spirituale,* in *La Scala* 19 (1965) 310-315, 345-361.

AA. VV., *Los religiosos en la Iglesia. Comentario a los capítulos V y VI de la constitución « Lumen Gentium »,* « Vida religiosa », Madrid 1965.

BANDERA A., *Presencia de la vida religiosa en un tratado de Ecclesia,* in *Angelicum* 43 (1966) 377-392.

BASSO D., *La vida religiosa en la constitución « Lumen Gentium »,* in *Teología* 4 (1966) 89-105.

BENIAMINO DELLA SS. TRINITÀ, *Vita religiosa e santità della Chiesa nella dottrina dei decreti conciliari,* in *Riv. di ascet. e mist.* 35 (1966) 209-233.

BERTINATO D., *I religiosi nella costituzione dommatica « De Ecclesia » del Vaticano II,* in *Vita Minorum* 7 (1965) 13-19.

BONI A., *De religiosorum conditionc iuridica in constitutione dogmatica « De Ecclesia » Concilii Vaticani II,* in *Antonianum* 40 (1965) 244-258.

DANIÉLOU J., *La place des religieux dans la structure de l'Eglise,* in *Etudes* 289 (1964) 147-155; ID., *I religiosi nella struttura della Chiesa,* in *La Chiesa del Vaticano II,* Vallecchi, Firenze 1966, 1093-1100.

DURFORT J. M., *Quelques aspects de la théologie de la vie religieuse selon Vatican II,* in *La vie des commun. relig.* 26 (1968) 34-47.

GALOT J., *Les religieux dans l'Eglise. Selon la constitution « Lumen Gentium » et le décret sur la charge pastorale des évêques,* Duculot-Lethielleux, Gembloux-Paris 1966.

GARCÍA LLAMERA F., *El estado religioso, ser y misión esencial del ministerio de la Iglesia,* in *Ciencia tomista* 91 (1964) 581-664.

HOLSTEIN H., *La vie religieuse d'après la constitution « Lumen Gentium »,* in *Rev. des commun. relig.* 37 (1965) 196-207.

KUITERS R., *De zin van het Kloosterleven. Een theologische bezinning* (Pastorale Cahiers, 19), Hilversum-Antwerpen 1965.

LIO E., *I religiosi nella costituzione dogmatica « De Ecclesia »,* in *Esercizi spirituali ai Padri Superiori dei Frati Minori d'Italia* (1964) 123-148.

MARTELET G., *Le chapitre VI de « Lumen Gentium » sur les religieux,* in *Vocation* (1967) 65-86.

MELLET M., *Les religieux dans la constitution « De Ecclesia »,* in *Forma gregis* 9-10 (1969) 1-13.

MERTON T., *Il Concilio e la vita dei religiosi,* in *Humanitas* 20 (1965) 1097-1115.
MOEREELS L., *Religieuzen na het Concilie. Zin en wezen van het Godgewijde leven volgens Vaticanum II* (Nieuwe geluiden, II, 2), Tielt 1966.
MOLINARI P., *Orientamenti della vita religiosa secondo il Concilio Vaticano II,* in *Riv. delle relig.* 15 (1965) 389-396.
PHILIPS G., *Les religieux,* in *L'Eglise et son mystère au deuxième Concile du Vatican,* Desclée de Br., Paris 1968, II, 117-159.
RANWEZ E., *Le chapitre V de la constitution conciliaire « De Ecclesia »,* in *Mélanges de science religieuse* 22 (1965) 45-49.
ROCCO U., *I religiosi,* in *La costituzione dogmatica sulla Chiesa* (Coll. Magistero Conciliare diretta da A. Favale, 1), LDC, Torino-Leumann ²1967, 847-870.
SANCHIS A. - LLAMERA M., *De los religiosos,* in *Comentarios a la constitución sobre la Iglesia,* BAC, Madrid 1966, 798-881.
SEBASTIÁN AGUILAR F., *Historia y análysis del cap. VI de la constitución « Lumen Gentium »,* in *Teología espiritual* 10 (1966) 355-387.
VAN BAVEL T., *Bijdrage tot de theologie van het Kloosterleven,* in *Tschrift geest. leven* 23 (1967) 233-260.
VAN DEN BROECK G., *Il capo VI della costituzione sulla Chiesa,* in *Vita relig.* 2 (1966) 45-48.

## 2. Commenti al decreto « Perfectae Caritatis »

ACEBAL J. L., *Decreto del Concilio Vaticano II: La adecuata renovación de la vida religiosa,* Propaganda Pop. Católica, Madrid 1966.
ALUFFI A., *Perfectae Caritatis. Riflessioni indirizzate alle religiose a commento del decreto sul rinnovamento della vita religiosa,* Esperienze, Fossano ²1967; ID., *Le religiose vivono il Concilio. Meditazioni sui decreti conciliari,* Ancora, Milano 1967; ID., *Suore in esercizi,* LDC, Torino-Leumann 1967; ID., *Contestazione e vita religiosa,* Ancora, Milano 1969.
ANDRÉS H., *Ejercicio de la autoridad* (Decreto « Perfectae caritatis n. 14), in *Estudio Agust.* 3 (1968) 3-54; 219-317.
ANONIMO, *Le décret « Perfectae Caritatis ». Présentation générale,* in *Vie cons.* 38 (1966) 5-15.
AA. VV., *Sacerdotes y religiosos según el Vaticano II,* Razón y fe, Madrid 1968.
AA. VV., *I religiosi nella Chiesa,* in *Via Verità e Vita* (marzo-aprile 1967), n. 12.
AA. VV., *Perfectae Caritatis. The conciliar Decree on the Renewal of Religious Life* (Suppl. to *The Way,* London, may 1966).
AA. VV., *Vita religiosa e Concilio Vaticano II,* a cura di P. Ermanno Ancilli. O.C.D., Teresianum, Roma ²1968.
AA. VV., *Vie religieuse,* in *Vie spirit. Supplém.* 20 (1967) 473-556.

BENOIST D'AZY P.M.B., *Il Vaticano II e la vita religiosa* (trad. dal fr.), Ancora, Milano 1967.

BEYER J., *De vita per consilia evangelica consecrata,* Pontificia Università Gregoriana, Roma 1969.

BONI A., *I religiosi nella dottrina del Concilio Ecumenico Vaticano II,* Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 1966.

CABRERAS M., *Decreto sobre la renovación y adaptación de la vida religiosa,* in *Lumen* 16 (1965) 319-338; ID., *Decreto del Concilio Vaticano II sobre la renovación y adaptación de la vida religiosa,* in *Confer* 7 (1965) 313-351.

CALMELS N., *Concile et vies consacrées,* Robert Morel, Forcalquier 1968.

CASAL-OLOMI, *La renovación en la vida religiosa,* Madrid 1968.

CINELLI D., *Commento familiare al decreto « Perfectae Caritatis »,* Centro Studi USMI, Roma 1967.

COMPAGNONE E. R., *Rinnovamento della vita religiosa,* ed. Paoline, Alba 1967.

COUREL F., *Le décret conciliaire sur la rénovation de la vie religieuse,* in *Rev. d'ascét. et myst.* 42 (1966) 3-13.

DELHAYE P., *Impressions conciliaires* 1965. *Rénovation et adaptation de la vie religieuse. Le décret « Perfectae Caritatis »,* in *L'Ami du Clergé* 75 (1965) 753-768.

DE VALON M., *Riflessioni sul decreto « Perfectae Caritatis »,* in *Riv. delle relig.* 15 (1966) 271-275, 341-345, 518-522.

DUVAL L., *Laici, preti e religiosi nella Chiesa del Vaticano II* (trad. dal fr.), Massimo, Milano 1968.

ESCUDERO G., *Commento teologico-giuridico alle Norme per l'attuazione del decreto « Perfectae Caritatis »,* Alma Roma, Roma USMI, II ed., s. d.

FOGLIASSO E., *Il decreto « Perfectae Caritatis » sul rinnovamento della vita religiosa in rispondenza alle odierne circostanze* (Coll. Magistero Conciliare, 8), LDC, Torino-Leumann ²1967.

GALOT J., *Rinnovamento della vita consacrata,* ed. Paoline, Ancona 1967; ID., *Il rinnovamento della vita religiosa. I religiosi nella Chiesa,* Ancora, Milano 1968.

GAMBARI E., *Il rinnovamento nella vita religiosa. Princìpi generali. Costituzioni, formazione,* Ancora, Milano ⁴1968; ID., *L'itinerario del rinnovamento. Meditazioni per esercizi sul rinnovamento della vita religiosa,* Centro Mariano Monfortano, Roma-Salone 1967.

GUERRERO J. M., *La vida religiosa en la Iglesia del Post-Concilio,* Mensajero, Bilbao 1967.

GUTIÉRREZ L., *Processus historicus-doctrinalis decreti conciliaris de accomodata renovatione vitae religiosae,* in *Comm. pro relig. et mission.* 47 (1966) 17-39.

LIO E., *I religiosi e il concilio Vaticano II,* in *Vita relig.* 1 (1966) 20-33.

LOBO I., *I problemi della vita religiosa e il Vaticano II,* in *La Scuola Cattolica* 94 (1966) 232-245; ID., *Decreto sobre la renovación de la vida religiosa,* Estela, Barcelona 1966.

LONZANO G., *Rinnovamento religioso. Dottrina conciliare,* Alma Roma, 1969.
LUMBRERAS P., *La obediencia activa del Vaticano II,* in *Studium.* Madrid 8 (1968) 245-256.
MARTELET G., *Réflexion théologique sur le décret « Perfectae Caritatis »,* in *Vie cons.* 38 (1966) 32-46.
MOGENET H., *Le renouveau de la vie religieuse,* La Bonté, Lyon 1966.
MOLINARI P., *Commento al decreto sul rinnovamento della vita religiosa adattato alle circostanze odierne,* Ancora, Milano ²1966.
MOTTE A., *La superiora e il rinnovamento alla luce del decreto « Perfectae Caritatis »,* Ancora, Milano 1967.
OPTATUS A VEGHEL P., *Rinnovamento della vita religiosa secondo i documenti conciliari,* in *Italia francescana* 41 (1966) 313-330.
PHILIPPE P., *Rinnovamento e adattamento degli Istituti religiosi,* Ancora, Milano 1965.
RAMIREZ T. E., *La adecuada renovación de la vida religiosa según la mente del Concilio Vaticano II,* in *Mysterium* 79 (1967).
RENARD A. C., *Les religieuses dans le renouveau de l'Eglise,* Centurion, Paris 1964; ID., *La vita religiosa e il Vaticano II* (trad. dal fr.), LDC, Torino-Leumann 1968.
ROYO MARIN A., *La vida religiosa,* BAC, Madrid 1965.
ROUSSEAU G., *Il decreto « Perfectae Caritatis »,* in *Vita relig.* 2 (1966) 49-61.
SCHEUERMANN O., *Die konziliaren Leitlinien der klösterlichen Reform,* in *Ordenskorrespondenz* 9 (1968) 8-17.
SEBASTIÁN AGUILAR F., *Renovación conciliar de la vida religiosa,* Desclée de Br., Bilbao 1968; ID., *La adecuada renovación de la vida religiosa,* Propaganda Popular Católica, Madrid ²1966.
SERICOLI C., *Il rinnovamento e l'aggiornamento della vita religiosa nei documenti conciliari e post-conciliari,* in *Vita minorum* 9 (1967) 31-89.
SEUMOIS A., *Gli Istituti nel decreto sulle Missioni,* in *Vita relig.* 2 (1966) 62-77.
TILLARD J. M. R. e CONGAR Y. M. J., *Il rinnovamento della vita religiosa. Studi e commenti intorno al decreto « Perfectae Caritatis »* (trad. dal fr.), Vallecchi, Firenze 1968.
WULF F., *Dekret über die Zeitgemässe Erneuerung des Ordenslebens,* in *Lexicon für Theologie und Kirche* (Das zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare), Herder, Freiburg 1967, II, 249-307.

## 3. Proposte, suggerimenti e orientamenti sul rinnovamento della vita religiosa

ALDROVANDI M. M., *Per una nuova presenza,* in *Servitium* 2 (1968) 378-381.
ANASTASIO DEL SS. ROSARIO, *Rinnovati, ma fedeli,* in *Riv. delle relig.* 17 (1968) 325-333.

ARROYO M., *Nuevo dinamismo en la vida religiosa,* in *Hechos y dichos* (1968) 555-562.
AA. VV., *La vie religieuse,* in *Lumière et Vie* 19 (1970) 4-151.
AA. VV., *La vie religieuse après Vatican II,* in *Vocation* (1970) 3-135.
AA. VV., *Où va la vie religieuse?,* in *Christus* 16 (1969) 148-225.
AA. VV., *La théologie du renouveau.* Texte intégral des travaux présentés au Congrès international de Toronto publié sous la direction de L. K. Shook et G. M. Bertrand, Du Cerf, Paris 1968.
AA. VV., *Superiori aggiornati per comunità rinnovate,* Pubblicazioni Religiose, Trento 1968.
AA. VV., *Il Capitolo Speciale.* Assemblea straordinaria dell'Unione Superiori Maggiori d'Italia. Roma 9-14 gennaio 1967, Ancora-USMI, Roma 1967.
AA. VV., *La vie religieuse dans le renouveau de l'Eglise,* Centurion, Paris 1967.
AA. VV., *Tornare alle fonti,* Monastero S. Paolo, Sorrento 1967.
BALTAR S., *Sinceridad y renovación,* in *Confer* 13 (1968) 35-58.
BERKERY P., *Reshaping the Structures of Religious Life: a Plan for Renewal,* Geoffrey Chapman, London 1968.
BERNARDINI M. A., *Parole di rinnovamento. Dai discorsi di Paolo VI,* ed. Paoline, Roma 1969.
BESRET B., *Pour un renouveau du monachisme,* in *Etudes* 326 (1967) 545-562.
BONI A., *Disciplina religiosa e aggiornamento conciliare,* Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 1967; ID., *Procedura dell'aggiornamento dei religiosi,* in *Vita relig.* 3 (1967) 109-120.
BOUCHARD C., *Vers la mise à jour des Instituts missionnaires,* in *Spiritus* 27 (1966) 203-212.
BROVETTO C., *Il rinnovamento visto come « verifica » evangelica,* in *Vita relig.* 4 (1968) 139-149.
CASTANO L., *Significato e limiti della « sperimentazione »,* in *Riv. delle relig.* 17 (1968) 283-293.
CATAZZO E. (a cura di), *La vita religiosa nel magistero pontificio postconciliare,* Esca, Vicenza 1969.
DADAGLIO L., *La Iglesia os pide renovación y adaptación,* in *Vida relig.* 25 (1968) 311-313.
DE BONHOME A., *Pour le renouveau,* in *Vie cons.* 39 (1967) 11-23.
DE CERTAU M., *La rénovation de la vie religieuse,* in *Christus* 13 (1966) 101-120.
DEL RIO E., *L'avventura delle riforme,* in *Servitium* 1 (1967) 442-447.
DE MISCAULT E., « *Aggiornamento* » *dans la vie monastique,* in *Collectanea cisterciensia* 27 (1965) 37-56.
DELPLANQUE B., *La rénovation de la vie religieuse dans l'Eglise et le monde moderne,* in *Vie spirit. Supplém.* 19 (1966) 339-364.
DESEILLE P., *Vers un renouveau du monachisme,* in *Vie spirit.* 112 (1965) 443-456.

D'Urso G., *L'aggiornamento apostolico della suora,* in *Riv. di ascet. e mist.* 10 (1965) 81-89.

Escudero G., *A chi spetta il rinnovamento?,* USMI, Roma 1968; Id., *Il Capitolo Generale,* Alma Roma, Roma 1968.

Farrel M., *Attualità della vita eremitica,* in *Vita relig.* 3 (1967) 29-40.

Florival E., *Réflexions et suggestions au sujet de la révision des constitutions et de l'aggiornamento d'une Congrégation hospitalière et enseignante (pro manuscripto),* Roma 1965.

Franchini E., *Il difficile aggiornamento delle religiose,* in *Il Regno* 13 (1968) 91-93.

Franco da Torino, *Pratiche penitenziali e aggiornamento,* in *Vita relig.* 4 (1968) 262-265.

Galliano A. M., *La dinamica del rinnovamento nelle pubblicazioni sulla vita religiosa,* in *Riv. delle relig.* 17 (1968) 115-127.

Gilmon J. F., *Paternité et médiation du Fondateur d'Ordre,* in *Rev. d'ascét. et myst.* 41 (1965) 393-426.

Gismondi G., *Dinamica del rinnovamento religioso e bibliografia post-conciliare,* in *Antonianum* 43 (1968) 110-117.

Guillemin S. L., *Rénovation de l'esprit et des structures,* in *Vie cons.* 38 (1966) 266-294, 339-373.

Gutiérrez Vega L., *Renovación y adaptación de la vida religiosa,* in *Vida relig.* 25 (1968) 314-322.

Jeanne d'Arc, *Les Congrégations à la recherche de leur esprit,* in *Vie spirit. Supplém.* (1967) 502-534; Id., *Que penser des « vacances en famille » pour les religieuses?,* in *Ibid.* (1969) 144-154.

Kukmarin E., *Gli elementi essenziali della vita monastica benedettina presupposti ad ogni aggiornamento,* in *Riv. di ascet. e mist.* 12 (1967) 388-395.

Laso I., *La religiosa en el ambiente renovador conciliar,* in *Manresa* 38 (1966) 139-154.

Le Bourgeois A., *Aggiornamento de la vie consacrée. Quelques aperçus,* Chalet, Lyon 1968.

Llamera M., *La renovación de las monjas contemplativas,* in *Teología espiritual* 11 (1967) 231-261.

Lochet L., *Aux sources du renouveau adapté de la vie religieuse. Sa valeur de signe dans l'Eglise,* in *Vie spirit.* 117 (1967) 45-67.

Manseau S., *Place de la religieuse dans le monde féminin d'aujourd'hui,* in *La vie des commun. relig.* 25 (1967) 176-187.

Marie Julienne, *Aggiornamento degli Istituti di vita contemplativa,* in *Vita monastica* 22 (1968) 48-57.

Martino V., *El religioso después del Concilio,* in *Naturaleza y Gracia* 14 (1967) 3-26.

McNaspy C., *Change Not Changes. New Directions in Religious Life and Priesthood,* Paulist Press, New York 1968.

Molinari P., *Seguendo Cristo incondizionatamente. Riflessioni teologiche sul rinnovamento della vita religiosa,* Ancora-USMI, Milano 1969.

MONTAGNA D. M. *L'aggiornamento conciliare delle monache,* in *Moniales Ordinis Servorum* 5 (1967) 154-155.
MORAN J., *Rinnovarsi per rinnovare,* in *Riv. di ascet. e mist.* 13 (1968) 6-16.
O' RIORDAN J., *Religious Life since the Council,* in *Doctrine and Life* 18 (1968) 359-369.
PAOLO VI, *In Cristo nella Chiesa. Alle religiose, ai religiosi,* Ancora-USMI, Milano 1969.
PEIFER CL., *Le renouveau monastique replacé dans la perspective historique,* in *Lettre de Ligugé* 131 (1968) 12-25.
PENELLO U. R., *Renovamini. I religiosi e il rinnovamento che vuole il Concilio,* E.S.C.A., Vicenza 1969.
PHILIPPE P., *Rinnovamento in atto della vita religiosa,* in *Riv. delle relig.* 14 (1965) 197-207.
PLAZA A. M., *Meditazione sul rinnovamento della vita religiosa,* in *Riv. di vita spirit.* 22 (1968) 208-215, 296-314.
RAVASI L., *Monache anche dopo il Concilio,* in *Vita relig.* 3 (1967) 563-565; ID., *Monache e clausura,* in *Ibid.* 3 (1967) 468-470; ID., *Superiore generali a vita?,* in *Ibid.* 3 (1967) 561-563; ID., *Suore o monache?,* in *Ibid.* 4 (1968) 57-60.
RÉGAMEY P. R., *Pas de rénovation spirituelle sans discipline réguliére,* in *Vie cons.* 42 (1970) 211-231.
REGAN D., *Religious Life: Root and Axe,* in *Doctrine and Life* 18 (1968) 556-562.
RIBER M., *Orientaciones para la revisión de las constituciones,* in *Vida relig.* 25 (1968) 118-124.
RUBIO J., *La renovación de la vida religiosa. Hacía un mundo de adultos,* in *Rev. agust. de espirit.* 10 (1969) 213-223.
SANCHIS G., *Ottimismo sano e ottimismo fallace,* in *Riv. delle relig.* 17 (1968) 277-282.
SERER VICENS V., *Renovación de la vida religiosa,* Studium, Madrid 1968.
SERICOLI C., *Il rinnovamento dei religiosi,* in *Vita relig.* 2 (1966) 483-495.
TUROLDO D. M., *Vera e falsa modernità,* in *Servitium* 1 (1967) 5-16.
VALLASANTE L., « *Aggiornamento* » *conciliar de las monjas,* in *Verdad y Vida* 25 (1967) 363-374.
VAN DEN BROECK G., *Le Chapitre général dans les Instituts religieux,* in *Apollinaris* 40 (1967) 489-523; ID., *Il Capitolo generale ordinario-speciale,* in *Vita relig.* 4 (1968) 265-267.
VANNUCCI G. M., *La vocazione perenne del monachesimo,* in *Servitium* 1 (1967) 17-33.
WEAKLAND R. G., *Attualità del pensiero benedettino,* in *La Scala* 22 (1968) 217-224.
WEHBE L., *Un témoignage sur la vie monastique,* in *Collectanea cisterciensia* 28 (1966) 264-279.

## 4. Studi organici sulla vita religiosa ed i problemi che la riguardano


ANTONIUTTI I., *Discorsi e direttive di vita religiosa,* Ancora, Milano 1965; ID., *La vita religiosa nel post-concilio,* USMI, Roma 1968.

AA. VV., *Religieuse aujourd'hui?,* Centurion, Paris 1965.

AA. VV., *Il posto della religiosa nella pastorale,* Ancora-USMI, Roma 1968.

AA. VV., *Le claustrali nella Chiesa del Vaticano II,* Arti Grafiche Nobili, Rieti 1967.

AA. VV., *Problèmes de vie religieuse,* Du Cerf, Paris 1964.

AA. VV., *I religiosi oggi e domani* (trad. dal fr.), ed. Paoline, Alba 1968.

AA. VV., *Des prêtres, religieux et diocésains,* Fleurus, Paris 1968.

AA. VV., *La religieuse aujourd'hui,* Desclée de Br., Bruges 1968.

AA. VV., *La vie religieuse dans l'après-concile,* Apostolats des Editions, Paris 1968.

AA. VV., *Los religiosos en la Iglesia,* Vida religiosa, Madrid 1968.

BALDINUCCI C., *Il post-concilio e la suora,* S. Giuliano Milanese 1967.

BONI A., *La risposta dei religiosi al Vaticano II,* Francescane, Roma-Genova 1968.

BORROMEO M.-C., *Suore nuove* (trad. dall'inglese) (Quaderni di vita religiosa, 7) Queriniana, Brescia 1969.

BRO R., *Cerchiamo colui che ci cerca,* Gribaudi, Torino 1967.

CARPENTIER R. - DE BONHOME A., *La vie religieuse dans le renouveau de l'Eglise,* Centurion, Paris 1968.

CITA-MALARD S., *Les femmes dans l'Eglise à la lumière de Vatican II,* Mame, Tours 1968.

CLAASSENS H., *C'è un domani per la suora?* (Quaderni di vita religiosa, 9), Queriniana, Brescia 1969.

EDNA MARY (S.), *The Religious Life,* Penguin, Harmondsworth 1968.

ESCUDERO G., *Derecho de los religiosos,* Coculsa, Madrid 1968.

FEHRINGER A., *Servizio e testimonianza. La missione apostolica della suora,* ed. Paoline, Roma 1968.

GABOURY P., *Devenir religieux,* Desclée de Br., Bruges 1967.

GALOT J., *Portatori del soffio dello Spirito. Nuova prospettiva sulla vita consacrata* (trad. dal fr.), Ancora, Milano 1968; ID., *Animatrice di comunità,* Ancora, Milano $^{3}$1969; ID., *Visage d'Evangile des Instituts religieux* (Coll. Renouveau), Duculot-Lethielleux, Paris 1968; ID., *Credere e donarsi* (trad. dal fr.), Cittadella, Assisi 1969; ID., *Consacrazione nel cuore del mondo* (trad. dal fr.), Queriniana, Brescia 1969; ID., *L'Esprit d'amour,* Desclée de Br., Bruxelles 1967; ID., *I religiosi nella Chiesa,* Massimo, Milano 1969.

GAMBARI E., *Profilo religioso-apostolico della suora d'oggi,* Ancora, Milano 1965.

GIUSTINIANI L., *Disciplina e perfezione della vita monastica,* Città Nuova, 1967.

GLEASON R. W., *Pour moi, vivre, c'est le Christ,* Mappus, Lyon 1964.

HINNEBUSCH P., *La vida religiosa, liturgía viva,* Sal Terrae, Santander 1966; ID., *Historia de la salvación y vida religiosa,* Sal Terrae, Santander 1967.
JEANNE D'ARC, *Consacrate e testimoni,* ed. Paoline, Alba 1967.
LAPLACE J., *La donna e la vita consacrata,* Ancora, Milano 1965.
*La religieuse aujourd'hui* (Bibliothèque d'études psyco-religieuses), Desclée de Br. 1968.
LE BOURGEOIS A., *Religieuses et exigences missionnaires,* Paris 1968.
LECLERCQ J., *Aspects du monachisme. Hier et aujourd'hui,* De la Source, Paris 1968 raccolta di articoli apparsi in varie riviste); ID., *Le défi de la vie contemplative,* Lethielleux, Paris 1970.
LUCIEN-MARIE DE ST. JOSEPH, *Ansia di Dio,* Borla, Torino 1966.
MARAVAL J. B., *Revisione di vita* (trad. dal fr.), ed. Paoline, Alba 1969; ID., *Religieuses et évangélisation après Vatican II* (La religieuse dans la pastorale d'aujourd'hui, 13), Fleurus, Paris 1968.
MARIN R., *La vita religiosa,* ed. Paoline, Roma 1968.
MATIGNON R., *Vita « consacrata » ed equilibrio psichico* (Quaderni di vita religiosa, 10), Queriniana, Brescia 1969.
MOTTE A., *La vie spirituelle dans la condition charnelle,* Du Cerf, Paris 1968.
MOULIN L., *Le monde vivant des religieux,* Calmann-Lévy, Paris 1964; ID., *Vita e governo degli Ordini religiosi,* Farro, Milano 1965.
NAVARRO G., *Problemi di vita religiosa* (trad. dallo sp.), Ancora, Milano 1968.
OVILA MELANÇON, *Vita religiosa e sviluppo della personalità,* ed. Paoline, Alba 1969.
PRAGER M., *Die religiöse Frauenorden* (Der Christ in Der Welt, R. XII, 7), Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1968.
PRÉVOST P., *Psycologie féminine et vie religieuse,* éd. Paulines, Sherbrooke ²1968 (trad. it.: Paoline, Roma 1968).
RÉGAMEY P. R., *Religieuse aujourd'hui?,* Centurion, Paris 1965; ID., *Redecouvrir la vie religieuse. I. L'exigence de Dieu,* Du Cerf, Paris 1969.
RUIZ OLABUÉNAGA J., *Las religiosas en la Iglesia y en el mundo,* El Mensajero, Bilbao 1965.
SCHLOSSER F., *Formes de vie chrétienne,* Salvator, Mulhouse 1968.
SEBASTIÁN AGUILAR F., *La vida de perfección en la Iglesia,* Coculsa, Madrid 1965; ID., *Vida evangélica,* Desclée de Br., Bilbao 1966 (trad. it.: Alma Roma, 1969).
SIMEON A S. FAMILIA, *De vita religiosa documenta selecta,* Teresianum, Roma 1967.
SUENENS L. J., *La corresponsabilità nella Chiesa* (trad. dal fr.), ed. Paoline, Roma 1968.
TILLARD J. M. R., *I religiosi e il Concilio,* Opera della Regalità di N.S.G.C., Milano 1968; ID., *I religiosi nel cuore della Chiesa,* Queriniana, Brescia 1968; ID., *Religiosi: fedeltà e rinnovamento* (Fedeltà e rinnovamento, 3), Cittadella, Assisi 1970.

TRUHLAR K. V., *Antinomie della vita spirituale,* Gregoriana, Padova 1967.
VAN DER MEERSCH F., *Religieuse: Pourquoi?,* Fayard, Paris 1965.
VILLATTE S., *Les religieuses: comment les voit-on?,* Duculot-Lethielleux, Gembloux-Paris 1968.

## B. BIBLIOGRAFIA PARTICOLARE RELATIVA AL CONTENUTO DEI SINGOLI CAPITOLI DEL VOLUME

### I. La vita religiosa nello sviluppo del suo contesto storico-spirituale

ANSON P. F., *Partir au désert: Vingt siècles d'érémitisme,* Du Cerf, Paris 1967.
AA. VV., *Monachesimo ed ecumenismo,* Moniales Ordinis Servorum, Roma 1966.
BOTTERMAN R. A., *Le caractère oecuménique de la vocation monastique,* in *Collectanea cisterciensia* 28 (1966) 174-197.
BULTOT R., *Moines d'aujourd'hui et moines d'autrefois,* in *Vie spirit.* (1966) 314-333.
CAPELLE C., *Le voeu d'obéissance, des origines jusqu'au XII siècle,* Paris 1959.
DELHOUGNE H., *Autorité et participation chez les Pères du cénobitisme,* in *Rev. d'ascét. et myst.* 45 (1969) 369-394; 46 (1970) 3-32.
DESEILLE P., *L'Evangile au désert des premiers moines à St. Bernard,* Du Cerf, Paris 1965.
DESSEAUX J., *La religieuse et l'oecuménisme,* Fleurus, Paris 1967.
LOUVEL L., *L'appel du désert,* in *Vie spirit.* 112 (1965) 129-140.
MUNDO-VILLANOVA, *Aspects historico-critiques de la vie monastique et religieuse,* in *IDOC - Information documentaire sur l'Eglise conciliaire* (Dossier n. 66) 8 e 9.
SECONDIN B., *Unità dei cristiani e vita religiosa,* in *Vita relig.* 3 (1967) 501-509.
STANDAERT M., *Oecuménisme et monastères,* in *Collectanea cisterciensia* 27 (1965) 224-235.
VANDENBROUCKE F., *La vie religieuse au cours des siècles,* in *La vie religieuse dans l'Eglise du Christ,* Desclée de Br., Bruges 1964, 19-32.
VAN MOLLE M.-M., *Essai de classement chronologique des premières règles de vie commune en chrétienté,* in *Vie spirit. Supplém.* (1968) 108-127; ID., *Confrontation entre les règles et la littérature pachômienne postérieure,* in *Ibid.* (1968) 394-424.
VEILLEUX A., *La théologie de l'Abbatiat et ses implications liturgiques,* in *Vie spirit. Supplém.* 86 (1968) 351-393.
ZUMKELLER A., *Das Mönchtum des heiligen Augustinus,* Augustinus-Verlag, Würzburg ²1968.

## II. Monachesimo orientale e comunità religiose nelle Chiese della « Riforma »

### 1. Monachesimo orientale


Per notizie aggiornate si veda la rivista *Irénikon.*

AA. VV., *Le Millénaire du mont Athos,* 2 voll., Chevetogne 1963-1964.

AA. VV., *Il Monachesimo orientale.* Atti del convegno di Roma, Roma 1958.

ANONIMO (monaco della Chiesa d'Oriente), *Jésus. Simples regards sur le Sauveur,* Chevetogne 1967; ID., *Présence du Christ,* Chevetogne ²1962: ID., *Visage de lumière,* Chevetogne 1965.

BARSOTTI D., *Cristianesimo russo,* Firenze 1948; ID., *Mistici Russi,* Torino 1961; ID., *Gli Starzi. Santità e dottrina del monachesimo russo,* in *Riv. di vita spirit.* 22 (1969) 330-342.

DIETZ M., *Textos de Espiritualidad Oriental,* Madrid 1960.

ESPOSITO R. F., *Il monachesimo orientale,* in *Via Verità e Vita* (1967) n. 12, 128-137.

LE GUILLOU M. J., *Lo spirito dell'Ortodossia greco-russa,* Catania 1962.

LOSSKY V., *Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient,* Paris 1944 (trad. it.: Bologna 1969).

MAHFOUD I., *L'organisation monastique dans l'Eglise maronite,* Bibl. de l'Université, Beyruth 1967.

MEYENDORFF J., *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe,* Paris 1959.

SANTOS HERNÁNDEZ A., *Espiritualidad Ortodoxa,* Madrid 1963.

SHERRARD P., *Athos. The Mountain of Silence,* London 1960.

SMOLITSCH I., *Leben und Lehre der Starzen,* Wien 1936; ID., *Russisches Mönchtum* (988-1917), Würzburg 1953; ID., *Moines de la Sainte Russie,* Mame, Paris 1967.


### 2. Comunità religiose presso gli anglicani e i protestanti


ALLCHIN A. M., *The silent Rebellion: Anglican Religious Communities,* S.C.M. Press, London 1958.

ANSON P., *The Call of the Cloister. Religious Communities and kindred Bodies in the anglican Communion,* S.P.C.K., ed. rivista da A. W. CAMPBELL, London ²1964.

BIOT F., *Communautés protestantes,* Paris 1961.

DI AGRESTI G., *Risposta a una crisi cattolica: monachesimo protestante,* Fiorentina, Pistoia 1969; ID., *Aspetti delle comunità religiose nelle Chiese anglo-protestanti,* in *Vita sociale* 26 (1969) 39-56.

PAUPERT J. M., *Taizé e la Chiesa di domani* (trad. dal fr.), Borla, Torino 1968.

PERCHENET A., *Renouveau communautaire et unité chrétienne. Regards sur les Communautés anglicanes et protestantes,* Mame, Paris 1967.

PRÄGER L., (ed.), *Frei für Gott und die Menschen. Das Buch der Bruder- und Schwesternschaften,* Stuttgart 1964.

SCHLEITER W., *Evangelisches Mönchtum? Entwicklung und Aufgabe der Bruder- und Schwesternschaften in der Kirche*, Stuttgart 1964.
TRIFFITT G., *Anglican Religious Communities and Oecumenism*, in *Unitas* 20 (1968) 178-183.

## III. Il mondo interpella i religiosi

### 1. Inquietudini e fermenti nuovi nella vita religiosa

AA. VV., *Secularidad y vida consagrada*, Mensajero, Bilbao 1968.
BODIN Y. - PIHAN F., *Dans un peuple de serviteurs, à quoi « sert » la religieuse?* Fleurus, Paris 1968.
CASSIERS FR., *Vie religieuse et jeunes d'aujourd'hui*, in *Vie cons.* 41 (1969) 133-143.
DE BOVIS A., *Vie religieuse et sécularisation*, in *Vie cons.* 41 (1969) 257-279.
DE VOGÜÉ A., *Le procès des moines d'autrefois*, in *Christus* 12 (1965) 113-128.
ESCUDERO G., *Fermenti nella vita religiosa*, in *Concilium* (1967) n. 8, 171-194.
FUSE T., *Le istituzioni religiose alla luce delle teorie sociologiche sulle istituzioni*, in *Concilium* (1968) n. 6, 157-182.
GALOT J., *Pourquoi la vie religieuse?*, in *Rev. des comm. relig.* 37 (1965) 20-34; ID., *Contestation et vie religieuse*, in *Vie cons.* 41 (1969) 26-48.
GEFFRÉ C., *L'avvenire della vita religiosa nell'ora della secolarizzazione*, in *Concilium* (1969) n. 9, 99-114.
GUERRERO J. M., *¿Se renuevan las religiosas? Dificultades de « aggiornamento » y directrices posibles*, Studium, Madrid 1968.
IBARRA CURICÓ E., *Los problemas de la vida religiosa*, in *Estudios franciscanos* 69 (1968) 283-310.
JAUZE R. - MEUNIER R., *A quoi servent les religieuses dans les couvents*, in *Panorama chrétien* (aprile 1967) 14-19.
LAVAUD B., *Cause e rimedi alle attuali defezioni della vita sacerdotale e religiosa*, in *Riv. di ascet. e mist.* 12 (1967) 336-348.
LECLERCQ J., *Le monachisme dans un monde en tranformation*, in *Vie spirit.* 121 (1969) 5-31.
LUGON CL., *Les religieux en question, à partir d'une expérience: l'abbaye d'Aulps* (Problèmes de vie religieuse, 26), Du Cerf, Paris 1968.
MATURA T., *Chi siamo noi: interrogazioni ai religiosi*, in *Servitium* 2 (1968) 374-377.
MENARD J. P., *Comment poser aujourd'hui le problème de la vie religieuse?*, in *Etudes franciscaines* 18 (1968) 275-279.
NESLE P. G., *Il perché del monachesimo*, in *Divus Thomas* 71 (1968) 441-444.
PRONZATO A., *Le mille e una suora. Figure, problemi, situazioni della vita religiosa oggi*, Gribaudi, Torino 1968.

RAMOS-REGIDOR G., *Secolarizzazione, desacralizzazione e cristianesimo,* in *Riv. lit.* (1969) 473-565.
RÉGAMEY P. R., *La consécration religieuse aujourd'hui contestée,* in *Vie spirit. Supplém.* (1965) 385-427; ID., *La vie religieuse dans la mutation du monde et de l'homme,* in *Ibid.* (1969) 122-143.
ROCK A., *Impact of Renewal on Priests and Religious,* The Priory Press, Chicago 1968.
ROGGEN H., *Renouveau de la vie religieuse et aliénation de soi,* in *Etudes franciscaines* 18 (1968) 163-171.
ROLDÁN A., *Les crises de la vie religieuse,* éd. Paulines, Sherbrooke ²1968.
ROMB A., *Across the Churchyard. Priests and Sisters in the Contemporary Church,* Herder, St. Louis 1968.
RONDET H., *Que les catholiques comprennent mieux la vie religieuse,* in *Prière et vie* 4 (1965) 193-197.
SCHILLEBEECKX E., *Das Ordensleben in der Auseinandersetzung mit dem neuen Menschen und Gottesbild,* in *Ordenskorrespondenz* 9 (1968) 105-134.
SERAFINO DA POSTIOMA, *I religiosi sotto inchiesta,* Giovinezza, Grottaferrata-Roma 1967.
SEVERUS E., *Ordensleben als Ärgernis,* in *Ordenskorrespondenz* 9 (1968) 1-7.
SILVA A., *Vida religiosa e restructuração social,* in *Brotéria* 86 (1968) 318-329.
STERN E. M., *Quitter la vie religieuse?,* in *Vie spirit. Supplém.* (1967) 552-556.
SUDBRACK J., *Das Neue wagen und das Alte gewinnen. Zur Selbstbestimmung des Ordensgemeinschaften,* in *Geist und Leben* 41 (1968) 176-193.
TILLARD J. M. R., *L'avvenire della vita religiosa in una Chiesa alle prese col problema della secolarizzazione,* in *Teologia del rinnovamento,* Cittadella, Assisi 1969, 479-491.
VAN DER LEEUN, *Ordensleben im Umbruch. Warum Ordensfrauen ihre Gemeinschaften verlassen. Eine psychologische Studie,* Butzon und Becker, Kevelaer Rheinland 1968.
VILLATTE S., *Les religieuses: comment les voit-on? Enquête auprès des jeunes,* Duculot, Gembloux 1968.
WALGRAVE V., *Essai d'autocritique d'un ordre religieux,* Du Cep, Bruxelles 1966.
WULF F., *Entsakralisierung der « Weistände »?,* in *Geist und Leben* 41 (1968) 221ss.; ID., *Braucht die Kirche noch Ordensleute?,* in *Theologische Akademie* 4 (1967) 79-98.

### 2. I rapporti religiosi-mondo

AUMAN J., *La vida religiosa, la Iglesia y el mundo,* in *Teología espiritual* 13 (1969) 211-228.
AA. VV., *La séparation du monde,* Du Cerf, Paris 1961.

Aa. Vv., *Dialogue des religieux avec le monde* (Conférence Religieuse Canadienne), Ottawa 1965.

Aa. Vv., *Le mépris du monde. La notion de mépris du monde dans la tradition spirituelle occidentale,* Du Cerf, Paris 1965.

Aa. Vv., *Accomplir l'Evangile dans le creuset du monde,* Fleurus, Paris 1967.

Aa. Vv., *Dienst an der Welt. Ordensfrauen zwischen Charisma und Institution,* Freiburg 1969.

Bataillon L. J., *Le mépris du monde,* in *Rev. des sciences phil. et théol.* 51 (1967) 23-38.

Batany J., *L'Eglise et le « mépris du monde »,* in *Annales* 20 (1965) 1006-1014.

Bonnefoy J., *Présence au monde dans une vie religieuse,* in *Vie cons.* 39 (1967) 353-367.

Bultot R., *Un numéro de Revue sur la notion de « mépris du monde »,* in *Rev. d'hist. ecclés.* 61 (1966) 512-528; Id., *Anthropologie et spiritualité. A propos du « contemptus mundi » dans l'école de Saint-Victor,* in *Rev. de sciences phil. et théol.* 51 (1967) 3-22.

Daniélou J., *Disprezzo del mondo e valori terrestri,* in *Rassegna di teologia,* 8 (1967) 228-232, rid. dell'articolo dello stesso autore: *Mépris du monde et valeurs terrestres d'après le Concile Vatican II,* in *Rev. d'ascét. et myst.* 41 (1965) 421-428.

Driot M., *Le moine dans la civilisation de la technique et du travail,* in *Collectanea cisterciensia* 30 (1968) 160-183.

García Llamera F., *El nuevo humanismo cristiano en la maduración de la personalidad religioso-sacerdotal,* in *Teología espiritual* 11 (1967) 395-429.

Gazeau R., *Dialogue du monachisme avec le monde,* in *Lettre de Ligugé* 118 (1966) 3-12.

Grand'Maison J., *Le sacré dans la Consécration du Monde,* Montréal 1965.

Grégoire R., *Terrena despicere et amare celestia,* in *Studia monastica* 7 (1965) 195ss.; Id., *Introduction à une étude théologique du « mépris du monde »,* in *Studia monastica* 8 (1966) 91-97.

Häring B., *Personalismo in Teologia e Filosofia,* ed. Paoline, Roma 1969.

Holzer H., *Das Monasterium in der Welt von heute,* in *Erbe und Auftrag* 40 (1970) 12-33.

Jolif Y. J., *Signification du terme monde,* in *Lumen et Vie* 73 (1965) 25-46.

Larkin E., *Le rôle de l'ascétisme dans la vie moderne,* in *Concilium* (1966) n. 19, 83-90.

Lazzari F., *Il « contemptus mundi » nell'XI secolo,* in *Riv. di ascet. e mist.* 10 (1965) 276-282.

Marie Vianney (S.), *Signes d'incarnation de la vie religieuse aujourd'hui,* in *Rev. dioc. de Tournai* (1967) 43-73.

Penco G., *Monasterium-carcer,* in *Studia monastica* 8 (1966) 133-143.

PEREZ FERNÁNDEZ I., *El espíritu del mundo en la vida religiosa,* in *Confer* 7 (1965) 399-420.
RIVA CL., *La vita religiosa nel cuore della Chiesa e nel cuore del mondo,* in *Riv. delle relig.* 15 (1966) 6-11.
RUIZ OLABUÉNAGA J., *El cambio social y la vida religiosa feminina,* in *Confer* 9 (1966) 45-84.
SZIMUSIAK J. M., *Amour de la solitude et vie dans le monde,* in *Vie spirit.* 524 (1966) 129-160.
TRUHLAR K. V., *Fuga del mondo e coscienza cristiana d'oggi,* ed. Paoline, Francavilla-Chieti 1967.
VIDAL M., *Los jóvenes religiosos ante el mundo,* in *Confer* 14 (1969) 315-323.

### 3. « Aggiornamento » di alcune Famiglie religiose

AA. VV., « *Au coeur même de l'Eglise* ». *Une recherche monastique: les Frères de la Vierge des Pauvres,* Desclée de Br., Paris 1966.
BRÜNING M., *Erneuerung des Ordenslebens durch Erneuerung des geistlichen Leben,* in *Strukturen christlicher Existenz. Beiträge zur Erneuerung des geistlichen Leben,* Echter, Wurzburg 283-299.
CALVEZ J. Y., « *Aggiornamento* » *de la Compagnie,* in *Christus* 13 (1966) 294-310.
CRISTIANI L., *Où vont les Jésuites?,* in *L'Ami du Clergé* 77 (1967) 133-135.
D'AMATO A., *Maturità umana e responsabilità personale nelle nuove costituzioni dei Domenicani,* in *Vita relig.* 5 (1969) 514-527.
DE ROSA G., *Il rinnovamento della Compagnia alla luce del Concilio,* in *Civ. Catt.* (1966) IV, 525-541; (1967) I, 40-56, 238-253, 442-455.
FAGAN S., *The Renewal of Religious Life: Marists,* in *Doctrine and Life* 18 (1968) 219-221; ID., *Franciscan Friars of the Atonement. Provisional Constitution,* in *Review for Religious* 27 (1968) 979-993.
GIURISATO G., *I Benedettini oggi,* in *La Scala* 22 (1968) 151-154.
JEANNE D'ARC, *Moniales, monastères et fédérations,* in *Vie spirit. Supplém.* 19 (1966) 293-321.
JONES F. M., *The Renewal of Religious Life: the Redemptorists,* in *Doctrine and Life* 18 (1968) 343-347.
KING A., *The Renewal of Religious Life: The Franciscans,* in *Doctrine and Life* 18 (1968) 402-407.
KRAUSS H., *Demokratie in der Gesellschaft Jesu? Gedanken zum Verhältnis von Autorität und Gemeinschaft,* in *Geist und Leben* 41 (1968) 443-462.
LE BLOND J. M., « *Compagnie de Jésus, que dis-tu de toi-même?* », in *Christus* 14 (1967) 269-277.
LEGER L. (S.), *Une communauté religieuse hospitalière prend le risque d'un renouveau,* in *Vie spirit. Supplém.* (1969) 262-274.
LIPPERT P., *Erneuerung des Ordenslebens. Versuch einer Begriffserklärung,* in *Ordenskorrespondenz* 9 (1968) 18-25.

LONG D., *The Renewal of Religious Life: The Oblates of Mary,* in *Doctrine and Life* 18 (1968) 400-401.
LUISI C., *Monache e federazioni,* in *Vita relig.* 4 (1968) 60-66.
LUZZI P., *I francescani e l'aggiornamento,* in *Vita Minorum* 8 (1966) 50-56.
MATURA T., *Prima valutazione dei testi del Capitolo Generale dei Frati Minori,* in *Servitium* 1 (1967) 423-432.
OECHSLIN R. L., *Progetto di regola per le fraternità domenicane del Terz'Ordine,* in *Servitium* 1 (1967) 318-322; ID., *Réflexion pour une rénovation de l'Ordre des Prêcheurs,* in *Vie spirit.* (1967) 229-234.
RIBES B., *Les Jésuites en révolution?,* in *Etudes* 326 (1967) 93-107.
TWOMEY J. J., *The Renewal of Religious Life: The Vincentians,* in *Doctrine and Life* 18 (1968) 283-285.

## IV. La vocazione: Studi su teologia, pastorale, crisi, orientamenti psicopedagogici

ANASTASIO DEL SS. ROSARIO, *La vocazione religiosa,* in *Seminarium* 19 (1967) 17-43.
AA. VV., *Il sacerdote nel risveglio delle vocazioni sacerdotali* (trad. dal fr.) LDC, Torino-Leumann 1969.
AA. VV., *Sociología de las vocaciones* (Segunda Semana nacional de vocaciones 1968), Confer, Madrid 1969.
AA. VV., *Vocazioni religiose femminili nel mondo d'oggi.* Guida d'azione pastorale (trad. dal fr.), Favero, Vicenza 1968.
AA. VV., *Monde étudiant et vocation,* in *Vocation* (1968) 1-122 (numero spec.).
AA. VV., *La vocation religieuse et sacerdotale,* Fides, Montréal 1968 e Du Cerf, Paris 1969.
AA. VV., *Directoire pour les vocations des Religieuses* (Conférence religieuse canadienne), Ottawa 1965.
AA. VV., *La vocation et les vocations à la lumière de l'ecclésiologie du Vatican II,* Bruxelles 1966.
AA. VV., *La vocation,* Du Cerf, Paris 1965.
AA. VV., *Appel de tous à la sainteté et vocation religieuse* (Conférence religieuse canadienne), Ottawa 1966.
AA. VV., *La vocazione religiosa,* F.I.R., Venezia 1967.
AA. VV., *Orientamento vocazionale alla luce del Concilio,* Roma 1967.
BABIN P., *Vocation,* Chalet, Lyon 1967.
BELLET M., *Vocation et liberté,* Desclée de Br., Bruges et Paris 1963.
BERNADETTE-MARIE, *Contenu et dynamisme de la vocation religieuse,* in *Rev. dioc. de Tournai* 20 (1965) 437-444.
BERNARD CH. A., *L'idée de vocation,* in *Gregorianum* 49 (1968) 479-509.
CARRIER H., *La vocazione,* LDC, Torino-Leumann 1967.
CLEMENTEL G., *Indicazioni per un orientamento vocazionale,* in *Note di pastorale giovanile* 2 (1968) 31-40.

DELABROYE M., *Vocation, expérience spirituelle du chrétien,* Centre National des Vocations, Paris 1968; ID., *Le dynamisme de la vocation,* in *Vie spirit. Supplém.* 20 (1967) 41-52; ID., *Aspects psychologiques du développement de la vocation,* in *Vie spirit. Supplém.* (1968) 446-458; ID., *Pastorale des vocations religieuses féminines,* in *Vie cons.* 39 (1967) 193-203, 272-287.

DE LOCHT P., *Harmonie des vocations,* Casterman, Tournai 1965.

DE PROSPERIS M. I., *È attuale la vocazione della suora educatrice?,* in *Riv. delle relig.* 17 (1969) 92-95.

DUPUY M., *Vocation sacerdotale,* in *Vie spirit.* (1969) 166-172.

EMMONET G., *Bible et vocation,* Apostolats des Editions, Paris 1969.

GIACHI G., *Vocazione e libertà,* Ancora, Milano 1967; ID., *Vocazione e logica,* in *Vita relig.* 3 (1967) 374-381.

GIORDANI BR., *Le motivazioni psicologiche nella vocazione,* in *Vita rel.* 6 (1970) 75-82.

GOBERT C., *Clartés sur la vocation et sur les états de vie,* in *Prière et vie* 5 (1965) 270-287.

GOUVERNAIRE J., *Qu'est-ce donc qu'une vocation?,* in *Christus* 12 (1965) 540-553.

GREGANTI G., *La vocazione individuale nel Nuovo Testamento. L'uomo di fronte a Dio,* Pontificia Università Lateranense, 1969.

GUARNACCI M., *Per una didattica della vocazione,* in *Vita relig.* 3 (1967) 21-28; ID., *Vocazione dei fratelli insegnanti,* in *Vita relig.* 3 (1967) 131-135.

ILUNDAIN E., *La vocación religiosa,* in *Manresa* 37 (1965) 211-225.

IZARD R., *Fondements théologiques et dimension d'une pastorale des vocations dans la pastorale d'ensemble,* in *Seminarium* 19 (1967) 65-83.

JULIA D., *La crise des vocations,* in *Etudes* 326 (1967) 238-251, 387-396.

LE LEANNEC A. M., *La vocazione religiosa femminile,* ed. Paoline, Alba 1967.

LESAGE G., *Dinamismo della vocazione,* ed. Paoline, Alba 1967.

LOLLI C., *L'idea sacerdotale tra i Fratelli delle scuole cristiane e nelle altre Congregazioni laicali alla luce del Concilio Vaticano II,* Pontificia Università Lateranense 1967.

L. W., *Vocation d'ermite,* in *Vie cons.* 38 (1967) 75-80.

MARIE LAURENCE, *Ma vocation, c'est l'amour,* Apostolat des Editions, Paris 1967.

MELCÓN A., *La vocación,* in *Ciencia tomista* 93 (1966) 449-482.

NAVARRO G., *Vocazione e libertà: vero obbligo?,* in *Riv. delle relig.* 17 (1968) 100-102.

NETTER M., *La vocation: une aventure?,* in *Vie spirit.* 120 (1969) 306-318.

NICOLAU M., *Esbozo de una teología de la vocación,* in *Manresa* 40 (1968) 47-65.

PANCIERA M., *Come nasce la vocazione* (coll. Religiose oggi, 6), Dehoniane, Bologna 1969; ID., *Le vocazioni nella comunità cristiana,* Ed. C.N.V., Roma 1970.

PAOLETTI V., *Vocazione: risposta alle esigenze della verità,* in *Riv. delle relig.* 17 (1968) 74-79.
PARIBELLO A., *Problema vocazionale,* Tip. Pelosi, Napoli 1966; ID., *Pastorale des vocations commune aux diocèses et aux instituts religieux,* in *La documentation catholique* 50 (1968) 893-895; ID., *Crisi delle vocazioni. Esistenza, cause, terapia,* Tip. Pelosi, Napoli 1968.
PETER C. J., *Culture and vocation Crisis,* in *Review for Religious* 28 (1969) 186-196.
PIRLOT J., *Vocation et vigilance,* in *Vie cons.* 40 (1968) 321-335.
RAPONI S., *La vocazione religiosa alla luce della Bibbia,* in *Riv. delle relig.* 15 (1965) 79-86.
RAVASI L. R., *Fontes et bibliographia de vocatione religiosa et sacerdotali,* Mediolani 1961.
REGUIN Y., *La vocation missionnaire,* in *Spiritus* 25 (1965) 381-385.
RENDINA S., *Consapevolezza della vocazione,* in *Riv. delle relig.* 17 (1968) 85-91.
RIVA S., *Per una pedagogia vocazionale del sacerdozio,* La Scuola, Brescia 1966; ID., *Vocazione del Fratello e catechesi,* in *Vita relig.* 2 (1966) 409-414.
SAINT-MATHIAS, *Retraites d'orientation et discernement des vocations,* in *Vie cons.* 38 (1966) 235-248.
SALERNI R. M., *Asterischi sulle vocazioni,* in *Servitium* 2 (1968) 420-424.
SANS VILLA J., *La vocación sacerdotal. Pedagogía de sus factores existenciales* (Resumen de la tesis presentada para aspirar al grado de doctor en filosofia y letras), Universidad Barcelona, Secretariado de publicaciones, 1969.
SAUVAGE M., *La vocation du Frère enseignant,* Lasallianum, Roma 1965.
SCHLECK CH. A., *The Theology of Vocations,* Bruce, Milwankee 1963.
SUBTIL J., *La vocazione e i voti,* Queriniana, Brescia 1967.
TURRADO A., *Todas y cada una de las vocaciones al servicio de la única misión de la Iglesia,* in *Rev. agust. de espirit.* 10 (1969) 7-48.
VASARI R., *Vocazioni e Concilio,* in *Vita relig.* 2 (1966) 195-202.
VASQUES A., *Historial de la vocación religiosa y sacerdotal,* in *Estudios* 22 (1966) 243-279.
*Vocation religieuse,* in *Echanges* (1968) n. 86 (tutto il numero è dedicato alla vocazione religiosa femminile).
ZAVALLONI R., *Psicopedagogia delle vocazioni,* La Scuola, Brescia 1967.

## V. Fondamenti biblici della vita religiosa

AUGRAIN C., *Testimoni dello Spirito,* Ancora, Milano 1968.
BETZ H. D., *Nachfolge und Nachahmung Jesus Christi im Neuen Testament,* Tübingen 1967.
BOADO F., *La pobreza religiosa en su contexto bíblico,* in *Manresa* 40 (1968) 105-124.

CAPPELLETTI G. C., *La santità come imitazione del Cristo e partecipazione ai misteri pasquali,* in *Riv. di vita spirit.* 22 (1968) 137-162.
DE BOVIS A., *La vie religieuse est-elle essentiellement évangélique?,* in *Vie spirit.* 539 (1967) 697-710.
DE LA JONQUIERRE P., *La Bible et le décret « Perfectae Caritatis »,* in *Vie cons.* 38 (1966) 295-314.
GIARDINI F., *La perfezione nell'Antico Testamento,* in *Riv. di ascet. e mist.* 11 (1966) 133-149.
GRAZIANO DELLA MADRE DI DIO, *Lo spirito delle beatitudini,* in *Riv. di vita spirit.* 19 (1965) 61-92.
KNOCH O., *Uno il vostro Maestro. Discepoli e seguaci del Nuovo Testamento,* Roma 1968.
LAMARCHE P., *Les fondements scripturaires de la vie religieuse,* in *Vie cons.* 41 (1969) 321-327.
LÉGASSE S., *L'appel du riche (Mc 10,17-31). Contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux,* Beauchesne, Paris 1966; ID., *Les fondements évangéliques de la pauvreté religieuse,* in *Vie cons.* 42 (1970) 257-283.
MCNAMARA E. A., *Obedience in the Scriptures,* in *Amer. eccl. rev.* 151 (1964) 332-342.
MARDUEL F., *Regards sur la vie évangélique,* Mappus, Paris 1965.
MASINI M., *Discepoli del Signore,* in *Servitium* 3 (1969) 501-514.
MURPHY J. - O'CONNOR, *Péché et communauté dans le Nouveau Testament,* in *Rev. bibl.* 74 (1967) 161-193.
PENCO G. B., *L'imitazione di Cristo nell'agiografia monastica,* in *Collectanea cisterciensia* 28 (1966) 17-34.
PESC W., *Die evangelischen Räte und das Neue Testament,* in *Ordenskorrespondenz* 4 (1963) 86-96; ID., *Zur biblischer Begrundung des Ordenslebens,* in *Ibid.* 6 (1965) 31-47.
PIET PENNING DE VRIES, *Wesen und Leben des christlichen Gemeinde nach der lukanischen Theologie,* in *Geist und Leben* 41 (1968) 165-176.
RAPONI S., *I fondamenti biblici della vita religiosa,* in *Riv. delle relig.* 15 (1965) 20-31, 208-213, 277-282, 345-351, 472-479, 605-611.
SCHULZ A., *Suivre et imiter le Christ d'après le Nouveau Testament* (coll. Lire la Bible), Paris 1966; ID., *Unter dem Anspruch Gottes. Das neutest. Zeugnis der Nachahmung,* Kösel, München 1967; ID., *Von den neutest. Grundlagen der « Klösterlichen Armut »,* in *Ordenskorrespondenz* 10 (1969) 1-13.
SCHÜRMANN H., *Le groupe des disciples de Jésus, signe pour Israel et prototype de la vie selon les conseils,* in *Christus* 13 (1966) 184-209.
SCHWANK B., *Kann das Ordenleben biblisch begründet Werden?,* in *Erbe und Auftrag* 44 (1968) 409-413.
SOMMET J., *Etre divers pour être à tous,* in *Christus* 15 (1968) 179-186.
SPAEMANN H., *Das Problem der Bekehrung. Eine biblische Besinnung,* in *Bibel und Leben* 9 (1968) 54-57.

TILLARD J. M. R., *Le fondement évangélique de la vie religieuse,* in *Nouv. rev. théol.* 91 (1969) 916-955.
TURBESSI G., *La sequela e l'imitazione di Cristo nella vita religiosa,* in *Vita religiosa e Concilio Vaticano II,* Teresianum, Roma ²1968, 47-59.
VANDENBROUCKE F., *Retours à l'Evangile,* in *Vie spirit.* 112 (1965) 141-153.
VOORN A., *Die Grundlage für den Rat der Armut und der jungfräulichkeit in den Evangelien,* Würzburg 1967.

## VI. Significato teocentrico, cristocentrico ed ecclesiale della vita religiosa

ALLARD Y., *L'espérance, inspiratrice de la vie religieuse,* éd. Paulines, Sherbrooke 1967.
ANASTASIO DEL SS. ROSARIO, *La vita religiosa nella Chiesa alla luce del Concilio Ecumenico Vaticano II,* USMI, Roma 1966.
AUBRY J., *Teologia della vita religiosa,* LDC, Torino-Leumann 1970.
BAILLARGEON C., *La foi ecclésiale de nos jeunes religieux,* in *La vie des comm. relig.* 26 (1968) 16-23.
BALDUCCI E., *Teologia della vita religiosa,* in *Studi francescani* 65 (1968) 9-18.
BANDERA A., *El misterio de la vida religiosa,* in *Teología espiritual* 9 (1965) 439-486.
BARBARIGA R., *La vita religiosa nel mistero della Chiesa,* in *Riv. di vita spirit.* 19 (1965) 61-92; ID., *Carattere ecclesiale dello stato religioso,* in *Vita Minorum* 8 (1966) 71-86.
BERGH E., *Les religieux dans l'Eglise de la charité,* in *Rev. des comm. relig.* 36 (1964) 106-113.
CARMODY J., *Religious and Mystery,* in *Review for Religious* 27 (1968) 1053-1063.
CASTILLO J., *Reflexión sobre la vida religiosa hoy,* in *Manresa* 41 (1969) 195-208.
CIAPPI L., *Vita religiosa e santità,* in *Vita relig.* 1 (1965) 5-24.
CODINA V., *Teología de la vida religiosa,* Razón y Fe, Madrid 1968.
COLORADO A., *La vida religiosa a la luz de la teología actual,* Salamanca 1965.
DANTINNE L., *La vie religieuse dans l'Eglise,* in *Rev. dioc. de Tournai* 20 (1965) 395-408.
DE BONHOME A. - FERNÁNDEZ A., *La vie religieuse selon les publications récentes,* in *Vie cons.* 41 (1969) 157-171.
DE BOVIS A., *Le sens ecclésial de la vie religieuse,* in *Vie spirit.* (1966) 47-68.
DE GUERRA I., *Aspectos ecclesiales de la vida religiosa,* in *Verdad y vida* 23 (1965) 559-599.
DE RÉYÈS L., *Missione carismatica dei religiosi,* ed. Paoline, Alba 1969.
GALOT J., *Il carisma della vita consacrata,* Ancora, Milano ²1969.

GAMBARI E., *Per me vivere è la Chiesa. Ecclesiologia della vita religiosa,* Centro Mariano Monfortano, Roma 1968; ID., *Elementi costitutivi e caratteristici della vita religiosa,* in *Vita rel.* 5 (1969) 581-589; 6 (1970) 98-106, 157-165.

GUELLUY R., *La vie consacrée dans l'Eglise de demain,* in *La vie des comm. relig.* 26 (1968) 103-114.

HASENHÜTTL G., *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche,* Herder, Freiburg 1969.

JACQUEMONT P., *Bulletin de théologie: la vie religieuse à l'heure de Vatican II,* in *Rev. des sciences phil. et théol.* 52 (1968) 552-581.

LECLERCQ J., *La teología monástica,* in *Seminarios* 25 (1965) 203-223; ID., *Témoignages contemporains sur la théologie du monachisme,* in *Gregorianum* 48 (1967) 49-76.

LEDRUS M., *Le trésor religieux,* in *Vie cons.* 38 (1966) 210-226.

MARTELET G., *Santità della Chiesa e vita religiosa* (trad. dal fr.), Ancora, Milano 1968; ID., *Le rôle charismatique de toute vie religieuse dans l'Eglise, in VII-VIII Assemblées générales, Union des Supérieures majeures des Instituts féminins de Belgique* (1966) 109-118.

MENNESSIER A. J., *Les charismes hier et aujourd'hui,* in *Vie spirit.* (1965) 708-724.

NAGUERAS D., *La santidad de la vida religiosa,* in *Manresa* 37 (1965) 223-243.

NICOLAU M., *Fundamento teológico de la vida religiosa,* in *Manresa* 37 (1965) 195-210.

OLPHE - GAILLARD M., *Le charisme des fondateurs religieux,* in *Vie cons.* 39 (1967) 338-352.

ÖRSY L. M., *Aperti allo Spirito.* Vita religiosa dopo il Vaticano II (trad. dall'ingl.), Ancora, Milano 1969.

PENCO G., *La posizione del monaco nel popolo di Dio,* in *Vita monastica* 21 (1967) 220-224.

RÉGAMEY R., *La vie religieuse, vie « pneumatique »,* in *Vie cons.* 41 (1969) 193-213.

RENWART L. - FISCH J. M., *La sainteté du Peuple de Dieu,* in *Nouv. rev. théol.* 87 (1965) 1023-1046; 88 (1966) 14-40.

SANCHIS A., *La vida religiosa en el misterio trinitario,* Secr. trinitario, Salamanca 1967.

UBALDO DA PIOVE, *Vita consacrata. Lo stato religioso nella Chiesa, teologia della vita religiosa, compiti della vita religiosa,* Grafiche Erredici, Padova 1968.

## VII. La vita religiosa, vita di consacrazione

BENSON R. L., *Vita consacrata e vita della Chiesa,* ed. Paoline, Francavilla a Mare 1967.

BEYER J., *La vie consacrée dans l'Eglise,* in *Gregorianum* 44 (1964) 32-61; ID., *La consécration religieuse dans le mystère de l'Eglise,* in *VII-VIII*

*Assemblées générales, Union des Supérieures majeures des Instituts féminins de Belgique* (1966) 81-108.
BOISVERT L., *La consécration religieuse,* in *La vie des comm. relig.* 25 (1967) 280-286.
FORESTIER M. D., *Baptême et vie religieuse,* in *Vie spirit.* (1966) 143-153.
FRÉNAUD G., *Vie monastique et sacerdoce,* in *Gregorianum* 48 (1967) 588-595.
FUERTES I. B., *Professio religiosa complementum baptismi,* in *Comm. pro relig. et mission.* 43 (1964) 293-319.
GALOT J., *Présence eucharistique et vie religieuse,* in *Rev. des comm. relig.* 37 (1965) 249-258.
LAFONT GH., *L'appel des moines au sacerdoce,* in *Vie spirit. Supplém.* 21 (1968) 425-445.
LECLERCQ J., *Genesis and Evolution of Religious Consecration,* in *Theol. Digest* 16 (1968) 212-220; ID., *Professione religiosa, secondo battesimo,* in *Vita relig.* 3 (1967) 3-8.
MENDIZABAL L., *La consacración y el sentido de los votos,* in *Manresa* 37 (1965) 225-249.
PHILIPPON M., *Consécration sacerdotale et consécration religieuse,* in *Vocation* (1968) 123-138.
PROVERA P., *La consécration religieuse sous l'éclairage de Vatican II,* Apostolats des Editions, Paris 1967.
RAMIREZ E., *La profesión de los consejos evangélicos, expresión perfecta de la consacración bautismal,* in *Mysterium* 25 (1966) 275-292.
RANQUET J. G., *Consacrazione battesimale e consacrazione religiosa,* ed. Paoline, Alba 1968.
RÉGAMEY P. R., *La consécration religieuse,* in *Vie cons.* 38 (1966) 266-294, 339-359.
ROCCO U., *Battesimo e professione religiosa,* in *Perfice Munus* 40 (1965) 157-162.
SECONDIN B., *Battesimo e vita religiosa nel mistero della Chiesa,* in *Vita relig.* 3 (1967) 203-214, 299-311.
TROISFONTAINES R., *Baptême et vie consacrée,* in *Rev. dioc. de Tournai* 22 (1967) 236-259.
URQUIRI T., *Acción litúrgica de la Iglesia en la profesión religiosa,* Confer, Madrid 1965.
YÁÑEZ M. D., *El sacerdocio monástico,* in *Confer* 8 (1966) 57-79.

## VIII. La vita religiosa come segno e testimonianza

BERTRAND D., *L'union des deux commandements,* in *Christus* 15 (1968) 348-359.
CELIER P. - GAILLARD P., *Révélation de la charité,* « *Savoir pour servir* », Desclée de Br., Paris 1968.
DELARUE J., *Comment la religieuse rend l'Eglise présente dans le monde de 1967,* in *La documentation catholique* 64 (1967) 837-846.

Deloz J. M., *La vie religieuse, signe visible pour le monde d'aujourd'hui,* in *Rev. dioc. de Tournai* 21 (1966) 382-394.
Galot J., *Vers une parfaite charité,* in *Vie cons.* 3 (1966) 150-165.
Garrone G. M., *La religieuse signe de Dieu dans le monde,* Fleurus, Paris 1965; Id., *La religieuse présente à Dieu et au monde,* Fleurus, Paris 1966.
Gianforti C., *Rinnovamento e testimonianza,* in *Vita Minorum* 9 (1967) 23-36.
Holtz X., *Ordensleben als Zeichen des Endzustanden. Fragen zur eschatologischen Bedeutung des Rätestandes,* in *Ordenskorrespondez* 9 (1968) 26-31.
Joussua J. P., *Le sacrement du prochain,* in *Vie spirit.* 120 (1969) 173-190.
Laurent Ph., *Réalisme de la charité,* in *Christus* 15 (1968) 320-332.
Leloir L., *Témoignage monastique et présence au monde,* in *Nouv. rev. théol.* 98 (1966) 673-692.
Ligabue G., *La testimonianza escatologica della vita religiosa,* Pontificia Università Lateranense, Roma 1968.
Meinhold P., *Les communautés religieuses, signe de l'Eglise,* in *Vie cons.* 40 (1968) 227-241.
Pesch W., *Ordensleben und Verkündigung,* in *Ordenskorrespondenz* 9 (1968) 365-382.
Spicq C., *La « agâpe » nella vita e nella morale cristiana,* in *Asprenas* 15 (1968) 115-157.
Telmosse L., *La vie religieuse signe eschatologique de l'Eglise,* in *Laval théol. et phil.* 21 (1965) 256-262.
Tillard J. M. R., *Le témoignage des religieuses dans l'Eglise d'aujourd'hui,* in *La vie des comm. relig.* 26 (1968) 115-127.

## IX. I consigli evangelici, i voti e le Costituzioni

Agaësse P., *La règle et le sens,* in *Christus* 14 (1967) 496-507.
Bandera A., *Caridad y abnegación en la vida de la Iglesia según el Concilio Vaticano II,* in *Teología espiritual* 10 (1966) 323-353.
Bergh E., *Les conseils évangéliques d'après le Concile,* in *Rev. des comm. relig.* 37 (1965) 113-119.
Campos J., *El « Propositum » monástico en la tradición patrística,* in *La ciudad de Dios* 181 (1968) 535-547.
Carpentier R., *L'objet du triple voeu dans l'Etat de perfection,* in *Rev. de comm. relig.* 29 (1967) 60-67, 146-153.
Colorado A., *Los consejos evangélicos a la luz de la teología actual,* Sígueme, Salamanca 1965.
De Bonhome A., *Voeux temporaires ou promesse temporaire?,* in *Vie cons.* 41 (1969) 239-242.
Fabbretti N., *La regola e la fantasia,* in *Studi francescani* 65 (1968) 19-33.

FISCH J.-M., *Voeux temporaires ou promesse temporaire?*, in *Vie cons.* 41 (1969) 305-307.

GALLAGHER CL., *Adaptation progressive à la vie religieuse*, in *Vie cons.* 42 (1970) 89-103.

GIARDINI F., *Lo stato religioso come olocausto*, in *Angelicum* 38 (1961) 187-199; ID., *La rinuncia cristiana nel Vangelo e nelle Lettere di S. Giovanni*, in *Riv. di ascet. e mist.* 10 (1965) 224-239; ID., *Conversione e rinnegamento di se stesso nei Vangeli sinottici*, in *Ibid.* 12 (1967) 97-117; ID., *Conversione, ascesi e santificazione nelle Lettere di S. Paolo*, in *Ibid.* 12 (1967) 97-117.

GIOVANNA DELLA CROCE, *Mistero della salvezza e consigli evangelici*, in *Vita relig.* 4 (1968) 220-232; ID., *Mistero della salvezza e vita religiosa*, in *Ibid.* 4 (1968) 11-19; ID., *Vita religiosa e il mistero della morte*, in *Ibid.* 4 (1968) 307-317.

GUTIÉRREZ A., *Professio perpetua laici occulte aspirantis ad sacerdotium*, in *Comm. pro relig. et mission.* 47 (1968) 39-41; ID., *Recognitio Constitutionum necnon experimenta eorum extensio et vis*, in *Ibid.* 47 (1968) 224-228; ID., *Tenenturne acceptare religiosi mutationes Constitutionum aliorumque Codicum a Capitulo generali inductas?*, in *Ibid.* 47 (1968) 164-168.

HOLSTEIN H., *Conseils et charisme*, in *Christus* (1969) 173-175.

LESAGE G., *Concilio e Costituzioni* (trad. dal fr.), ed. Paoline, Alba 1967.

MORTA A., *Los consejos evangélicos*, Coculsa, Madrid 1968.

PERRIN J. M., *Epanouissement et renoncement*, in *Vie spirit.* 114 (1966) 276-290.

PUGLIESE A., *Rinunzia ai beni e voto solenne di povertà*, in *Riv. delle relig.* 17 (1968) 233-237.

RAHNER K., *Sulla professione religiosa*, Queriniana, Brescia 1967; ID., *Über die evangelischen Räte*, in *Schriften zur Theologie* VII, Eisiedeln 1966, 404-434 (trad. ital.: *Sui consigli evangelici*, in *Nuovi Saggi* II, *Roma* 1968, 513-552); ID., *Zur Theologie der Entsagung*, in *Schriften zur Theologie* III, [5]1962 61-72 (trad. ital.: *Per una teologia della rinuncia*, in *Saggi di spiritualità*, Roma 1965, 79-96); ID., *Passion und Aszese*, in *Schriften zur Theologie* III, [5]1962, 73-104 (trad. ital.: *Il patire e l'ascesi*, in *Saggi di spirit.*, Roma 1965, 97-140); ID., *Theologie der Armut*, in *Schriften zur Theologie* VII, 1966, 435-478 (trad. ital.: in *Nuovi Saggi* II, Roma 1968, 553-603).

RANQUET J. G., *Consigli evangelici maturità umana*, Ancora, Milano [2]1969.

RANWEZ E., *Trois conseils évangéliques?*, in *Concilium* 9 (1965) 63-71.

RINALDI G., *I voti religiosi*, in *Vita relig.* (1968) 107-124; ID., *Voti semplici e solenni nel Codice di Diritto Canonico*, in *Vita relig.* (1968) 561-576.

ROCCO U., *La vita religiosa come stato di penitenza*, in *Riv. di vita spirit.* 19 (1965) 302-314.

SCHULLER D., *De sodalibus laicis in Congregationibus clericalibus*, in *Comm. pro relig. et mission.* 47 (1968) 289-324.

SEBASTIÁN AGUILAR F., *Valoración teológica de los consejos evangélicos,* in *Confer* 7 (1965) 353-375.
TERESA MARGARET (S.), *Why Take Religious Vows?,* in *The Clergy review* 53 (1968) 806-811.
TRUHLAR VL., *De theologia consiliorum hodierna animadversiones,* in *Ephem. théol. lovan.* 38 (1962) 534-556, un po' ridotto in AA. VV., *Laici e consigli evangelici,* Ancora, Milano 1967, 219-263.
URS VON BALTHASAR H., *Zur Theologie des Ratesstandes,* in *Das Wagnis der Nachfolge,* Paderborn 1964.

## X. La castità

ANDERSEN G. G., *Affectiviteit in het klooster en priesterleven,* in *De Heraut.* 99 (1968) 303-311.
AA. VV., *Elementi di Medicina e Psicologia pastorale,* 2 voll. OARI, Varese 1968-1969.
AA. VV., *Conditions de la chasteté,* Ottawa 1963.
BENIAMINO DELLA SS. TRINITÀ, *Il mistero della verginità cristiana,* in *Rivista di vita spir.* 24 (1970) 5-18.
CIAPPI L., *Il voto di castità,* in *Vita relig.* 3 (1967) 275-277; ID., *Precellenza ed attualità della vita religiosa,* in *Vita relig.* 5 (1969) 419-430.
COLOMBO G., *La verginità feconda,* in *Riv. delle relig.* 17 (1967) 13-16.
COSTA V., *Orientamenti per una psicopedagogia pastorale della castità,* Borla, Torino 1968.
DUFOUR X. L., *Mariage et virginité selon St. Paul,* in *Christus* 41 (1964) 179-194; ID., *L'appel au célibat consacré* (1 Cor 7,25-35), in *Assemblées du Seigneur* 95 (1966) 17-32.
FENTENER VAN VLISSINGEN y., *Approches psychologiques du célibat,* Presses de Taizé 1969.
GALOT J., *Il celibato sacerdotale alla luce del sacerdozio di Cristo,* in *Civ. catt.* (1969) III, 364-372.
GUTIÉRREZ VEGA L., *Formación de la castidad religiosa ¿porque fallan tantos?,* in *Vida relig.* 25 (1968) 25-31.
HINNEBUSCH P., *Religious Chastity: its Divine Dimension,* in *Cross and Crown* 21 (1969) 201-213.
HORAN H., *Chaste Love among Celibates,* in *Cross and Crown* 21 (1969) 85-92.
HOSTIE R., *L'épanouissement affectif de la femme,* Desclée de Br., Paris 1968.
LEGRAND L., *La dottrina biblica della verginità,* Borla, Torino 1965; ID., *Dimensions missionnaires de la virginité,* in *Spiritus* 28 (1966) 258-265.
MATURA T., *Celibato e comunità,* Queriniana, Brescia 1968.
MOENS G.-R., *Célibat religieux et amour humain,* in *Collectanea mechl.* 54 (1969) 9-32.
MOIOLI G., *Per una rinnovata riflessione sui rapporti tra matrimonio e verginità.* I principali documenti del magistero, in *La Scuola Cattolica*

95 (1967) 201-255; ID., *Matrimonio e verginità*, in *Enciclopedia del matrimonio*, Queriniana, Brescia ³1968, 387-413.
MORTA A., *Dinamica della castità consacrata*, USMI, Roma 1968.
MÜNSTER L., *Verginità consacrata*, ed. Paoline, Roma 1965.
O'CONNOR F., *Sexuality, Chastity and Celibacy*, in *Doctrine and Life* 18 (1968) 128-141.
PARADIS G., *La chasteté*, in *Vie cons.* 40 (1968) 353-368.
PLÉ A., *La vie affective du célibataire consacré*, in *Vie spirit. Supplém.* (1969) 217-233; ID., *Vie affective et chasteté*, Du Cerf, Paris 1967.
REUS M. J., *Princìpi di pedagogia sessuale* (trad. dal ted.), Queriniana, Brescia ³1968.
WULF F., *Zur Theologie der christlichen Ehelosigkeit und Jungfräulichkeit*, in *Geist und Leben* 36 (1963) 341-362.
ZERAFA P., *Matrimonio, verginità e castità in S. Paolo*, in *Riv. di ascet. e mist.* 12 (1967) 226-246.
ZIGROSSI A., *Valore « sacramentale » della verginità*, in *Riv. delle relig.* 17 (1968) 17-21.
ZORZINI C., *La castità: problema di coraggio e di sicurezza*, in *Riv. di vita spirit.* 22 (1968) 72-85.

## XI. La povertà

ARA S., *Organización administrativa de la vida religiosa capuchina*, in *Estudios franciscanos* 69 (1968) 69-109.
AA. VV., *Chiesa e povertà* (trad. dal fr.), A.V.E., Roma 1968.
BERNADIOCOU P. J., *Religious Poverty*, in *Review for Religious* 23 (1964) 770-778.
BUISSON J., *Simples rappels sur la pauvreté*, in *Christus* 15 (1968) 400-418.
CODINA V., *Notas para una Teología de la probreza religiosa*, in *Manresa* 40 (1968) 125-136.
CONGAR Y. M.-J., *Il posto della povertà nella vita cristiana in una società del benessere*, in *Concilium* (1966) n. 3, 13-36; ID., *Dame pauvreté*, in *Etudes franciscaines* 17 (1967) 140-159.
DANIÉLOU J., *Bien commun et bien des personnes*, in *Vie spirit. Supplém.* (1968) 44-60.
DELANGLADE J., *Travail et pauvreté*, in *Vie cons.* 41 (1969) 292-299.
DE SCHAMPHELLER J., *Qu'est-ce que la pauvreté évangélique?*, in *Etudes franciscaines* 17 (1967) 160-166; ID., *La pauvreté évangélique*, in *Ibid.* 18 (1968) 173-185.
DOMENICALE A., *Riflessioni sulla povertà*, in *Vita Minorum* 9 (1967) 48-54.
DUVALLET J., *Propos sur la pauvreté*, in *Etudes franciscaines* 16 (1966) 136-150.
FABBRETTI N., *Pensieri sulla povertà*, in *Servitium* 1 (1967) 233-242; ID., *Faut-il canoniser la pauvreté?*, in *Etudes franciscaines* 17 (1967) 365-381.

GAUTHIER J., *La Chiesa dei poveri e il Concilio* (trad. dal fr.), Assisi 1965.
GRANERO J. M., *Presupuestos para una renovación de la pobreza religiosa,* in *Manresa* 40 (1968) 99-104.
LUCIE DE LA TRINITÉ, *Approches de la pauvreté évangélique,* in *Rev. des comm. relig.* 37 (1965) 72-83.
LUCIEN MARIE DE S. JOSEPH, *Le mystère du Christ pauvre,* Desclée de Br., Bruges-Paris 1964.
OPTATUS A VEGHEL, *Povertà religiosa ed evangelizzazione dei poveri,* Morcelliana, Brescia 1968.
PELVET P. J., *Révélation de la pauvreté,* in *Etudes franciscaines* 15 (1965) 65-75.
PIERRE (abbé), *Lo scandalo della fame interpella la Chiesa,* Assisi 1967.
RAHNER K., *Teologia della povertà,* ed. Paoline, Roma 1968.
RANQUET J. G., *Au coeur de la foi, la pauvreté,* in *Vie spirit.* (1968) 36-42.
RÉGAMEY P. R., *La povertà e l'uomo d'oggi,* Torino 1965; ID., *Pauvreté chrétienne et construction du monde,* Paris 1967.
RUIZ JURADO M., *Pobreza cristiana y vida religiosa, hoy,* in *Manresa* 40 (1968) 195-206.
STEGGINK O., *Fraternità e possesso in comune. L'ispirazione presso i mendicanti,* in *Carmelus* (1968) 5-35.
TILLARD J.-M. R., *La salvezza, mistero di povertà,* Queriniana, Brescia 1969.
TORNOS A., *Pobreza y desarrollo de la persona,* in *Manresa* 40 (1968) 137-148.
VAN BAELEN L., *Morale du développement,* Lyon 1968.

## XII. Autorità e obbedienza

ALTISENT A., *Propos sur l'exercice de l'autorité abbatiale,* in *Vie spirit. Supplém.* (1967) 325-334.
AMUNÁRRIZ M., *Circunstancia actual y obediencia franciscana,* in *Estudios franciscanos* 68 (1967) 69-79.
AUNET M., *Les moyens d'action du supérieur,* in *Vie spirit. Supplém.* (1968) 61-70.
AA. VV., *La personalità della religiosa nella comunità,* Dehoniane, Bologna 1969.
AA. VV., *Nuovo stile di obbedienza* (coll. Cristianesimo aperto), Ancora, Milano ²1969.
AA. VV., *La libertà evangelica,* ed. Paoline, Roma 1967.
AA. VV., *Orientations nouvelles dans le gouvernement des religieux,* Ottawa 1967.
AA. VV., *La nuova comunità religiosa* (Autorità e obbedienza per le suore d'oggi) (trad. dal fr.), Borla, Torino 1969.
AA. VV., *Supérieurs de communautés,* in *Vie spirit. Supplém.* (1968) 4-107.
BERNABÉ M., *La personalidad del religioso a la luz del Vaticano II,* in *Confer* 8 (1966) 5-26.

BOISVERT L., *Autocritique, démagogie ou corresponsabilité?*, in *La vie des comm. relig.* 25 (1967) 226-242.

BOXHO M., *Accepter le dialogue,* in *Vie cons.* 41 (1969) 214-226.

BONAVENTURA DA GANGI, *Oggetto del voto di ubbidienza religiosa,* in *Perfice Munus* 39 (1964) 542-544; ID., *L'ubbidienza religiosa e i diritti della personalità,* in *Ibid.* 40 (1965) 406-412; ID., *L'autorità dei superiori religiosi,* in *Ibid.* 42 (1967) 183-185; ID., *I superiori religiosi pastori di anime?,* in *Ibid.* 43 (1968) 431-432.

BROVETTO C., *Il dialogo nella vita religiosa,* in *Vita relig.* 5 (1969) 3-12.

CARPENTIER R., *Ce que le Supérieur attend de ses religieux,* in *Vie spirit. Supplém.* (1968) 22-31.

COLOSIO I., *Le « miserie » del superiorato,* in *Riv. di ascet. e mist.* 12 (1967) 461-647; ID., *Pietà per i poveri superiori,* in *Ibid.* 12 (1967) 527-546; 13 (1968) 17-30.

COURTNEY MURRAY J., *Liberté, autorité, communauté,* in *Vie cons.* 39 (1967) 321-337.

COWBURN J., *The Analogy of Religious Authority and Obedience,* in *Review for Religious* 27 (1968) 604-612.

CROUZEL H., *Autorité et obéissance: un probléme pratique,* in *Nouv. rev. théol.* 86 (1965) 176-184.

DEMMER KL., *Kirchlicher Gehorsam zwischen Autorität und Gewissen,* in *Theologie und Glaube* 6 (1969) 403-421.

DHERBOMEZ P., *Ce que les religieux attendent du supérieur,* in *Vie spirit. Supplém.* (1968 32-43.

DUBARLE D., *Un nouveau type d'obéissance,* in *Vie spirit. Supplém.* (1968) 5-21.

FRIELINGSDORF K., *Des supérieurs pour aujourd'hui,* in *Christus* 17 (1970) 73-86.

FRISON B., *Renovación de la obediencia religiosa,* in *Vida relig.* 23 (1966) 399-405.

FUERTES I. B., *Auctoritas et servitium,* in *Comm. pro relig. et mission.* 49 (1968) 203-214; ID., *Oboedientia homini,* in *Ibid.* 325-336; ID., *Oboedientia Romano Pontifici,* in *Ibid.* 354-358.

GARRONE G. M., *L'obéissance et la formation à l'obéissance,* in *Seminarium* 20 (1968) 553-569.

GOFFI T., *L'obbedienza dei religiosi,* in *Riv. di ascet. e mist.* 13 (1968) 217-223.

GRANADO C., *En torno al concepto de obediencia,* in *Manresa* 40 (1968) 19-34; ID., *Autoridad y vida religiosa,* in *Ibid.* 40 (1968) 207-218.

GUTIÉRREZ VEGA L., *Un enfoque nuevo para la obediencia religiosa,* in *Vida relig.* 25 (1968) 225-232.

HAUSHERR I., *L'obéissance religieuse,* Prière et Vie, Toulouse 1966.

JACQUEMONT P., *Autorité et obéissance selon l'Ecriture,* in *Vie spirit. Supplém.* (1968) 340-350.

KRAUS H., *Der Gehorsam gegenüber Menschen in den Ordenssatzungen.*

*Reflexionen zu einer Zeitgemässen Anpassung des Ordensgehorsams,* in *Geist und Leben* 39 (1966) 252-264.
KUNICIĆ J., *Oboedientiae religiosae nova consideratio,* in *Divus Thomas* 69 (1966) 199-212.
LEWIS J., *Vers une théologie du supériorat religieux,* in *La vie des comm. relig.* 25 (1967) 259-269.
LHOIR J., *Autorité et obéissance,* in *Collectanea mechlinensia* 49 (1964) 544-563.
LUZI P., *Obbedienza ieri e oggi,* in *Vita Minorum* 7 (1965) 53-59.
MARCHETTI A., *Obbedienza postconciliare,* in *Riv. di vita spirit.* 22 (1968) 223-229.
MATIGNON R., *L'équilibre du supérieur,* in *Vie spirit. Supplém.* (1968) 93-107.
MAURO A., *L'autorità come servizio della comunità,* in *Vita relig.* 4 (1968) 75-78.
MCGOLDRICK D., *Indipendence through Submission,* Duquesne, Pittsbourgh 1964.
MCKENZIE J. L., *L'autorità nella Chiesa* (trad. dall'ingl.), Gribaudi, Torino 1969.
MEIBURGER A. (S.), *Reflection on Obedience and Authority,* in *Review for Religious* 27 (1968) 641-644.
MELCÓN A., *La obediencia y su formación,* in *Ciencia tomista* 95 (1968) 461-482.
MENDIZABAL L., *Riqueza ecclesial y teológica de la obediencia religiosa,* in *Manresa* 140 (1964) 283-302.
MURA E., *Obbedienza religiosa e libertà dei figli di Dio,* in *Vita relig.* 5 (1969) 209-215; ID., *La pratica dell'obbedienza,* in *Ibid.* 5 (1969) 417-423; ID., *L'esercizio dell'autorità,* in *Ibid.* 6 (1970) 139-148.
ÖRSY L., *L'autorité dans la vie religieuse,* in *Vie cons.* 39 (1967) 204-226.
PEINADOR A., *Compartir la responsabilidad,* in *Vida relig.* 25 (1968) 251-258.
POZSAGAY L., *Obedience of the Judgment in modern Context,* in *Review for Religious* 27 (1968) 822-837.
RONDET H., *L'obbedienza problema di vita, mistero di fede* (Quaderni di vita religiosa, 5), Queriniana, Brescia 1969.
SAURAS J., *La obediencia,* in *Confer* 7 (1965) 476-491.
SCHMEING CL., *Mensch und Gespräch,* in *Erbe und Auftrag* 46 (1970) 5-11.
SINGLETON M. W. F., *Changing Patterns of Obedience,* in *Clergy Review* 53 (1968) 684-698.
SUDBRACK J., *Die Botschaft des Dienens. Strukturanalytische Reflexionen über den christlichen Gehorsam,* in *Geist und Leben* 40 (1967) 246-268.
TERESA MARGARET (S.), *Community and Authority: a dialectical Tension,* in *Cross and Crown* 21 (1969) 178-192.
TILLARD J. M. R., *Obbedienza e autorità nella vita religiosa,* Queriniana, Brescia ²1968; ID.,*Repenser le gouvernement des Instituts,* in *Vie cons.* 42 (1970) 193-210.
WILDLÖCHER D., *Le religieux « en difficulté »,* in *Vie spirit. Supplém.* (1968) 83-92.

## XIII-XIV. Vita comune o vita fraterna


AA. VV., *Die Ordensfrau in ihrer Gemeinschaft. Eine psychologische Studie herausgeben von R. Hostie,* Butzon et Cucher, Munster 1968.

AA. VV., *La communauté relation des personnes,* Desclée de Br., Paris 1967.

BERTHELET J., *La vie communautaire est-elle encore possible?,* in *La vie des comm. relig.* 26 (1968) 66-82.

BOWE G., *Some sociological Aspects of Community Life,* in *Doctrine and Life* 18 (1968) 659-679.

CLICHE J. M., *Un avenir à la communauté,* in *La vie des comm. relig.* 25 (1967) 243-247.

DE BONHOME A., *Grandes ou petites communautés? Résultats de notre enquête,* in *Vie cons.* 40 (1968) 336-352.

DELPLANQUE B., *La vie en communion,* in *Vie spirit. Supplém.* 21 (1968) 303-339, 495-542.

DE PIERRE A., *Communion et institution,* in *Christus* 15 (1968) 199-216.

DE RUITER T., *Il mistero della vita comune,* ed. Paoline, Alba 1966.

GAMBINO V., *Comunità religiosa, comunità di persone,* Queriniana, Brescia 1968.

HAMELIN L., *Le chapitre communautaire,* in *La vie des comm. relig.* 25 (1967) 188-190.

HAMER H., *La Chiesa è una comunione* (trad. dal fr.), Morcelliana, Brescia 1964.

HANGOUËT J., *Améliorer les communications dans la communauté,* in *Vie spirit. Supplém.* (1968) 71-82.

HELEN MARIE H., *Hacia una teología de la comunidad,* in *Christus* 13 (1966) 299-308.

LUCIE DE LA TRINITÉ, *La révision de vie,* in *Vie cons.* 38 (1966) 100-116.

MATANIĆ A., *Vita comune e comunanza di vita,* in *Riv. delle relig.* 17 (1968) 347-351.

MATURA T., *Fraternità dei Minori nel mondo d'oggi,* in *Servitium* 1 (1967) 133-153.

O' ROURKE K., *Spirit, Law and Community,* in *Cross and Crown* 21 (1969) 5-14.

PERNOT P., *La notion de communauté dans les Actes de Vatican II,* in *La Maison-Dieu* (1967) 65-75.

PIN E., *De l'Eglise comme manière d'être ensemble,* in *Christus* 15 (1968) 166-178.

SANTANER M. A., *Vie religieuse et vie de communauté,* in *Vie spirit.* (1966) 154-167.

SUÁREZ P. M., « *Fraternità* »: *spirito e struttura dell'Ordine,* Panis Servorum, Vicenza 1966.

TONNA B., *Vita comunitaria, vita di famiglia o vita di lavoro?,* in *Carmelus* (1968) 36-45.

## XV. Contemplazione e apostolato


ANCEL A., *La vita contemplativa e il mondo d'oggi,* in *Riv. di vita spirit.* 20 (1966) 639-644.

ANONIMO, *Contemplation et sacerdoce,* in *Angelicum* 42 (1965) 463-488.

ANONIMO CERTOSINO, *Valore apostolico della vita contemplativa,* Queriniana, Brescia 1967.

BANDERA A., *La vida contemplativa y el misterio de la Iglesia,* in *Teología espiritual* 8 (1964) 389-408.

BESNARD A. M., *Une action qui inclut la contemplation,* in *Spiritus* 22 (1965) 21-28.

BRENNAN V., « *Apostolic Contemplative* » *Life,* in *Review for Religious* 27 (1968) 1097-1112.

BROVETTO C., *Teologia post-conciliare della vita contemplativa,* in *Vita relig.* 5 (1969) 445-451.

CAIN J. R., *Cloister and the Apostolate of religious Women,* in *Review for Religious* 27 (1968) 427-448.

DE CERTAU M. - ROUSTANG F., *La solitude,* Desclée de Br., Paris 1967.

DE MUNCK F. D'A., *Vie contemplative et vie monastique de toujours à l'heure de Vatican II,* in *Vie cons.* 40 (1968) 24-34.

D'HOOGH F., *Engagement horizontal et vie contemplative,* in *Collectanea mechlinensia* 53 (1968) 196-217.

EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *Vida contemplativa,* in *Manresa* 37 (1965) 249-261.

FRANCIS M., *Contemplatives au XX Siècle,* in *Vie cons.* 38 (1965) 193-209.

GIULIANI M., *Prière et action,* Desclée De Br., Paris 1966.

GUILLEMIN S. L., *Problèmes de la vie religieuse féminine active,* in *Vocation* (1965) 354-372.

HOLSTEIN H., *Contemplation ou action?,* in *Vie cons.* 39 (1967) 24-39.

LAFONT GH., *Réflexions sur la vie contemplative,* in *Lettre de Ligugé* 130 (1968) 5-27; ID., *La mission des contemplatifs dans l'Eglise et dans le monde,* in *La documentation catholique* 50 (1968) 95-96.

LECLERCQ J., *Vie religieuse et vie contemplative* (Coll. Renouveau), Duculot, Gembloux 1969.

LUCIEN-MARIE DE ST. JOSEPH, *Sens théologique de la clôture,* in *Vie cons.* 39 (1967) 135-143.

MARAVAL J. B., *Activités apostoliques des religieuses et « révision de vie »,* Fleurus, Paris 1966; ID., *Religieuses et évangélisation après Vatican II,* Fleurus, Paris 1968.

MARTELET G., *Vocation et sainteté des missionnaires,* in *Spiritus* 27 (1966) 167-181.

MASSON J., *Les religieux et l'activité missionnaire,* in *Vie cons.* 38 (1966) 143-149.

*Messaggio di monaci contemplativi al Sinodo episcopale,* in *Riv. di vita spirit.* 22 (1968) 101-105.

METODIO DA NEMBRO, *Vita religiosa nelle missioni,* in *Vita relig.* 4 (1968) 233-238; ID., *Stato religioso e Chiese missionarie,* in *Ibid.* 4 (1968) 326-332.
MONTAGNA D. M., *Servizio e contemplazione nella « fraternità »,* in *Servitium* 1 (1967) 397-405.
NGENZHI C., *Recul ou renouveau de l'esprit missionnaire?,* in *Eglise vivante* 18 (1966) 47-56.
OECHSLIN R. L., *La contemplation dans la vie quotidienne,* in *Vie spirit.* (1969) 32-47.
PENNINGTON M. B., *La vie contemplative canonique dans l'apostolat de l'Eglise aujourd'hui,* in *Vie cons.* 41 (1969) 244-256.
PERRIN J. M., *La contemplation dans l'Eglise,* in *Vie spirit.* 112 (1965) 158-168.
PIGNA M., *Valore ecclesiale della vita interiore,* in *Riv. di vita spirit.* 22 (1968) 265-281.
SENFTLE O., *Die apostolische Funktion der kontemplativen und der aktiven Orden,* in *Ordenskorrespondenz* 9 (1968) 394-403.
SUDBRACK J., *« Concham te exhibebis, non canalem ». Über die Identität, die Contemplation und die Weihnachtskrippe,* in *Geist und Leben* 41 (1968) 401-406.
TILLMANS G., *Vers une conception dynamique de la clôture,* in *Vie cons.* 39 (1967) 144-154.
*Vita contemplativa e clausura delle monache* (testo dell'istruzione *Venite Seorsum* del 15 agosto 1969), in *Vita relig.* 5 (1969) 462-478.
VOILLAUME R., *La contemplation dans l'Eglise de notre temps,* in *Vie spirit.* (1969) 482-496.
YÁÑEZ D., *Actualidad de la vida contemplativa,* in *Confer* 9 (1967) 13-44.

## XVI. Preghiera personale, vita liturgica e sacramentale

ANASTASIO DEL SS. ROSARIO, *Tempi liturgici e vita religiosa,* Ancora, Milano 1966.
AA. VV., *Liturgie et vie religieuse,* Conférence Religieuse Canadienne, Ottawa 1964.
AA. VV., *Liturgia e vita spirituale,* LDC, Torino-Leumann 1966.
AA. VV., *Liturgie et monastères,* Biblica, Paris 1966.
AA. VV., *Celebrare l'Ufficio divino,* LDC, Torino-Leumann 1967.
AA. VV., *La formation liturgique dans les monastères,* Biblica, Bruges 1967.
AA. VV., *La liturgia, sorgente di vita comunitaria e missionaria,* ESME, Parma 1967.
AA. VV., *Ufficio divino e vita religiosa,* in *Studi francescani* 65 (1968) 139-242.
BECKER C., *La prière, épanouissement personnel du moine,* in *Collectanea cisterciensia* 28 (1966) 1-16.

BEHLER G., *La preghiera contemplativa,* in *Riv. di ascet. e mist.* 11 (1966) 13-25; ID., *Condizioni e difficoltà della preghiera contemplativa,* in *Ibid.* 11 (1966) 119-132.

BERGH E., *Liturgie et formation religieuse,* in *Rev. des comm. relig.* 36 (1964) 125-131.

BERNARD CH. A., *Conférences spirituelles pour la vie consacrée,* Pontificia Università Gregoriana, Roma 1967.

BESRET B., *Célébration de l'Office et vie spirituelle,* in *La Maison-Dieu* 88 (1966) 83-95.

BOISSON M., *L'Eucharistie et la vie consacrée à la lumière de Vatican II et de « Mysterium Fidei »,* in *Parole et Pain* (1966) 192-222.

CABRA P. G., *Comunità religiosa e assemblea liturgica,* in *Riv. di past. lit.* 3 (1965) 565-574.

COLOSIO I., *Intorno all'essenza della preghiera,* in *Riv. di ascet. e mist.* 13 (1968) 209-216.

DEKKERS E., *Das Gebet des Mönches. Liturgisches oder privates Gebet?,* in *Erbe und Auftrag* 43 (1967) 91-97.

DEMMER K. M., *Gebet und Entscheidung,* in *Theologie und Glaube* 58 (1968) 213-234.

DE VOGÜÉ A., *Orationi frequenter incumbere.* Une invitation à la prière continuelle, in *Rev. d'ascét. et de myst.* 41 (1965) 467-472; ID., *Problèmes de la messe conventuelle dans les monastères,* in *Parole et Pain* 20 (1967) 161-172.

EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *Oración mental y participación en la liturgia,* in *Revista espiritual* 24 (1965) 261-267.

EMERY P. Y., *L'Ecriture méditée,* in *Lumen vitae* 20 (1965) 619-631.

GALOT J., *Messe et vie religieuse,* in *Rev. des comm. relig.* 36 (1964) 54-76; ID., *Foi et vie consacrée,* in *Vie cons.* 40 (1968) 3-23, 76-92.

GANTOY R., *L'Office et ses problèmes chez les moines,* in *Paroisse et liturgie* 49 (1967) 346-358.

GIOVANNA DELLA CROCE, *La preghiera,* in *Vita rel.* 6 (1970) 30-36; 91-97.

GIRARDIN B., *Eucharistie et vie consacrée,* in *Parole et Pain* (1964) 47-72, 121-134, 183-206, 248-265, 316-323; (1965) 394-405, 5661587.

HAUSHERR I., *Adorer Dieu en esprit et en vérité,* Lethielleux, Paris 1967; ID., *Preghiera di vita, vita di preghiera,* ed. Paoline, Milano 1967.

LAFON M., *L'adorazione eucaristica,* in *Servitium* 1 (1967) 406-412.

LECLERCQ J., *Prière et vitesse,* in *Vie spirit.* (1969) 191-224; ID., *Le rôle des moines dans le renouveau liturgique,* in *Paroisse et liturgie* 50 (1968) 248-255.

LELOIR L., *Orientations nouvelles de la prière chorale,* in *Lumière et vie* 14 (1965) 113-122; ID., *Liturgia e preghiera personale secondo la sacra Scrittura,* Opera della Regalità di N. S. G. C., Milano 1967.

LEROY O., *Oraison et prière liturgique,* in *Carmel* 2 (1965) 101-108.

LOCATELLI G., *La preghiera nella vita interiore,* in *Riv. delle relig.* 15 (1965) 586-589.

MARCHETTI A., *Preghiera liturgica e preghiera personale,* in *Riv. di vita spirit.* 22 (1968) 42-50.
MESTERS G., *Valore e forme della preghiera per l'uomo di oggi, con applicazione alla vita religiosa,* in *Carmelus* 25 (1968) 165-184.
MONTEVECCHI O., *Pietà personale e pietà liturgica nella scuola e nella tradizione francescana,* in *Quaderni di spiritualità francescana* 15 (1967) 94-111.
NOE V., *Suore e riforma liturgica,* in *Riv. di past. lit.* 3 (1965) 376-380.
PROVERA P., *La récollection mensuelle pour religieux et religieuses,* Apostolats des Editions, Paris 1965.
RAFFA V., *Teologia dell'Ufficio divino,* in *Riv. lit.* 52 (1965) 352-380.
RAHNER K., *Vom Beten Heute,* in *Geist und Leben* 42 (1969) 6-17.
SCHILDENBERGER J., *Das christliche Psalmengebet,* in *Erbe und Auftrag* 45 (1969) 289-299, 386-396.
SWAELES R., *L'office dans les communautés d'aujourd'hui,* in *Paroisse et liturgie* 50 (168) 468-472.
TASSI L., *Liturgia e vita religiosa,* in *Vita relig.* 1 (1965) 35-42.
VEILLEUX A., *La prière de l'Eglise,* in *Collectanea cisterciensia* 29 (1968) 101-115.
VOILLAUME R., *Relations interpersonnelles avec Dieu,* Conférence religieuse canadienne, Ottawa 1967; ID., *Silence, solitude et présence,* in *Vie spirit.* 115 (1967) 664-675; ID., *Con Gesù nel deserto,* Morcelliana, Brescia ³1970.
WULF F., *Vom Verlust und Neuentdeckung des Gebetes in unserer Zeit,* in *Geist und Leben* 41 (1968) 253-273.

## XVII. Le spiritualità dei religiosi

AA. VV., « *Spiritualité* », in *Christus* 16 (1969) n. 64, 438-555.
BESNARD A.-M., *Destin de la spiritualité dans le monde moderne,* in *Vie spirit.* 120 (1969) 681-709.
BLATNICKY B., *Il concetto di « Scuole di spiritualità »,* in *Riv. di ped. e di scienze relig.* 5 (1967) 48-108.
COGNET L., *I problemi della spiritualità,* Borla, Torino 1968.
GARCÍA G. I., *Orientamenti di teologia spirituale contemporanea,* in *Riv. di vita spirit.* 21 (1967) 246-263; 22 (1968) 86-100, 344-357.
IPARRAGUIRRE I., *Varias formas de Espiritualidad,* in *Manresa* 38 (1966) 299-314.
LOUF A., *The Message of Monastic Spirituality,* Desclée de Br., New York 1964.
MATANIĆ A., *Vocazioni e spiritualità,* ed. Paoline, Roma 1968; ID., *Le scuole di spiritualità nel magistero pontificio,* La Scuola, Brescia 1964; ID., *Vocazione e spiritualità specifica,* in *Riv. delle relig.* 17 (1968) 80-84.
SANCHIS A., *La vida de perfección en la Iglesia y las formas de espiritualidad,* in *Teología espiritual* 8 (1964) 303-321.

SANSON H., *Spiritualité de la vie active,* Mappus, Paris 1965.
SUDBRACK J., *Gott finden - in Eimsamkeit oder in Nächstenliebe? Zur Diskussion über ein aktuelles Problem christlicher Spiritualität,* in *Geist und Leben* 41 (1968) 4-20.
URS VON BALTHASAR H., *Il Vangelo come norma di ogni spiritualità nella Chiesa,* in *Concilium* (1965) n. 4, 67-87.
WITTERS W., *Liturgie et spiritualité,* in *Parole et Pain* (1965) 626-638, 713-725; (1966) 121-136, 497-515.
WULF F., *Merkmale heute christlicher Spiritualität,* in *Geist und Leben* 42 (1969) 350-358.
ZIGROSSI A., *La perfezione cristiana,* Morcelliana, Brescia 1968.

## XVIII. Religiosi, gerarchia e compiti apostolici

AGAGIANIAN G. P., *La promotion ecclésiale de la religieuse missionnaire,* in *Vie cons.* 40 (1968) 65-75.
ANDREU-RODRIGO A., *La relazione del clero diocesano con gli ordini e gli istituti secolari,* in *Concilium* (1969) n. 3, 137-146.
AA. VV., *Consigli pastorali: realtà e prospettive,* in *Presenza pastorale* 39 (1969) 693-754.
AA. VV., *Religieuses au service de l'Evangile,* in *Parole et Mission* (1968) 1-117 (n. 40, speciale).
AA. VV., *Religiose assistenti sociali nella integrazione tra vita religiosa e vita professionale,* Ancora-USMI, Roma 1967.
AA. VV., *Il posto della religiosa nella pastorale,* Ancora, Milano 1968 (Atti e documenti).
AA. VV., *La Mission après Vatican II,* in *Vocation* (1969) n. 248, 435-548.
BELLUCCO B. I., *Facultates Superiorum religiosorum Rescr. pont. d. 4 nov. 1964 concessae cum adnotationibus,* Pontificium Atheneus Antonianum, Roma 1966.
BERTRAMS W., *De constitutione Ecclesiae simul charismatica et institutionali,* in *Periodica* 57 (1968) 281-330.
BISSONIER H., *La religieuse de paroisse et le monde des inadaptés,* Fleurus, Paris 1969.
BOGLIOLO L., *Al servizio della Chiesa dopo il Vaticano II,* in *Vita relig.* 3 (1967) 398-409.
BOUCHARD A., *Vie apostolique et vie religieuse. Témoignages,* in *Spiritus* 29 (1968) 75-86.
BOUCHET P. E., *La Hiérarchie et l'apostolat des religieux,* in *Rev. de droit canon.* 18 (1968) 105-130.
BRAIDO P., *Vocazione del Coadiutore Salesiano all'apostolato caritativo, pastorale e educativo,* Pontificio Ateneo Salesiano, Roma 1964.
BUYS L., *Facultates religiosorum concessae rescripto pontificio diei 6 novembris 1964,* Università Gregoriana, Roma 1965.
CARMINATI A., *I fini dello stato religioso e il servizio della Chiesa,* Torino 1964.

CARPENTIER R., *Les communautés religieuses dans le peuple de Dieu,* in *Courrier communitaire international* (1966) 29-39; ID., *A propos des communautés religieuses,* in *Ibid.* (1967) 35-40.

CONCETTI G., *L'assemblea generale della C.E.I. e i Religiosi,* in *Vita relig.* 2 (1966) 318-324.

DALLAIRE J. P., *Vie religieuse et vie professionnelle,* in *La vie des comm. relig.* 25 (1967) 290-302.

DAYOT-DOLIVET J., *Le motu proprio « Pastorale Munus » et les religieuses,* in *Apollinaris* 39 (1966) 201-213.

DE BONHOME A., *Les facultés des supérieurs généraux des Instituts cléricaux de droit pontifical,* in *Rev. des comm. relig.* 37 (1965) 49-56, 106-112.

DELABROYE M., *Vie religieuse et activités apostoliques,* in *Vocation* (1969) 108-121.

DELESPESSE M., *L'appel des communautés chrétiennes aux religieux et religieuses,* in *Courrier communautaire international* (1967) 7-10; ID., *Religieux et religieuses dans une Eglise communautaire,* in *Ibid.* (1967) 27-30.

DE ROSA G., *Valore ecclesiale ed apostolico della vita religiosa,* in *Riv. delle relig.* 15 (1965) 262-269.

DODIN A., *Promotion missionnaire de la femme,* in *Spiritus* 27 (1966) 266-279.

DONNELLY G. M., *La religieuse apôtre,* éd. Paulines, Montréal 1967.

FAZZARI G., *Posizione giuridica dei religiosi nella Chiesa. Nota in margine al Congresso Internazionale dei canonisti,* in *Rassegna di teologia* 10 (1969) 22-31.

FERNÁNDEZ J., *De religionum ac institutorum facultatibus post concilium oecumenicum Vaticanum II,* in *Comm. pro relig. et mission.* (1968) 131-158, 215-223.

FUERTES I. B., *Commentarium in rescriptum pontificium « Cum admotae », Facultates 12 et 13,* in *Comm. pro relig. et mission.* 47 (1966) 40-69.

GAMBARI E., *Speciali facoltà dei Superiori Generali,* in *Vita relig.* 1 (1965) 19-38; 3-23; 23-34; 26-44; 2 (1966) 115-124, 211-226; ID., *L'apostolato nella vita religiosa,* in *Ibid.* 4 (1968) 211-219.

GARAMENDO V., *El apostolado de los religiosos y la Jerarquía,* in *Verdad y Vida* 25 (1967) 161-188.

GUARNACCI M., *Istituti dediti all'apostolato della scuola,* in *Vita relig.* 4 (1968) 318-325.

GUERRA I., *El apostolado de los religiosos como testimonio de vida,* in *Verdad y Vida* 25 (1967) 125-160.

GUTIÉRREZ L., *De natura status religiosi,* in *Comm. pro relig. et mission.* 43 (1964) 192-200; ID., *De ratione inter episcopos et religiosos iuxta Concilium Vaticanum II,* in *Ibid.* 45 (1966) 121-148.

HERMANS V., *La vie monastique et la codification du Droit,* in *Collectanea cisterciensia* 30 (1968) 74-82.

HOFMEISTER P., *Die Exemtion der Ordensgenossenschaften*, in *Ordenskorrespondenz* 8 (1967) 11-25.

HOLSTEIN H., *La religieuse, suppléante ou remplaçante du prêtre?*, in *Vie spirit. Supplém.* (1969) 563-572.

JUBANY N., *Los religiosos, colaboradores del obispo diocesano, en su función pastoral*, in *Sal terrae* 53 (1965) 657-672; ID., *Les religieux, collaborateurs du ministère pastorale des évêques*, in *La charge pastorale des évêques. Decret « Christus Dominus »* (Coll. Unam Sanctam, 74), Du Cerf, Paris 1969, 297-327.

LAFONT GH., *L'Esprit Saint et le droit dans l'institution religieuse*, Du Cerf, Paris 1967.

LAPLANTE G. A., *Fonctions et placement des religieux*, in *La vie des comm. relig.* 25 (1967) 66-74.

LEFÈBVRE C., *Maisons religieuses et curie diocésaine*, in *Année canonique* 9 (1965) 161-175.

MARCHISIO M., *I religiosi nel « Decreto sull'Ufficio pastorale dei Vescovi »*, in *Orientamenti pastorali* 14 (1966) 3-15.

MARIE COLETTE (S.), *Quelques femmes responsables de la mission s'interrogent*, in *Parole et Mission* (1968) 3-38.

MASSON J., *La mise à jour de l'activité missionnaire*, in *Vie cons.* 41 (1969) 300-304.

MATURA T., *Dall'isolamento alla comunione*, in *Studi francescani* 65 (1968) 34-42.

MISCAULT E. (DE), *Solitaires et solidaires. La vie monastique dans la pastorale d'ensemble*, in *Etudes franciscaines* 18 (1968) 272-277.

MOLINARI P., *Voti religiosi, Rinnovamento, Apostolato secondo il Concilio Vaticano II*, in *Riv. delle relig.* 15 (1965) 518-525.

MOUSSE J., *Autorité diocésaine et exemption religieuse, à la lumière des documents conciliaires*, in *La participation des prêtres et des fidèles à la Pastorale diocésaine (pro manuscripto)*, Colloque d'Eptarem, Gemblaux 1966.

OSTERMANN H., *Das missionarische Apostolat der Orden*, in *Ordenskorrespondenz* 9 (1968) 383-393.

PENNINGTON M. B., *Autonomía monástica. Jurisdicción y exención en el Monaquismo non clerical*, in *Yermo* 6 (1968) 131-147.

PIN E., *Les Instituts religieux apostoliques et le changement socio-cultural*, in *Nouv. rev. théol.* 87 (1965) 395-411.

POELMANS J., *Equipes apostoliques et renouveau des communautés*, in *Rev. des comm. relig.* 37 (1965) 36-41.

PÖPPINGHAUS J., *Die psychologischen, soziologischen und theologischen Ansatzpunkte für das Apostolat der Orden in Deutschland*, in *Ordenskorrespondenz* 9 (1968) 404-411.

PROESMANS H., *I religiosi nella pastorale diocesana e parrocchiale*, in *Concilium* (1967) n. 8, 93-103.

PUGLIESE A., *Commentarium ad rescriptum pontificium « Cum Admotae »*

*et ad decretum « Religionum Laicalium »*, in *Monitor ecclesiasticus* 33 (1968) 423-464.

RAHNER K., *Über den Episkopat*, in *Das Amt der Einheit. Grundlegendes zur Theologie des Bischofsamtes*, Schwabenverlag, Stuttgart ²1968, 245-311.

RAVASI L., *Speciali facoltà per i superiori e le superiore*, in *Vita relig.* 2 (1966) 496-503; 3 (1967) 417-422.

RIVA S., *La formazione pastorale del religioso sacerdote*, in *Vita relig.* 3 (1967) 423-431.

ROUSSEAU J., *De relationibus iuridicis religiosorum cum sacra Hierarchia recognoscendis*, in *Apollinaris* 40 (1967) 215-263.

SAUVAGE J., *Religieuses de vie active, quelle est votre place dans l'Eglise e dans le monde?*, in *Supplém. à Notre Mission* 2 (1967).

SCHILLEBEECKX E., *Collaboration des religieux avec l'épiscopat*, in *Vie cons.* 38 (1966) 75-90.

SEMMELROTH O., *Institution und Charisma*, in *Strukturen christicher Existenz*, Echeter, Würzburg 1968, 175-187.

*Statuta unionis superiorum generalium*, in *Comm. pro relig. et mission.* 47 (1968) 66-69.

SISTI A., *Carismi e carità*, in *Bibbia e Oriente* 12 (1970) 27-34.

TILLARD J. M. R., *Relations entre hiérarchie et supérieurs majeurs d'après les directives du Concile Vatican II*, in *Nouv. rev. théol.* 89 (1967) 561-581.

TING PONG LEE I., *A systemate commissionis ad regionem missionalem progressio*, in *Comm. pro relig. et mission.* 47 (1968) 193-202; ID., *Facultatum pro missionariis juxta legislationem conciliarem recognitio*, in *Ibid.* 47 (1968) 16-29, 112-130.

VAN DEN BROECK G., *Le monastère autonome*, in *Vita relig.* 1 (1965) 43-58; ID., *La dépendance des communautés de religieuses à l'égard d'un Institut de religieux*, in *Rev. de droit canon.* 18 (1968) 52-77.

VERMUELEN J. M., *Modifications actuelles au Code de Droit canonique*, in *L'Ami du Clergé* 77 (1967) 677-682; 78 (1968) 331-338.

VILLAR E., *Significado en la Iglesia de la vida religiosa*, in *Vida relig.* 25 (1968) 517-526.

WULF F., *Priester, Ordensleute, Laien. Wandlungen der kirchlichen Ständeordnung*, in *Geist und Leben* 41 (1968) 60-62.

## XIX. Vita religiosa e realtà terrestri

BOURDEAU G., *Car les humains sont de ma race*, in *La vie des comm. relig.* 25 (1967) 75-85.

CHIRAT H., *Christianisme et valeurs humaines*, in *Rev. de science relig.* 39 (1965) 361-373.

DOLORES M., *Vita religiosa ed efficienza personale*, Marietti, Torino 1968.

GALOT J., *Il religioso nel mondo. « Gaudium et Spes » e vita consacrata*

(Quaderni di vita religiosa, 6) (trad. dal fr.), Queriniana, Brescia 1969.
METZ J. B., *Sulla teologia del mondo,* Queriniana, Brescia 1968.
RANQUET J. B., *Vita religiosa e realtà naturali* (trad. dal fr.), Dehoniane, Bologna 1969.
RUIZ OLABUÉNAGA J., *Teoría de los valores en la vida consagrada,* in *Manresa* 38 (1966) 113-120.

## XX-XXII. Formazione alla vita religiosa

### 1. Commenti all'Istruzione « Renovationis Causam »

ALUFFI A., *Cosa cambia nella vita religiosa? Commento all'istruzione nella formazione alla vita religiosa,* Ancora, Milano 1969.
AA. VV., *L'istruzione « Renovationis Causam »,* in *Studi francescani* (1969) n. 2.
AA. VV., *« Renovationis Causam ». Commento all'istruzione a cura di L. Ravasi,* Ancora, Milano 1969.
BENOIST D'AZY P., *L'instruction « Renovationis Causam » sur la formation à la vie religieuse,* in *Vie spirit. Supplém.* (1969) 525-562.
ESCUDERO G., *Commento giuridico-pastorale alla istruzione « Renovationis Causam »,* Alma, Roma 1969.
MOLINARI P., *La formazione nella vita religiosa.* Commento all'istruzione « Renovationis Causam », Ancora, Milano 1969.

### 2. Metodi e orientamenti

AA. VV., *Atti del corso di aggiornamento sui problemi psicologici delle comunità religiose (1-3 novembre 1967) per le congregazioni femminili O.S.M.,* Roma 1967.
AA. VV., *Le virtù umane nella formazione sacerdotale,* in *Seminarium* (1969) n. 3, 369-572.
AA. VV., *Au service des maîtres des novices,* in *Vie spirit. Supplém.* (1965) 13-112.
AA. VV., *Educazione alla libertà,* ed. Paoline, Alba 1966.
AA. VV., *Educazione al senso missionario,* ed. Paoline, Alba 1966.
AA. VV., *Educazione al senso sociale,* ed. Paoline, Alba 1966.
BAMBERGER J.-E., *L'homme par la communauté. La dynamique de la communication,* in *Vie spirit. Supplém.* (1969) 414-427.
BANESSE A. - DAMAN P., *L'aide psycologique aux candidats religieux et séminaristes,* in *Vie spirit. Supplém.* 20 (1967) 335-347.
BEIRNAERT L., *Les types d'aide psycologique dans la formation sacerdotal et religieuse,* in *Vie spirit. Supplém.* (1969) 483-490.

BLANCHETTE G., *Formation à la liberté dans les séminaires et les scolasticats,* in *Vie spirit. Supplém.* 19 (1966) 404-434.
BROVETTO C., *Autorevoli linee di rinnovamento per il noviziato,* in *Vita relig.* 5 (1969) 113-122.
BUCKLEY R. - POMEROY W., *The Meaning of a Vocation,* in *The Bulletin of the national Guild of Catholic Psychiatrists* 15 (1968) 87-90.
CAPPI R., *L'infantilismo,* in *Riv. delle relig.* 17 (1968) 297-300.
CAPRIOLI V., *Noviziato e formazione apostolica,* in *Vita relig.* 5 (1969) 139-150.
CENTI T., *L'età della vestizione e professione religiosa,* in *Riv. di ascet. e mist.* 13 (1968) 183-187.
COTE R., *Etude des problèmes médico-psycologiques en cours de noviciat,* in *Vie spirit. Supplém.* (1968) 562-589.
D'AMATO A., *La scuola apostolica: essere o non essere?,* in *Vita rel.* 6 (1970) 3-16.
DA VIGOLO G., *Il problema dei fratelli conversi nella corrispondenza dei nostri lettori e in alcune recenti pubblicazioni,* in *Riv. di ascet. e mist.* 10 (1965) 283-293.
DE BONT W., *Les composantes du noviciat,* in *Vie spirit. Supplém.* 19 (1966) 460-481.
DE GRADA E., *Elementi di psicologia di gruppo,* M. Bulzoni, Roma 1969.
DHO G., *Collaborazione e dialogo tra superiori e giovani religiosi nella comunità formativa,* CISM, Roma 1969.
FORKER T., *Mental Care of Seminarians, Priests and Religious,* in *The Bulletin of the national Guild of Catholic Psychiatrists* 15 (1968) 94-100.
GASPERI I., *Sussidi didattici di pedagogia spirituale e vocazionale,* in *Vita relig.* 3 (1967) 581-584.
GIORDANI BR., *Vita affettiva della religiosa,* Istituto Pedagogico Francescano, Grottaferrata-Roma 1970; ID., *Vita religiosa e bisogni psicologici,* in *Riv. delle rel.* 19 (1970) 35-43.
GIORDANO N., *La cartella personale per gli Istituti religiosi femminili,* Istituto Pedagogico Francescano, Grottaferrata 1967; ID., *La « cartella personale » per le aspiranti alla vita religiosa,* in *Riv. di ascet. e mist.* 12 (1967) 258-263.
GUTIÉRREZ M. M., *Il contributo psicologico nell'orientamento vocazionale, alla luce dell'enciclica « Sacerdotalis Caelibatus »,* in *Orientamenti pedagogici* 15 (1968) 69-82.
JEANNE D'ARC, *A propos des maîtresses des novices,* in *Vie spirit. Supplém.* (1968) 278-297.
MARIANI E., *Il problema della formazione « integrale » dei Fratelli di fronte alle esigenze di oggi,* in *Vita Minorum* 9 (1967) 25-35.
MCCAULEY J., *Sugerencias sobre la promoción y la conservación de las vocaciones de los Hermanos de los Institutos clericales,* in *Confer* 8 (1966) 27-45.
MEISSNER W. W., *Groups Dynamics in the Religious Life,* Notre-Dame 1966.
MURPHY J., *Psychopathology and the Religious Life,* in *The Bulletin of the National Guild of Catholic Psychiatrists* 15 (1968) 218-224.

NAVARRO G., *Problemi di formazione*, USMI, Roma 1967.
OVIEDO G., *Formación de la novicia en el espíritu de la Iglesia*, in *Vida espirit.* 11 (1966) 29-35.
PERREAULT A.-M., *Formazione alla lealtà*, Ancora-USMI, Roma 1967; ID., *Formazione e dialogo alla luce del Concilio*, Ancora-USMI, Roma 1967.
RAVASI L., *Necessità di un rinnovamento*, in *Vita relig.* 5 (1969) 103-112; ID., *Verso un « nuovo » noviziato?*, in *Ibid.* 5 (1969) 237-259.
REUST W., *Des noviciats pour aujourd'hui*, in *Christus* 14 (1967) 406-413.
RIOS GONZÁLEZ J. A., *Aspectos prácticos de la valoración psicológica de los candidatos a la vida religiosa*, in *Confer* 14 (1969) 325-342.
VENANZIO DELLO SPIRITO SANTO, *Indicazioni bibliografiche sul noviziato*, in *Riv. di vita spirit.* 20 (1966) 128-134; ID., *Il noviziato, tempo di formazione*, in *Ibid.* 20 (1966) 193-207.
VERGOTE A., *Réflexions psychologiques sur le devenir humain et chrétien du prêtre*, in *Vie spirit. Supplém.* (1969) 366-207.
ZAVALLONI R., *Aspetti psicopedagogici della formazione religiosa*, in *Vita relig.* 2 (1966) 291-298; ID., *L'esame psicologico dei candidati alla vita sacerdotale e religiosa*, in *Ibid.* 3 (1967) 312-321; ID., *Formazione al senso di responsabilità*, Istituto Pedagogico Francescano, Grottaferrata 1968; ID., *Problematica dell'iniziazione alla vita sacerdotale e religiosa*, in *Vita religiosa* 3 (1967) 410-416; ID., *Controindicazioni alla vocazione religiosa*, in *Ibid.* 4 (1968) 125-138; ID., *Condizioni umane della vita spirituale*, in *Ibid.* 5 (1969) 20-30; ID., *Aspetti psico-pedagogici della formazione*, in *Ibid.* 5 (1969) 123-133; ID., *Indicazioni conciliari sulla formazione*, in *Ibid.* 5 (1969) 216-223; ID., *Princìpi della formazione religiosa*, in *Ibid.* 5 (1969) 423-430; ID., *La formazione umana nella vita religiosa*, in *Ibid.* 5 (1969) 431-438.

### 3. Preparazione culturale, spirituale e pastorale

ANTONIUTTI I., *Le scuole nelle case di formazione*, in *Vita relig.* 4 (1968) 67-74.
AA. VV., *La formazione culturale e spirituale degli alunni delle scuole apostoliche* (VII Conferenza dei superiori maggiori d'Italia), Roma 1969.
AA. VV., *La formation des prêtres*, in *Vocation* (1969) n. 246, 147-284.
AA. VV., *L'insegnamento filosofico nei seminari dopo il Vaticano II* (Atti del I Convegno Nazionale dei docenti italiani di filosofia nelle facoltà, Seminari e Studentati religiosi d'Italia), in *Sapientia* (gennaio-giugno 1968) numero speciale.
AA. VV., *La scuola nelle case di formazione dei religiosi.* Tema della VII Assemblea Generale CISM, UECO, Roma 1968.
AA. VV., *Il decreto sulla formazione sacerdotale* (Collana Magistero conciliare, 9), LDC, Torino-Leumann ²1968.
CAPRILE G., *Il sinodo dei Vescovi*, La Civiltà Cattolica, Roma 1968, 237-324; ID., *Dibattito sui seminari*, in *Civ. Catt.* (1967) IV, 394-404.

CENACCHI G., *Formazione spirituale dei candidati al sacerdozio,* in *La pastorale nel sinodo episcopale,* Pastorali, Roma 1968, 159-181; ID., *Formazione culturale dei candidati,* in *Ibid.* 185-204.
DE SAUSSURE TH., *Contribution à une réflexion sur la formation de prêtres,* in *Vie spirit. Supplém.* (1969) 399-410.
GAMBARI E., *Religiosi adulti in Cristo. La formazione religiosa prima della professione perpetua. Juniorato, studentato, scolasticato,* Centri Studi USMI, Roma 1969.
MURA E., *La vita spirituale nella formazione,* in *Vita relig.* 5 (1969) 134-138.
NICODEMO E., *Formazione pastorale dei candidati al sacerdozio,* in *La pastorale nel sinodo episcopale,* Pastorali, Roma 1968, 207-222.
RIVA S., *La formazione spirituale al sacerdozio e alla vita religiosa,* in *Vita relig.* 5 (1969) 224-236; ID., *Formazione pastorale della religiosa,* Istituto Pedagogico Francescano, Grottaferrata-Roma 1967; ID., *L'educazione alla fede nei seminari religiosi,* in *Vita rel.* 6 (1970) 17-29.
ROUQUETTE R., *La réforme des séminaires,* in *Etudes* (1968) 107-116.

### 4. Direzione spirituale

BARBARIGA R., *Educazione e confessione,* La Scuola, Brescia ²1967.
BISSONIER H., *Education religieuse et troubles de la personnalité,* Fleurus, Paris 1968.
BOUCHAUD C., *La direction spirituelle,* in *Vie spirit. Supplém.* 19 (1966) 112-125.
BROCARDO P., *Direzione spirituale e Rendiconto,* LES, Roma 1966.
CLARRE P., *La conversion quotidienne,* Du Cerf, Paris 1968.
DOMINIAN J., *Psychanalyse et vie spirituelle,* in *Vie spirit. Supplém.* (1969) 29-44.
FLICK G., *Direzione spirituale e integrazione personale,* in *Civ. Catt.* (1966) I, 241-254.
GUILHOT J., *Méthode et vocation de la psychologie religieuse,* Sociales françaises, Paris 1968.
JETTÉ F., *La formation du directeur spirituel,* in *La vie des comm. relig.* 25 (1967) 270-279.
LAPLACE J., *La direction de conscience ou le dialogue spirituel,* Mame, Paris 1966.
NOBILE C., *Psicoterapia e direzione spirituale, oggi,* OARI, Brezzo di Bodero-Varese 1967.
RIVA S., *La direzione spirituale nell'età dello sviluppo,* Queriniana, Brescia 1967.

# APPENDICE

# NOTE SULLA TEOLOGIA E SPIRITUALITÀ DELLA VITA RELIGIOSA ALLA LUCE DELL'«ORDO PROFESSIONIS»

*I. M. Calabuig, o.s.m.*

Il presente studio sulla teologia e la spiritualità della vita religiosa è condotto sui testi dell'*Ordo professionis religiosae,* promulgato dalla S. Congregazione per il Culto divino in data 2 febbraio 1970, per mandato del S. Padre Paolo VI.[1] Si tratta, quindi, di uno studio di teologia liturgica, che presenta i vantaggi e i limiti comuni a questo genere di ricerche.

I vantaggi sono noti, perché ogni giorno di più i pastori e i teologi fanno ricorso ai testi della *Ecclesia orans,* quale privilegiato *locus theologicus,* per discernere nella voce degli oranti la fede dei credenti. Il carattere sintetico dei testi liturgici e la fusione che si opera in essi di elementi provenienti dalla divina Scrittura, dalla Tradizione perenne e dalla millenaria esperienza

[1] *Ordo professionis religiosae.* Editio typica. Typis polyglottis Vaticanis, 1970. Le citazioni dei testi liturgici rimandano a questa edizione nel seguente modo:

| | | |
|---|---|---|
| Ap. | = Appendix | pp. 109-121. |
| *FP* | = Formula professionis | pp. 111. |
| *MR* | = Missale Romanum (26.III.1970) | |
| *OP* I | = Ordo professionis. Pars prior. Ordo professionis religiosorum<br>Questa sigla (OP I) è seguita inoltre da un numero arabo, che indica il numero progressivo del testo. Per le citazioni dei testi più lunghi vengono indicati anche il versetto (v.) o versetti (vv.); per esempio: OP I,67, vv.60-64. | pp. 11-52. |
| *OP* II | = Ordo professionis. Pars altera. Ordo professionis religiosarum | pp. 53-94. |
| *Praen.* | = Praenotanda | pp. 7-10. |
| *RP* | = Ritus promissionis | pp. 95-108. |

religiosa, riproposti e garantiti dal Magistero della Chiesa, concorrono a dare a questi testi un alto valore teologico.

In particolare l'*Ordo professionis religiosae* risponde a un esplicito comando della Chiesa riunita in Concilio [2] e accoglie, quindi, almeno parzialmente, le riflessioni e le istanze della Chiesa contemporanea sulla vita religiosa. La sua elaborazione, affidata al *Coetus* XX bis del *Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra liturgia,*[3] ha richiesto l'intervento sia di esperti in liturgia che di consultori della S. Congregazione per i Religiosi e gli Istituti secolari. Inoltre l'*Ordo,* nella fase di elaborazione, è stato preceduto e accompagnato da vari sondaggi, sottoposto a ripetuti esperimenti, assoggettato a molteplici revisioni. Ciò, senza dubbio, garantisce meglio la validità della sua dottrina e la fondatezza della sua spiritualità e, nel contempo, spiega l'equilibrio delle sue posizioni, sostanzialmente tradizionali, ma non chiuse alle acquisizioni contemporanee e alle spinte innovatrici.

Per quanto riguarda i limiti dell'*Ordo professionis religiosae* come fonte per uno studio di teologia liturgica sulla vita religiosa, essi sono vari:

*a)* anzitutto il suo carattere particolare, poiché, pur facendo parte di un rituale così diffuso e autorevole come il *Rituale Romanum,* l'*Ordo* è sempre espressione di una liturgia particolare; [4]

[2] « Si componga... un rito per la professione religiosa e la rinnovazione dei voti, che contribuisca ad una maggiore unità, sobrietà e dignità da usarsi, salvo diritti particolari, da coloro che fanno la professione o la rinnovazione dei voti durante la Messa » (CONC. VAT. II, Const. *Sacrosanctum Concilium* n. 80).

[3] Per una visione sintetica del cammino percorso dalle prime discussioni conciliari sul rito della professione fino alla promulgazione dell'*Ordo* si veda T. URQUIRI, c.m.f., *Los nuevos ritos de la profesión religiosa. Notas de pastoral litúrgica.* Primera parte: Preparación del nuevo Ritual, 15-75. Il libro di p. Urquiri interpreta bene le linee generali dell'*Ordo* e coglie adeguatamente lo spirito che lo anima.

[4] Uno studio completo della spiritualità della vita religiosa alla luce della liturgia richiederebbe l'esame dei riti orientali e di numerosi riti particolari d'Occidente. Solo in questo modo si potrebbero cogliere gli elementi comuni, universalmente affermati, e i dati particolari, dovuti non di rado a visioni parziali della vita religiosa. Tale studio esula evidentemente dalle prospettive di queste note, limitate, come si è detto, al rito romano.

*b)* in secondo luogo la sua recentissima data; per la prima volta la liturgia romana ha introdotto nei suoi libri liturgici un *Ordo professionis religiosae*. La maggior parte dei testi e i più importanti sono composizioni nuove, prive, dunque, di quel mirabile collaudo dei secoli, che vantano altri testi della liturgia di Roma; [5]

*c)* infine il suo carattere di schema-base, che richiede un sapiente adattamento alla spiritualità e alle condizioni delle singole famiglie religiose.[6] Evidentemente un *Ordo* rispondente alle linee generali tracciate dalla Costituzione liturgica doveva esprimere unicamente gli elementi spirituali comuni alla vita religiosa, come essa è interpretata e vissuta in Occidente. È noto infatti che la vita religiosa « pura » non esiste; essa si incarna continuamente in famiglie e movimenti, che hanno elementi caratteristici propri, voluti dallo Spirito, ed altri frutto delle contingenze dei tempi e dei luoghi.

Tenuti presenti questi vantaggi e questi limiti, il presente studio si propone di esporre le principali linee dottrinali e spirituali del nuovo *Ordo professionis religiosae*.

[5] I testi collaudati dai secoli sono da ritenersi, in genere, formule di grande valore per dottrina e per forma letteraria. Tuttavia ai nostri tempi, caratterizzati da un rapido mutare di gusti e di situazioni, non tutti ritengono un pregio l'età secolare di molti testi della liturgia romana. Per costoro il linguaggio e la teologia di questi testi, legati a situazioni storiche sorpassate, costituiscono un inconveniente. In questo momento, in cui la liturgia romana sta creando espressioni cultuali nuove nelle varie lingue, è presto per dire se quelle formule siano effettivamente superate. È doveroso tuttavia riconoscere che, in certi casi, lo stesso Concilio Vaticano II chiese dei ritocchi ad alcune venerabili formule: « La benedizione della sposa, *opportunamente ritoccata* così da inculcare ad entrambi gli sposi lo stesso dovere della fedeltà vicendevole, può essere detta in lingua volgare » (*SC* n. 78).

[6] Pochi riti, tra quelli finora promulgati dopo il Concilio Vaticano II, lasciano tanto spazio agli adattamenti come l'*Ordo professionis religiosae*. Cfr. *Praenotanda* n. 12-15; tra l'altro è detto: « ... multae formulae ritus professionis commutari possunt, immo *debent* ut natura et spiritus Instituti ex illis emineat » (*Praen.* 14d). Tuttavia, come giustamente si teme che l'uso dell'*Ordo* senza un adeguato adattamento conduca a celebrazioni disincarnate dalle situazioni concrete, così si può paventare che, se gli adattamenti non saranno fatti con la dovuta perizia, si avranno riti deteriori e per contenuto dottrinale e per stile liturgico.

## I. LA VITA RELIGIOSA NELLA STORIA DELLA SALVEZZA

La scienza storica tende, logicamente, a inquadrare il fenomeno della vita religiosa nel suo campo di indagine. Infatti il configurarsi della vita religiosa come istituzione ecclesiastica, il suo organizzarsi in strutture, come pure il progressivo evolversi fino ad una straordinaria varietà di forme possono essere scandagliati con gli strumenti consueti della critica storica. Con relativa facilità la scienza storica giunge a stabilire date, a precisare nomi, a determinare fattori sociali, culturali, giuridici relativi alle origini e allo sviluppo dei movimenti religiosi, a descrivere la fisionomia, anche spirituale, delle varie Famiglie religiose.

La liturgia invece, istintivamente, o meglio seguendo le esigenze della sua natura di organismo cultuale e salvifico, colloca il fenomeno della vita religiosa su un piano diverso. Per la liturgia la vita religiosa è anzitutto una espressione di culto e il suo terreno è la *Historia salutis*. Storia che trae le sue origini dal *fiat* iniziale della Parola creatrice di Dio e avrà compimento « nella gloria del cielo, quando verrà il tempo della restaurazione di tutte le cose »; [7] che ha per protagonista supremo Cristo Salvatore, Uomo-Dio, il quale assume e ricapitola in Sé tutta la vicenda umana; [8] per disegno unitario e armonico il piano tracciato dal *consilium Dei;* [9] per fine, altissimo e universale, la salvezza di tutti gli uomini.

Tale è, infatti, la vasta inquadratura nella quale i testi eucologici più importanti dell'*Ordo professionis religiosae* collocano il

[7] Conc. Vat. II, Const. *Lumen Gentium* n. 48, con il relativo riferimento a *Atti* 3,21.

[8] Cfr. Conc. Vat. II, Const. *Gaudium et Spes* n. 38, con il relativo riferimento a *Efes* 1,10.

[9] *Consilium* è un termine che ricorre spesso nell'*Ordo professionis*. Riferito a Dio indica sia la risoluzione generale di fare gli uomini partecipi della natura divina (cfr. *OP* I,67, vv. 1-4), sia il disegno particolare di suscitare nella Chiesa lo stato religioso (cfr. *OP* II,72, vv. 32-35), sia, infine, il piano divino sulle singole anime chiamate alla vita religiosa (cfr. *OP* I,85; *OP* II,12; ecc.).

fenomeno della vita religiosa.[10] Per la liturgia il fatto che uomini e donne, con libera scelta e per impulso dello Spirito, abbiano deciso di seguire per sempre Cristo nella forma propria alla vita religiosa fa parte dei *mirabilia* operati da Dio in favore della sua Chiesa e costituisce, quindi, un motivo di lode al Signore, datore di ogni bene.

Significativa a questo proposito è la prece consacratoria *Domine Deus, mundi conditor hominumque Pater* [11] nella quale tre espressioni di lode segnano tre momenti distinti della storia della salvezza.

In primo luogo la comunità glorifica Iddio per le meraviglie da Lui compiute in favore del popolo ebreo:

> « ... *laudibus gratibusque* te veneramur,
> quod de Abrahae stirpe populum eligisti
> ac, tuo nomine decoratum, tibi sacrasti ».[12]

Poi la lode si innalza al Padre, soprattutto *(in primis)* per la verità rivelata in Gesù Cristo e per la sua opera redentrice:

> « In primis vero, Pater, *benedicimus* tibi,
> quia per Iesum Christum, Filium tuum ac Fratrem nostrum,
> voluisti nos ad veritatis agnitionem venire ».[13]

Finalmente un nuovo cantico di lode si eleva verso Dio per un avvenimento religioso attuale *(hodie)*, la professione religiosa di

[10] I testi eucologici più importanti dell'*Ordo* sono senza dubbio le quattro preci di consacrazione o di solenne benedizione: due per i religiosi (*Deus, omnis sanctitatis fons et origo: OP* I,67; *Deus, per quem Ecclesia tua sanctificata virescit: OP* I,143) e due per le religiose (*Deus, sancti propositi auctor et custos: OP* II,72; *Domine Deus, mundi creator hominumque Pater: OP* II,159). Le quattro preci seguono lo schema consueto alle grandi preghiere consacratorie della liturgia romana e quindi, anche per il genere letterario, il loro contenuto è presentato in una visione sintetica della storia della salvezza con particolare riferimento all'avvenimento religioso considerato.

[11] *OP* II,159.

[12] *Ibid.* vv. 2-4.

[13] *Ibid.* vv. 14-16.

un gruppo di sorelle, che, sia pure in modo umile e con una portata limitata, rientra anch'esso nella storia della salvezza:

> « Sed hodie domum tuam decet *novo cantico resonare*
> pro his sororibus nostris,
> quae vocem attendentes tuam
> divino se obtulerunt servitio ».[14]

Per la liturgia, quindi, la vita religiosa fa parte della grande storia della salvezza: parte modesta, se si vuole, ma sempre parte integrante. La liturgia inoltre sembra distinguere nel vastissimo arco della *Historia salutis* un periodo di preparazione alla vita religiosa, un momento culminante e un prolungamento che non conoscerà fine ma solo pienezza. Il primo è rappresentato da uomini profetici — Elia, Eliseo — che anticiparono in loro stessi alcuni tratti caratteristici dello stato religioso; [15] il secondo è costituito da Cristo, la cui vita è la norma fondamentale per i religiosi e il modello supremo; [16] il terzo, estensibile fino alla Parusia, va formandosi con le innumerevoli membra del Signore che, lungo i secoli, professano i consigli evangelici.

Alla idea di storia la liturgia associa l'immagine della strada.

[14] *Ibid.* vv. 26-29.

[15] Tra le numerose letture per la Messa della professione religiosa, *OP* I,93 (= *I Re* 19,4-9a. 11-15a: « Sta in monte coram Domino ») e *OP* I,94 (= *I Re* 19,16b. 19-21: « Consurgens Eliseus abiit et secutus est Eliam ») propongo rispettivamente gli episodi di Elia inviato dal Signore nel deserto e la vocazione di Eliseo. Oltre il valore esemplare della pronta risposta dei due profeti alla voce del Signore, si può pensare che la loro povertà, la loro vita — eremitica o in comunione con gruppi di discepoli, secondo i momenti — e, forse, il loro celibato in rapporto alla intensa attività per la causa jahvista siano stati motivi determinanti per la scelta di queste letture. Sul celibato volontario di Elia e di Eliseo occorre precisare che esso non è attestato dalla Sacra Scrittura, la quale non dice affatto se essi fossero ammogliati o no. L'affermazione esplicita del celibato di questi due profeti si trova in tradizioni ecclesiastiche, affermatesi soprattutto in circoli ascetici, i quali orientarono in tal senso gli indizi scritturistiel. In particolare una corrente monastica orientale e occidentale legata al Carmelo ha visto nel profeta Elia un precursore di forme di vita religiosa.

[16] Cfr. Conc. Vat. II, Decr. *Perfectae Caritatis* n. 2a).

Per l'*Ordo professionis* la vita religiosa è via stretta,[17] sentiero da percorrere sotto la guida e la difesa del Padre,[18] cammino di amore,[19] che conduce alla Città celeste, traguardo finale della storia della salvezza.

## II. L'OPERA DELLA TRINITÀ NELLA VITA RELIGIOSA

Si è detto poc'anzi che la vita religiosa risponde ad un preciso disegno di Dio. Le conseguenze di questa affermazione — come facilmente si può intuire — sono immense. Tradotta in termini liturgici essa significa che lo stato religioso porta un sigillo trinitario, non alla maniera di un manufatto recante il marchio dell'artigiano ma nel senso che ciascuna delle Persone divine agisce attivamente sulla istituzione « vita religiosa » versandovi tesori di grazia e di sapienza. Per la liturgia infatti, salva l'unità operativa della comune natura divina, le opere di Dio sono estremamente differenziate per quanto riguarda l'azione propria di ciascuna Persona: in ogni evento salvifico, come in ogni istituzione di salvezza voluta da Dio, vi è un'opera peculiare del Padre, un intervento proprio del Figlio, un influsso specifico dello Spirito.

1. Per l'*Ordo professionis* Dio Padre è la sorgente suprema e il fine ultimo della vita religiosa. L'« essere » e l'« esistere » dei religiosi procedono da un atto di amore e di misericordia del Padre e a lui ritornano come espressione di culto e di glorificazione.

Nella vocazione alla vita religiosa l'iniziativa viene assunta da

[17] L'espressione *arcta via* proviene da *Mt* 7,14. *OP* I,144 la riferisce alla vita religiosa senza che ciò implichi, evidentemente, nessuna forma di esclusivismo.

[18] « Domine, sancte Pater, / famularum tuarum misericors *dirige gressus* / et *iter defende* benignus » (*OP* II,72, vv. 55-57).

[19] *Iter amoris tui* è felicemente chiamata la vita religiosa, cammino intrapreso alacremente e da concludere senza mai venir meno all'amore: « ... et miseratus concede / ut *iter amoris tui,* / quod alacres sunt aggressi, / perseveranti caritate conficiant » (*OP* I,85).

Dio.[20] Egli, valendosi della voce dello Spirito che parla nell'intimo del cuore dei cristiani,[21] chiama alcuni di essi a seguire Cristo nella forma specifica della vita religiosa.[22] È una chiamata paterna, individuale, prevista dal disegno arcano e misericordioso della sua provvidenza sulle singole anime:

> « Respice, ergo, Domine, super hos famulos tuos,
> quos superna providentia *vocavisti* ».[23]

> « Respice, quaesumus, Domine,
> super hos famulos tuos,
> quos arcano providentiae consilio
> ad evangelicam perfectionem *vocasti* ».[24]

> « ... super hos famulos,
> quos ad perfectam Christi sequelam benignus *vocasti,*
> divinum Spiritum abundanter effunde ».[25]

*Vocare* è il termine usato comunemente dall'*Ordo* per designare l'elezione divina alla vita religiosa: è il termine classico in questa materia, quasi tecnico. Ma si può trovare anche *attrahere* che mette in luce l'azione intima di Dio nell'animo dell'eletto,[26]

[20] Molti testi contengono questa affermazione, valida, del resto, per qualunque vocazione. Ci sembra utile trascrivere alcuni testi tra i più significativi: « Qui *incepit* in vobis opus bonum, /ipse perficiat in diem Christi Iesu » (*OP* I,59); « ... ut propositum, quod in his famulis suis / benignus *suscitavit,* / misericors confirmet » (*OP* II,65); « Da perfectionem boni operis, / qui *dedisti principium* voluntatis » (*RP* 21).

[21] « Tu enim, *voce suggerente Paracliti,* / ad Christi sequelam / innumeros filios attraxisti... » (*OP* I,67, vv. 26-28).

[22] La *sequela Christi* è un mezzo comune e necessario per tutti i battezzati se vogliono vivere la loro vocazione cristiana, che è anche vocazione alla santità. Per questo abbiamo scritto « seguire Cristo nella *forma specifica della vita religiosa* ». Tuttavia per evitare la monotona ripetizione di questa o analoghe espressioni, in seguito diremo semplicemente *sequela Christi,* « seguire Cristo » ecc., sottintendendo « nella forma specifica della vita religiosa ». Quale sia, alla luce del Rituale romano, questa *forma specifica* verrà detto in seguito.

[23] *OP* I,67, vv. 33-34.

[24] *OP* I,85.

[25] *OP* I,142a.

[26] Nell'*Ordo* il religioso è chiamato talvolta *electus* (cfr. *OP* I,56), termine che non vuole stabilire una superiorità del religioso nei confronti degli

il quale non è solo chiamato, ma « attratto » e per l'interiore mozione della grazia e per la elevatezza dell'ideale proposto.[27] Legato al sostantivo *propositum* si riscontra il verbo *suscitare,* che esprime con sfumatura diversa la stessa idea della priorità dell'iniziativa divina; [28] *suscitare* evoca il tocco divino, che risveglia nel cuore del cristiano generose energie e lo sprona a formulare l'arduo impegno *(propositum).*[29] *Inspirare* è un altro termine adoperato per indicare un concetto analogo; questo termine, forse più degli altri, suggerisce la delicatezza dell'intervento divino consistente in un « soffiar dentro » il cuore del fedele per instillarvi un altissimo ideale o per accendere una interiore fiamma.[30]

Dio è dunque l'*auctor* della vocazione religiosa, il *largitor* della medesima,[31] l'*inspirator* della decisione di seguire Cristo.[32] E, oggettivamente, la vocazione religiosa è un *opus bonum,*[33] cosa *santa,*[34] *dono* che discende dal Padre.[35]

Ma Dio non si limita alla chiamata iniziale. La sua fedeltà e il suo amore operano durante tutto l'arco della vita del religioso.

Nell'ordinamento della vita religiosa alla chiamata del Signore

altri battezzati, ma vuole sottolineare che egli è oggetto di una particolare scelta di Dio.

[27] « ... ad Christi sequelam / innumeros filios *attraxisti* » (*OP* I,67, vv. 27-28).

[28] « ... ut flammam alat propositi / quam in earum cordibus *suscitavit* » (*OP* II,72, vv. 43-44); « ... ut propositum, quod in his famulis suis / benignus *suscitavit* / misericors confirmet » (*OP* II,65).

[29] *Propositum* indica, in primo luogo, l'impegno volontariamente assunto dal religioso (cfr. *OP* I,60; *OP* II,157, IVd); ma poiché, come ogni altra azione di valore soprannaturale, esso è effetto della grazia, il *propositum* è anche indicato come opera di Dio (cfr. *OP* II,65; *MR,* In die primae professionis religiosae, or.). In questi contesti le espressioni *suscitare propositum, inspirare propositum* equivalgono a *vocare.* Questo spiega perché, secondo il diverso punto di vista, Dio sia chiamato « auctor *vocationis* » (cfr. *OP* I,12) e anche « auctor *propositi* » (cfr. *OP* II,72).

[30] « ... quibus Christum pressius sectandi / propositum *inspirasti* » (*MR,* In die primae professionis religiosae, or.).

[31] Cfr. *OP* I,9; 12; *OP* II,12.

[32] Cfr. *OP* I,144; *OP* II,83.

[33] Cfr. *OP* I,59; *OP* II,64.

[34] Cfr. *OP* I,9; 60; *OP* II,157, IVd.

[35] Cfr. *OP* I,140a.

segue un periodo di apprendimento e di sperimentazione,[36] durante il quale il candidato, in unione con il gruppo di fratelli in cui si è inserito, cerca di conoscere più profondamente la volontà di Dio.[37]

In questo periodo Dio agisce mediante la sua grazia nell'animo del candidato illuminandone l'intelligenza, corroborando la volontà, sostenendo l'impegno, infondendo la virtù della perseveranza.[38] Senza il costante aiuto della grazia nessun passo utile potrebbe fare il candidato per progredire nella vita intrapresa.

Tale è la persuasione dei fratelli che lo accolgono:

> « Quod Deus omnipotens
> concedat vobis per *gratiam* suam ».[39]

Tale la convinzione dei candidati stessi quando si dispongono a rinnovare i voti temporanei:

> « ... qui, superna *gratia* tantum confisi
> ardua renovarunt proposita ».[40]

Tale la certezza dell'assemblea orante, che si esprime con implorazioni e suppliche:

> « ... super hos famulos,
> quos ad perfectam Christi sequelam vocavit,
> benedictionis suae *gratiam* clementer effundat ».[41]

[36] Il tempo che precede la professione perpetua è suddiviso in vari periodi, aventi diverso valore giuridico e religioso che, nei casi più complessi, sono: noviziato, periodo della promessa, professione temporanea periodicamente rinnovata. Questi vari momenti vengono qui considerati come un unico periodo di preparazione alla definitiva consacrazione religiosa.

[37] « ... tribue ut, una cum his sororibus nostris / quae Filium tuum cupiunt in religione sectari, / *supernam inquiramus voluntatem* » (*OP* II,12); cfr. *OP* I,12; *RP* 8; 16; 21 (ad Vesp.).

[38] « Eorum *robora* mentes » (*OP* I,143, v. 24); « ... vestra foveat consilia cordaque *roboret* » (*OP* I,144); « ... eosque in sancto proposito / benigna pietate *confirmet* » (*OP* I,60); « ... *perseverantiae* virtutem infunde » (*OP* II,158b).

[39] *OP* I,28.

[40] *MR*, In die renovationis votorum, or. p. com.

[41] *OP* I,60.

Ciò rivela la fede della Chiesa nell'indefettibile aiuto di Dio: egli, che ha iniziato l'opera, la porterà a compimento; egli, che ha elargito il dono, porgerà l'aiuto:

« Qui *incepit* in vobis opus bonum,
ipse *perficiat* in diem Christi Iesu ».[42]

« ... ut vota, quae *te donante* renovarunt
*te prosequente* constanter adimpleant ».[43]

In particolare, Dio dispone il cuore dei candidati allorché essi si accingono a pronunziare i voti perpetui.[44] Per la professione perpetua il religioso è collocato in una « situazione » che può dirsi definitiva, grave di impegni; egli ha dunque bisogno di una particolare assistenza della grazia. E appunto in questa occasione la liturgia chiede al Padre il massimo dono per i candidati: una abbondante effusione di Spirito Santo.[45] Ma anche dopo che hanno emesso i voti perpetui il Signore continua ad accompagnare i suoi servi; il suo sguardo e la sua protezione non li abbandonano mai:

« ... sua vos *constanter tueatur* gratia ».[46]

La liturgia esprime con diverse immagini questo concetto: Iddio è il *custos* che veglia sulla vocazione del religioso; è il *munimen* contro le insidie; il *regimen* che guida il religioso nel suo cammino; [47] è l'*effector* della vocazione,[48] che opera incessantemente perché sia conseguito il fine della vita religiosa, cioè la piena conformità al Cristo.[49]

[42] *OP* I,59.

[43] *OP* II,158b.

[44] « ... caelesti gratia / famulorum tuorum corda *dispone* » (*OP* I,63).

[45] La richiesta del dono dello Spirito è fatta nella forma classica dell'epiclesi, inserita nella prece consacratoria dei professi: cfr. *OP* I,67, vv. 33-37; 143, vv. 20-24; *OP* II,72, vv. 41-44; 159, vv. 30-34.

[46] *OP* II,83.

[47] « Deus, sancti propositi auctor et *custos* » (*OP* II,72, v. 1); « ... sis *munimen* ac *regimen* » (*OP* I,67, v. 67). I termini *munimen* e *regimen*, come pure la loro associazione, si trovano già nell'antichissima preghiera di consacrazione delle Vergini *Deus, castorum corporum*, tuttora usata nella liturgia romana.

[48] « Deus, sancti consilii inspirator et *effector* » (*OP* II,83).

[49] « ... Christo, primogenito in multis fratribus, / in dies *conformare*

Dio Padre, dunque, è sempre accanto ai suoi figli, che ha chiamato alla sequela di Cristo. All'inizio egli è l'*inspirator,* lungo il cammino, il *custos* e l'*effector,* al di là delle frontiere della vita temporale, la *merces* e il *praemium.*[50]

2. Nostro Signore Gesù Cristo è il « religioso » per eccellenza, così come la sua vita è la stessa « vita religiosa » nella sua pienezza. Ogni elemento che si volesse introdurre nella vita religiosa al di fuori di ciò che egli ha praticato e insegnato, non sarebbe veramente essenziale.

I testi dell'*Ordo professionis* inseriscono il rapporto Cristo-vita religiosa nella visione globale della storia della salvezza: quando venne la « pienezza dei tempi », l'eterno Padre, fonte e origine di ogni santità,[51] costituì suo Figlio Gesù Cristo, Verbo incarnato, quale suprema *forma sanctitatis.*[52]

La liturgia non considera aprioristicamente la vita di Cristo per stabilire quali siano gli elementi essenziali della vita religiosa; piuttosto li scopre contemplando la vita del Signore e percorrendo i suoi *mysteria,* dalla concezione verginale fino alla beata Passione e alla gloriosa Risurrezione.[53]

digneris » (*OP* I,62e); « ... ad Filii tui *conforma* imaginem » (*MR,* In die renovationis votorum, or. s. ob.).

[50] « ... sis *merces* et *praemium* » (*OP* I,67, v. 69).

[51] « Deus, *omnis sanctitatis fons et origo* » (*OP* I,67, v. 1). La fonte immediata di questa espressione è certamente il Vaticano II: « ... ad maiorem gloriam unius et indivisae Trinitatis, quae in Christo et per Christum est *omnis sanctitatis fons et origo* » (Const. *Lumen Gentium* n. 47). Il testo conciliare riferisce l'*origo* sanctitatis a tutta la Trinità; l'*Ordo professionis,* invece, secondo lo stile liturgico, l'attribuisce direttamente al Padre.

[52] Cfr. *OP* I,67, v. 18. Altrove: « ... causa et *exemplar* totius exstitit *sanctitatis* » (*OP* II,72, v. 28); « ... qui Iesum Christum, Filium suum, / nobis constituit *sanctitatis* fontem et *exemplar* » (*RP* 21, ad Laud.).

[53] Due sono soprattutto i testi dell'*Ordo professionis* che presentano sinteticamente la vita di Cristo: *OP* I,67, vv. 13-25 (« ... in quibus Sion eminet Filia, / sanctissima semper Virgo Maria, / cuius de castis visceribus / Verbum tuum pro mundi salute incarnatum processit, / Iesus Christus Dominus noster. / Qui a te, Pater, forma sanctitatis effectus / ut nos ditaret se fecit egenum / servique vestem induit / ut nos redderet libertati. / Mysterio autem Paschali / mundum ineffabili caritate redemit / suamque sanctificavit Ecclesiam, / cui a te, Domine, Spiritus dona promeruit ») e *OP*

La liturgia nota, allora, che il Verbo di Dio si fece uomo nel seno della Vergine, adombrata dallo Spirito, e nacque da lei con parto immacolato; rileva come Cristo, vivendo, insegnò il pregio della castità; raccoglie l'insegnamento del Maestro sulla purezza di cuore e sul valore del celibato, abbracciato per amore del regno dei cieli:

« ... de radice Iesse sacram Virginem suscitasti,
quae Spiritu superveniente Paraclito
ac tua obumbrante virtute,
immaculato partu mundi Redemptorem effunderet » [54]

« ... mundos corde dixit beatos
suaque conversatione docuit castitatis fastigium ».[55]

« ... quique nuptiis propter regnum caelorum renun-
[tient ».[56]

La liturgia osserva ancora la condizione terrena di Cristo: povero, bisognoso, servo:

« ... ut nos ditaret se fecit *egenum*
*servique* vestem induit
ut nos redderet libertati ».[57]

« Ille *pauper,* humilis, oboediens effectus ».[58]

Una povertà, come si vede, volontariamente assunta, che non è fine a se stessa, ma mira ad arricchire gli uomini di ricchezza soprannaturale e a dar loro una più alta libertà. Povertà che egli, dopo averla vissuta integralmente, propone ai suoi discepoli, conferendo ad essa un senso cultuale ed apostolico ed aggiungendo

II,72, vv. 22-31 (« Cum demum venit temporum plenitudo / de radice Iesse sacram Virginem suscitasti, / quae Spiritu superveniente Paraclito ac tua obumbrante virtute, / immaculato partu mundi Redemptorem effunderet. / Ille pauper, humilis, oboediens effectus, / causa et exemplar totius exstitit sanctitatis; / Ecclesiam Sponsam condidit / ac tanto dilexit amore ut pro ea seipsum traderet / ac suo sanctificaret cruore »).

[54] *OP* II,72, vv. 23-26.
[55] *MR,* In die primae professionis religiosae, praef.
[56] *OP* I,143, v. 15.
[57] *OP* I,67, vv. 19-21.
[58] *OP* II,72, v. 27.

la promessa del centuplo su questa terra e di un tesoro indefettibile nei cieli:

« Qui omnia propter te relinquentes in terris
ad servitium tuae maiestatis dicavit impensius
et caelorum confirmavit inventuros esse thesaurum ».[59]

« ... centuplum iam nunc, quod promisisti accipiant ».[60]

La liturgia nota anche, con commosso stupore, la obbedienza di Cristo al Padre; obbedienza totale, spinta fino a fare della sua vita un olocausto:

« Qui tuis semper beneplacitis optavit haerere,
et usque ad mortem pro nobis factus oboediens,
hostiam se tibi voluit perfectae suavitatis offerre ».[61]

Castità, povertà, obbedienza: tre postulati fondamentali della vita religiosa, perché Cristo li scelse per sé e li visse fino in fondo. Furono parte della sua vita, della sua condizione umana, dell'unica e concreta esistenza terrena del Signore. Perciò essi sono proposti alla libera scelta dei discepoli:

« Vultis, Dei adiuvante gratia,
*eandem vitam* perfectae castitatis,
oboedientiae et paupertatis,
*quam Christus* Dominus eiusque Virgo Mater sibi elegerunt
amplecti et in perpetuum servare? ».[62]

Ma la liturgia non si ferma allo schematismo dei tre voti; per essa il contenuto essenziale della vita religiosa va ricercato in tutta la vita e l'opera del Maestro; nella sua preghiera e attività apostolica; nell'ineffabile carità con cui amò la Chiesa sua Sposa

[59] *MR,* In die primae professionis religiosae, praef.
[60] *OP* I,143, v. 33.
[61] *MR,* In die primae professionis religiosae, praef.
[62] *OP* I,57. Il testo dell'*Ordo* si ispira a un testo del Concilio Vaticano II: « Consilia enim... fervorem caritatis iugiter excitant et praesertim ad genus *vitae* virginalis ac pauperis, quod sibi elegit *Christus Dominus,* quodque *Mater Eius Virgo amplexa* est » (Const. *Lumen Gentium* n. 46).

e versò il Sangue per essa; nell'amore infinito per il Padre e per gli uomini suoi fratelli.[63] Perciò la liturgia con supplica sintetica e incisiva chiede che la « vita del Cristo » sia la legge suprema della « vita religiosa »:

« Doce nos apprehendere disciplinam,
— et *Christi vita* nobis *lex* exsistat *suprema* ».[64]

Percorrendo i testi eucologici dell'*Ordo professionis* si può annotare che Cristo è chiamato *auctor* della vita evangelica; *forma* e *causa* della santità; *fons* e *exemplar* di perfetta dedizione al servizio di Dio e dei fratelli.[65] Nella vita religiosa, dunque, Cristo è il modello supremo, i religiosi immagini frammentarie che ne riproducono particolari aspetti; egli il Maestro, gli altri i discepoli; egli la sorgente, gli altri i rivoli; egli colui che cammina innanzi, gli altri coloro che seguono le sue vestigia.

3. La vita religiosa è una vita nello Spirito. È stato già detto come la vita religiosa abbia il Padre quale origine prima e il Figlio quale supremo modello; ora la liturgia aggiunge che appartiene allo Spirito la crescita e lo sviluppo della vita religiosa nella Chiesa fino alla consumazione dei secoli. Non diversamente, quindi, di quanto avviene per le altre forme di vita cristiana, la maturazione della vita religiosa è opera dello Spirito.

Nell'*Ordo professionis* la vocazione religiosa si presenta come lo sviluppo omogeneo di un particolare germe deposto dallo Spirito Santo nel cuore di alcuni battezzati al momento della loro consacrazione battesimale. Lo stesso Spirito, che unse il Verbo

[63] Sull'amore di Cristo per la Chiesa: « ... Ecclesiam Sponsam condidit / ac *tanto dilexit amore* ut pro ea seipsum traderet / ac suo sanctificaret cruore » (*OP* II,72, vv. 29-31); sull'amore al Padre e agli uomini: « Deus, qui in Filio tuo / nobis fontem et exemplar tradidisti / vitae tibi et fratribus perfecte dicatae » (*RP* 22).

[64] *RP* 21, ad Laud.

[65] « ... per Iesum Christum, *evangelicae vitae auctorem* » (*OP* II,156a); « Qui a te, Pater *forma* sanctitatis effectus » (*OP* I,67, v. 18); « ... *causa et exemplar* totius exstitit sanctitatis » (*OP* II,72, v. 28); « Deus, qui in Filio tuo / nobis *fontem* et *exemplar* tradidisti / vitae tibi et fratribus perfecte dicatae » (*RP* 22).

incarnato nel seno di Maria, che con il battesimo e con la cresima riempie e consacra le membra del Signore, riempie e consacra ancora, sia pure in maniera diversa, l'anima del religioso:

> « Filii (fratres) dilectissimi,
> quos aqua et *Spiritus Deo sacravit*
> vultis *novo professionis religiosae titulo*
> arctius Ipsi coniungi? ».[66]

Servendosi di alcune immagini consuete nel linguaggio liturgico, l'*Ordo professionis* designa lo Spirito Santo quale *vox* del Padre, che si insinua nel cuore dei fedeli chiamandoli alla sequela di Cristo; *ignis,* che costantemente li purifica dalla colpa, specialmente in occasione della loro definitiva consacrazione religiosa, e li infiamma di amore divino; *gratia* soprannaturale, che li sostiene nella loro generosa dedizione al servizio di Dio e degli uomini; *praesidium,* che li protegge e difende; *munus,* che li arricchisce; *caritas,* che fa di tanti uomini diversi una sola famiglia riunita nel nome del Signore; *donum* meritato da Cristo con il suo Mistero pasquale e copiosamente elargito dal Padre.[67] Ma soprattutto lo Spirito è lo *Spiritus sanctitatis,* pressantemente richiesto dalla Chiesa per i suoi figli nel giorno della professione perpetua:

> « Respice ergo, Domine, super hos famulos tuos,
> quos superna providentia vocavisti,
> et emitte in eos *Spiritum sanctitatis* ».[68]

[66] *OP* I,27.

[67] « Tu enim, *voce* suggerente Paracliti » (*OP* I,67, v. 26); « ... ut sacranda tibi pectora / Sancti Spiritus *ignis* / ab omni culparum labe purificet /et caritatis ardore vehementer accendat » (*OP* I,63); « Sancti Spiritus *ignis* / corda vestra ab omni labe purificet / et divino inflammet amore » (*OP* II,160); « ... ut Sancti Spiritus *gratia* ... perfectam persequar caritatem » (Ap. *FP*); « ... et Sancti Spiritus muniantur *praesidio* » (*MR,* In die renovationis votorum, or. p. com.); « ... Sancti Spiritus reple *muneribus* » (*MR,* In die professionis perpetuae, 2, or. s. ob.); « *Caritas* Dei ex vobis familiam efficiat / in nomine Domini congregatam » (*OP* I,144); « ... cui a te, Domine, Spiritus *dona* promeruit » (*OP* I,67, v. 25).

[68] *OP* I,67, vv. 33-35.

Questa presenza dello Spirito, santo e santificatore, determina nel religioso una spinta, per sua natura inarrestabile, verso la santità — quel « tendere alla perfezione » che ricorre spesso negli scritti dei Maestri di spirito e che l'*Ordo professionis* fa suo.[69] Per la forma con cui si produce, questa spinta è un soffio interiore; per l'importanza un'aura vitale; per la forza un vento impetuoso.

## III. SENSO ECCLESIALE DELLA VITA RELIGIOSA

La vita religiosa è vita nella Chiesa e per la Chiesa. Il concetto, ripetuto spesso da molte voci dell'ecclesiologia contemporanea, è stato accolto e ribadito dal Magistero: l'inclusione di un capitolo speciale sui religiosi — il VI, De *religiosis* — nella Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* ne è il segno più espressivo e la prova più convincente. Nello stesso documento conciliare si può leggere un testo ricco di suggerimenti per una riflessione sui rapporti intercorrenti tra Chiesa, vita religiosa e liturgia: « La *Chiesa* non solo erige con la sua sanzione la *professione religiosa* alla dignità dello stato canonico, ma con la sua *azione liturgica* la presenta pure come stato consacrato a Dio. La stessa Chiesa, infatti, con la autorità affidatale da Dio, riceve i voti di quelli che fanno la professione, per loro impetra da Dio, con la sua preghiera pubblica, gli aiuti e la grazia, li raccomanda a Dio e impartisce loro la benedizione spirituale, associando la loro oblazione al sacrificio eucaristico ».[70] Questo e altri testi del Concilio hanno esercitato, senza dubbio, un influsso notevole sull'*Ordo professionis,* che appare in più punti permeato da un'ansia ecclesiologica.[71]

[69] « Vultis... ad *perfectam caritatem* erga Deum et proximum / constanter firmiterque *contendere?* » (*OP* I,57); « ... *perfectam persequar caritatem* » (Ap. *FP*).

[70] Conc. Vat. II, Const. *Lumen Gentium* n. 45.

[71] Uno dei criteri cui il *Coetus* XX bis si ispirò costantemente per la redazione dell'*Ordo professionis* fu, appunto, « ut sensus Ecclesiae, qui in ritualibus antiquis interdum desideratur, iniceretur et confirmaretur ». Cfr. *Ordo professionis religiosae. Commentarium,* in *Notitiae* 5 (1970) 126.

Due sono le linee, peraltro convergenti, su cui sembrano allinearsi i testi ecclesiali dell'*Ordo professionis:* una mette in luce il significato dell'elemento ecclesiale, quale componente della vita religiosa; l'altra considera il contributo dei religiosi alla vita della Chiesa.

1. Il battezzato che, mosso dallo Spirito, chiede di entrar a far parte di una Famiglia religiosa è un figlio di Dio e della Chiesa. Forse in riferimento a questa duplice figliolanza, l'*Ordo professionis* pone come prima domanda rituale:

> « Fratres (filii) dilectissimi,
> quid petitis a *Deo*
> et ab *Ecclesia* sancta eius? ».[72]

A Dio, dunque, e alla Chiesa si rivolge, in definitiva, la domanda di ammissione alla vita religiosa. Certamente il candidato presenta la sua richiesta a una Famiglia religiosa o a un gruppo di fratelli ben determinati, ma per la liturgia tale richiesta trascende i limiti del gruppo, che, divenuto segno visibile di invisibile amore, la inoltra al Padre dei cieli e alla Madre Chiesa. Per la liturgia, infatti, il fratello che presiede rivela l'amore del Padre, così come il gruppo che accoglie manifesta la carità della Chiesa.

Tale orientamento spirituale, espresso nella domanda di ammissione, si manifesta pure nella formula usata dal Superiore per significare l'accettazione definitiva:

> « Et ego,
> potestate mihi tradita *nomine Ecclesiae*
> vota a vobis in N. emissa, suscipio ».[73]

La formula ha una impronta giuridica, forse eccessiva. Ma nulla costringe a vedere nella espressione *nomine Ecclesiae* solo un enunciato di rapporti giuridici e non, piuttosto, l'affermazione della sollecitudine materna della Chiesa, che accoglie e sancisce

[72] *OP* I,24.
[73] Ap. *FP*.

l'ardua scelta del religioso, impegnandosi a sostenerlo. Anzi, quest'ultima interpretazione appare senz'altro la più giusta: accettare i voti di un fratello o di una sorella « in nome della Chiesa » equivale a dire che, oltre l'impegno assunto dal gruppo, soggetto a mutamenti e contingenze, c'è l'impegno della stessa Chiesa, il suo interessamento e la sua premura.

Per questo le formule liturgiche interpretano la professione fatta dinanzi ai fratelli come un impegno assunto dinanzi alla Chiesa:

> « Respice, quaesumus, Domine,
> super hos famulos tuos,
> qui hodie *coram Ecclesia,*
> evangelica profitentes consilia,
> vitam tibi dicare contendunt ».[74]

Ancora una volta vediamo la comunità ristretta dei fratelli, in cui avviene concretamente l'inserimento del candidato nella vita religiosa, divenire segno e sacramento della Chiesa universale.

Non solo l'« essere » dei religiosi, ma anche il loro « agire » apostolico assume una dimensione ecclesiale. Parlando degli Istituti dediti alle opere di apostolato, il Concilio dichiara esplicitamente che « l'azione apostolica e caritativa rientra nella natura stessa della vita religiosa in quanto costituisce un ministero sacro e un'opera di carità, che sono stati loro *affidati dalla Chiesa* e devono essere *esercitati in suo amore* »: [75] parole gravi per la responsabilità nuova che viene a pesare sul religioso, di sollievo per gli orizzonti che si schiudono alla sua attività apostolica. In forza dell'incarico ricevuto, il religioso nell'esercizio dell'apostolato non è mai solo né può agire individualisticamente: rappresenta la Chiesa, agisce in suo nome, è sostenuto da essa. L'*Ordo professionis* ha inserito questa dottrina nel rito della professione perpetua; il celebrante, rivolto ai religiosi che poco prima hanno pronunziato i voti definitivi, dichiara pubblicamente:

[74] *OP* I,29.
[75] Conc. Vat. II, Decr. *Perfectae Caritatis* n. 8.

« Vos autem sanctum ministerium
*ab Ecclesia commissum*
*eiusque nomine exercendum*
fideliter persolvite ».[76]

I testi, dunque, della domanda di ammissione *(ab Ecclesia),* dell'accettazione definitiva *(nomine Ecclesiae)* e dell'incarico all'apostolato *(ab Ecclesia commissum)* coincidono nel dare una impronta ecclesiale a tutta la vita religiosa.

Per un religioso « vivere nella Chiesa » significa sviluppare il senso ecclesiale della vita cristiana, già così fortemente radicato nel suo animo in virtù del battesimo; vivere il carisma e accettare l'istituzione; essere in comunione con gli organismi gerarchici e ricercare costantemente i valori spirituali e profetici; partecipare più intensamente alla attività apostolica della Chiesa; servirla con maggior impegno, amarla con più vigore.[77] Se si volessero comprendere in una sola formula i vari aspetti del « vivere nella Chiesa » proposti dalla liturgia, si potrebbe scegliere, forse, la sintetica espressione del Messale Romano:

« ... et praesta ut, in dies, *Ecclesiae mysterio*
arctius iungantur ».[78]

Ma molti di questi aspetti sono compresi in quella seconda linea, di cui si diceva prima: « vivere per la Chiesa ».

2. Come gli altri discepoli del Signore, il religioso giunge alla pienezza della sua vocazione allorché consegue la « misura della

[76] *OP* I,70.

[77] Il tema del servizio alla Chiesa è frequente nell'*Ordo professionis* e costituisce uno dei capisaldi della sua spiritualità. Nell'*Ordo,* il servizio alla Chiesa si compone armonicamente con altri « servizi » che il religioso deve compiere: a Dio, ai fratelli, a tutti gli uomini. Per l'ampiezza e l'importanza dell'argomento, nello schema originario di queste *Note* era stata prevista una sezione dal titolo *Vita di servizio* cui, per ristrettezza di spazio, si è dovuto rinunziare. Sul servizio alla Chiesa, cfr. *OP* I,8; 55; 140a; *OP* II,8; 34; 60; *RP* 21 (ad Laud.); 28; *FP; MR,* In die professionis perpetuae (2), or. p. com.

[78] *MR,* In die renovationis votorum, or.

piena statura in Cristo ».[79] In virtù della progressiva identificazione con Cristo, il religioso pensa ed agisce come il Signore fino ad avere gli stessi sentimenti di lui.[80]

Si comprende allora perché, in definitiva, l'impegno del religioso di « vivere per la Chiesa » non sia altro che un aspetto particolare della sequela di Cristo: come il Signore amò intensamente la Chiesa sua Sposa e sacrificò se stesso per purificarla da ogni macchia col proprio sangue e adornarla di santità,[81] così il religioso deve amare strenuamente la Chiesa e spendere la vita nel servizio di essa.

Tale realtà è rispecchiata dalla impostazione dei testi liturgici. La preghiera di consacrazione delle religiose *(Deus, sancti propositi auctor et custos)* propone prima l'*exemplar* dell'infinito amore di Cristo per la Chiesa:

> « ... *Ecclesiam* Sponsam condidit
> ac tanto *dilexit* amore ut pro ea seipsum traderet
> ac suo sanctificaret cruore ».[82]

Poi chiede per le religiose la grazia di un amore simile:

> « ... *Ecclesiam* Matrem strenua *diligant* caritate ».[83]

L'amore per la Chiesa, dunque, è parte essenziale della *sequela Christi.* Amore fervido e operante, che si traduce in attività apostolica, in servizio generoso e, soprattutto, in una vita santa:

> « Ut Ecclesiae vitam,
> famulorum tuorum oblatione et *apostolatu,*
> uberiorem praestare digneris ».[84]

> « ... ut professionem perpetuam
> in hac emittamus familia N.

[79] *Efes* 4,13.
[80] Cfr. *Filip* 2,5.
[81] Cfr. *Efes* 5,25-27.
[82] *OP* II,72, vv. 29-31
[83] *OP* II,72, v. 51.
[84] *OP* I,62a.

ad Dei laudem et *Ecclesiae servitium* ».[85]

« Sint in tribulatione patientes,
stabiles in fide,
spe gaudentes,
operantes amore.
Eorum *conversatio* Ecclesiam aedificet ».[86]

« ... ut vitae operibus et *morum sanctitate*
populum suum aedificetis ».[87]

Questi testi, esempi riassuntivi di una serie copiosa di passi illustrativi dell'azione apostolica dei religiosi, richiamano l'attenzione su un altro aspetto del rapporto Chiesa-religioso: la sollecitudine filiale per la *Mater Ecclesia.* I testi relativi al concetto del « vivere nella Chiesa » suggerivano l'immagine della Chiesa Madre, protesa a sostenere e incoraggiare i religiosi suoi figli; questi testi, invece, evocano la figura dei figli intenti ad onorare e ad arricchire la loro madre. Ed ambedue le cose sono vere. Così accade, del resto, nell'ordinata vita familiare, da cui prende avvìo l'analogia teologica.

La Chiesa non è un'astrazione. È un Corpo vivo, costituito da molte membra, la cui crescita spirituale contribuisce allo sviluppo generale di tutto l'organismo. La vita e l'opera dei religiosi, poste al servizio della Chiesa, ne aumentano la santità e rinsaldano il vigore apostolico:

« ... concede ut ipsi,
evangelicam perfectionem iugiter spectantes,
Ecclesiae *sanctitatem adaugeant*
eiusque *apostolicum confirment vigorem* ».[88]

La vita per la Chiesa è una vita posta sotto il segno dell'amore. Vita che diventa offerta e ornamento: *munus* e *monile.* Del primo si tratterà più diffusamente in seguito; del secondo sarà sufficiente

[85] *OP* I,55.
[86] *OP* I,67, vv. 48-52.
[87] *OP* I,76.
[88] *MR,* In die professionis perpetuae, or.

riprodurre alcuni testi, largamente ispirati a fonti bibliche e conciliari:

« Quarum admirabili varietate
sancta floret Ecclesia
tamquam Sponsa *ornata monilibus,*
Regina *circumamicta virtute,*
Mater prole exultans ».[89]

« Pro Ecclesia sancta Dei:
ut filiorum suorum *decorata virtutibus,*
Christo Sponso
fulgidior in dies eniteat ».[90]

Questa visione della Chiesa — Sposa, Madre, Regina — risponde a una ecclesiologia tipica dell'epoca patristica; [91] in essa non si esauriscono le figure ecclesiologiche dell'*Ordo professionis,* nel quale le immagini di *Populus Dei* e *Regnum Dei* sono ben rappresentate; ma è sembrato utile soffermarsi su di essa perché spiega alcune tonalità dell'amore dei religiosi per la Chiesa: filiale, quale conviene alla *Mater;* totale e unico, quale richiede la *Sponsa;* devoto e fedele, quale si presta alla *Domina* o *Regina.*

## IV. LA VITA RELIGIOSA COME RISPOSTA DELL'UOMO

Si è già detto della chiamata di Dio. Ora si vuole esaminare la risposta dell'uomo. La liturgia non affronta le molteplici questioni che oggi si pongono sul complesso problema della vocazione; si limita a darne una interpretazione religiosa, nella quale i vari termini sono ridotti all'essenziale: Dio, con una mozione

[89] *OP* II,72, vv. 36-40.
[90] *OP* I,141, Ia.
[91] Per l'epoca antenicena si veda il documentato studio di K. DELAHAYE, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles,* Paris 1964 (*Unam Sanctam* 46). Il titolo di *Regina,* più tardivo, è entrato spesso tramite l'esegesi del Salmo 44: la Regina dell'epitalamio è identificata da molti Padri con la Chiesa. Cfr. A. ROSE, *Psaumes et Prière chrétienne,* 65-81, Bruges 1965 (*Biblica* 66).

interiore, chiama alcuni suoi figli alla *sequela Christi* e questi, con l'aiuto della grazia, rispondono affermativamente all'invito. Ma semplicità di impostazione non significa povertà di contenuto. La liturgia mette in adeguato risalto il valore di quella risposta, che crea un nuovo vincolo di amore tra Dio e la sua creatura.

1. Colui che ha risposto alla chiamata di Dio è un uomo che chiede innanzi tutto misericordia. Quando si presenta per emettere la professione, al celebrante che lo interroga *(Quid petis...?)*, risponde:

> « *Misericordiam Domini*
> et gratiam Ipsi perfectius deserviendi
> in vestra (hac) familia ».[92]

Risposta antica; forse inattesa; sicuramente profonda. L'*Ordo professionis* l'ha fatta sua accogliendo il suggerimento e l'esperienza degli antichi *Ordo ad faciendum monachum.*[93] Là, dove altri avrebbero, forse, risposto proponendo vasti programmi e formulando ardui impegni, i monaci compresero che quello era soprattutto il momento di chiedere misericordia, cioè divina pietà e paterna condiscendenza. Né si pensi che la risposta antica fosse dovuta a particolari condizioni dei tempi; che nei secoli, cioè, di massima fioritura del monachesimo, alle porte delle abbazie bussassero uomini, la cui vita secolare era stata apertamente peccaminosa e che, quindi, dovevano cominciare la vita religiosa con una pressante richiesta di misericordia. Se si riflette al tema biblico del giusto che implora misericordia o solo se si ha un po' di conoscenza della vita spirituale, si comprende come quella richiesta — *Misericordiam Domini* — abbia una motivazione profondamente religiosa. Infatti, di fronte alla grandezza della

[92] *OP* II,24.

[93] Negli *Ordo ad faciendum monachum* diventa ad un certo punto consueto il canto del Salmo 50, « *Miserere* mei, Deus, secundum magnam *misericordiam* tuam » (cfr. *Ordinatio monachorum,* in *Rituale Renaugense* XXXIII,116, G. Hürlimann, 145, Freiburg Sch. 1959, Spicilegium Friburgense, 5) o di antifone come: « Suscepimus, Deus, *misericordiam* tuam » (cfr. *De professione novitiorum* XIX,1, in *Pontificale G. Durandi,* M. Andrieu, III, 398, Città del Vaticano 1940, *Studi e Testi,* 88).

chiamata di Dio, l'uomo non può fare altro che riconoscere la sua pochezza, prendere atto della sua povertà interiore e appellarsi, quindi, alla misericordia di Dio.

Il religioso che, accingendosi a pronunziare i voti, chiede misericordia è quello stesso che giunse al noviziato, spinto dalla misericordia divina:

> « *Misericordia Dei compulsi,*
> huc venimus ad conversationem experiendam vestram ».[94]

Misericordia e grazia: gli furono date per iniziare; ora le chiede per proseguire.

2. Il novizio che pronunzia i voti è un uomo già consacrato a Dio. Almeno una triplice consacrazione — il lavacro del Battesimo, l'unzione della Cresima e l'alimento trasformante dell'Eucaristia — hanno già fatto di lui un uomo appartenente al Signore.

Eppure la liturgia interpreta la professione religiosa come una consacrazione a Dio. I testi lo dicono esplicitamente e il rito assume lo stile e l'andamento propri delle consacrazioni di persone. Occorre, quindi, precisare il senso del termine *consecratio religiosa* e coglierne le varie sfumature, pur sapendo anticipatamente che la liturgia non si preoccupa di dare definizioni dottrinali.

Il problema dei rapporti tra consacrazione battesimale e consacrazione religiosa è una questione antica, tornata di attualità negli ultimi anni.[95] Per la liturgia, la professione è un impegno religioso assunto da alcuni cristiani in virtù di uno sviluppo omogeneo della « loro » grazia battesimale.

La grazia del Battesimo non è uniforme, impersonale: è grazia data a singoli individui da chi ama singolarmente ciascun figlio; grazia che reca con sé alcune potenzialità particolari, facenti parte della « vocazione personale » di ciascuno:

[94] *OP* I,8.

[95] Oltre le pagine dedicate in questo volume al problema dei rapporti battesimo-professione religiosa, pp. 176s, si veda, quale indice dell'attualità della questione, la bibliografia raccolta da I. M. BELTRAN, o.f.m., *La vida religiosa y el Concilio Vaticano II. Orientación bibliográfica,* 1960-1968, in *Verdad y Vida* 27 (1969) 83-85.

« Deus, qui *in his famulis* tuis
baptismatis gratiam
tanta voluisti frondere virtute
ut Filii tui vestigia pressius sequi contenderent ».[96]

« ... et fac ut baptismatis gratia,
quam novis cupiunt nexibus roborari,
plenum *in eis* sumat effectum ».[97]

La dottrina, dunque, è chiara: in alcuni servi del Signore *(in his famulis, in eis)*, la grazia del Battesimo si sviluppa secondo un preciso disegno divino *(frondere voluisti)*, li spinge a una più stretta sequela di Cristo e così raggiunge in essi la sua pienezza *(plenus effectus)*.

Sul piano ascetico, gli impegni della consacrazione battesimale e gli obblighi della consacrazione religiosa spingono concordemente l'uomo verso la santità. La preghiera consacratoria *Deus, sancti propositi auctor et custos* mostra quale sia la funzione della professione in rapporto alla consacrazione primordiale del Battesimo; una funzione di rafforzamento e di consolidamento:

« Renideat in eis, Domine,
*baptismatis nitor* vitaeque innocentia.
Tibi caritate ferventer adhaereant,
sacris *religionis vinculis* confortatae ».[98]

Ma, poiché la professione si sovrappone al Battesimo, ne consegue che la consacrazione religiosa implica una spinta verso una « maggiore » santità:

« Pro iis qui hodie evangelica consilia profitentur:
ut religiosa consecratio
illam *adaugeat sanctitatem*
ad quam eos baptismum vocavit ».[99]

[96] *MR*, In die professionis perpetuae, (1), or.
[97] *MR*, In die professionis perpetuae, (2), or.
[98] *OP* II,72, vv. 45-48.
[99] *OP* I,141, IVc.

Sul piano ontologico, l'*Ordo professionis* si limita a riproporre la dottrina del Concilio Vaticano II.[100] In rapporto alla *consecratio* fondamentale del Battesimo, la professione religiosa costituisce un « nuovo titolo » di consacrazione a Dio:

> « Filii (fratres) dilectissimi, iam per baptismum
> peccato mortui ac Domino sacrati,
> vultis *perpetuae professionis titulo*
> intimius Deo consecrari? ».[101]

> « ... vultis *novo* professionis religiosae *titulo*
> arctius Ipsi coniugi ».[102]

La professione religiosa costituisce un *titulus consecrationis.* Titolo « nuovo » in confronto a quello antico della consacrazione battesimale; « minore », se lo si paragona con gli effetti più vasti e profondi prodotti dal Battesimo; « complementare », se si considera l'uomo concreto, chiamato da Dio alla vita cristiana e da lui invitato alla vita religiosa. Né il carattere giuridico del termine *titulus* deve far pensare a una *consecratio* consistente in una mera deputazione ecclesiastica. In liturgia la consacrazione è sempre risultato di una azione intima dello Spirito Santo nel cuore dei fedeli. Nell'*Ordo professionis* l'impegno dell'uomo, espresso con la formula di professione, e l'azione dello Spirito, richiesta nella prece di consacrazione, concorrono armonicamente a creare quel *novus titulus* che, innestandosi nella consacrazione battesimale, vincola il cristiano più strettamente a Dio.[103]

[100] Il Concilio Vaticano II parla ordinariamente, senza alcuna esitazione, della *consacrazione* dei religiosi e talvolta in stretta connessione con la *professione:* « Tanto autem perfectior erit *consecratio,* quo per firmiora et stabiliora *vincula* magis repraesentatur Christus cum Sponsa Ecclesia indissolubili vinculo coniunctus » (Const. *Lumen Gentium* n. 44); « Totam enim vitam suam Eius famulatui mancipaverunt, quod quidem constituit *peculiarem* quamdam *consecrationem,* quae in baptismatis consecratione intime radicatur eamque plenius exprimit » (Decr. *Perfectae Caritatis* n. 5).

[101] *OP* I,57.

[102] *OP* I,27.

[103] Da un punto di vista liturgico, l'azione consacratrice dello Spirito è richiesta dalla solenne prece di consacrazione e avviene per mezzo di essa. Ciò non vuol dire che non si abbia un intervento dello Spirito, con vera

3. A questo punto ci si può domandare qual è il contenuto della risposta dell'uomo? Quale l'oggetto del suo *propositum?* A che cosa si impegna? La liturgia risponde: la *perfecta Christi sequela,* intesa come impegno totale e perpetuo di seguire Cristo, avendo per regola suprema il messaggio della Buona Novella e abbracciando come carisma costitutivo i consigli evangelici.[104] Questa definizione doveva, senza dubbio, ritenersi scontata alla luce di quanto si è detto prima di Cristo *exemplar* della vita religiosa; ma giova ripeterla qui, ove si parla espressamente della risposta dell'uomo.

Il cristiano che decide di abbracciare la vita religiosa, per quanto superficiale sia la sua conoscenza dello stato religioso, una cosa percepisce con chiarezza e vuole con decisione: seguire Cristo. Nella breve e sobria cerimonia dell'iniziazione, il candidato, chiedendo di sperimentare la vita religiosa, indica già quale fine intende conseguire: essere ammesso un giorno alla « perfetta sequela di Cristo »:

e interiore azione consacratrice, nei riti sprovvisti di prece consacratoria. Qui si descrive semplicemente l'*optimum* che la Chiesa romana propone nell'*Ordo professionis,* in cui formula giuridica e prece consacratoria si susseguono e si integrano armonicamente. Poiché « Cristo è sempre presente nella sua Chiesa, e in *modo speciale* nelle azioni liturgiche » (CONC. VAT. II, Const. *Sacrosanctum Concilium* n. 7), si può essere sicuri che egli, sommo ed eterno Sacerdote, agisce nella prece consacratoria e supplica il Padre di inviare lo Spirito Santo sui professi.

[104] *Sequela* è vocabolo di nessun prestigio nella lingua classica di Roma e sconosciuto al latino liturgico dell'epoca aurea. Si è affermato progressivamente negli ambienti monastici e mendicanti durante il Medio Evo. È divenuto così termine familiare e quasi tecnico di quel « seguire Cristo », proprio dei religiosi. Il Concilio Vaticano II lo usa due volte in questo senso (cfr. Decr. *Perfectae Caritatis* n. 2 e 13). Dal Concilio è passato all'*Ordo,* che lo usa con profusione, e vi ha aggiunto l'aggettivo *perfecta.* Tale aggiunta si deve attribuire, senza dubbio, ad un influsso di *Mt* 19,21: « Si vis *perfectus* esse, ... veni, *sequere* me ». In nessun modo l'espressione *perfecta Christi sequela* può essere intesa come discriminatoria nei confronti della *sequela Christi,* necessaria pure agli altri battezzati. *Perfecta,* semmai, sottolinea l'elevatezza dell'ideale proposto da Cristo, che il religioso, sorretto dalla grazia, si sforza di seguire.

« Ut conversationem vestram experientes,
a vobis probemur
et ad *perfectam Christi sequelam*
in hac familia N. admitti mereamur ».[105]

Sta vivendo appena il primo giorno di noviziato, e già lo scopo ultimo gli appare ben chiaro.

*Sequi, sequela, sectari* ricorrono continuamente nei testi dell'*Ordo professionis:* termini specifici, passati direttamente dal linguaggio biblico al vocabolario della vita religiosa; lungo i secoli non hanno subito alcuna usura; conservano intatta la loro forza evocatrice dell'invito del Maestro: « Se vuoi essere perfetto... vieni e seguimi ».[106] Il significato pieno di *sequi* andrebbe fissato alla luce soprattutto dei testi biblici. La liturgia, infatti, si limita a riproporlo, con il maggior vigore possibile, agli uomini di oggi. Richiamandosi tuttavia all'uso tradizionale di *sequi,* si può asserire che esso include sicuramente il concetto di calcare le orme del Maestro, accettandone gli insegnamenti e la vita, condividendone le prove e i disagi e, soprattutto, rinnegando se stessi e portando, come lui, la propria croce.[107]

A *sequi, sequela* si devono accostare *imitari, imitatio,* due termini classici del vocabolario ascetico, sempre validi per designare uno degli atteggiamenti fondamentali del cristiano in rapporto a Cristo. *Imitari* presuppone la perfezione del maestro ed implica l'applicazione assidua del discepolo. In questi termini l'*Ordo* propone ai religiosi l'imitazione di Cristo: essi devono guardare costantemente il Signore con affettuosa premura *(studiose)* per imitarlo con instancabile impegno *(assidue):*

« Divini Magistri exempla
studiose intueantur,
imitentur assidue ».[108]

[105] *OP* I,7.
[106] *Mt* 19,21.
[107] Cfr. *Mt* 10,38; *Mc* 8,34; *Lc* 9,23.
[108] *OP* I,67, vv. 38-40.

Per una spiritualità dell'imitazione si può rimandare a moltissime fonti. Alla liturgia basta, forse, rifarsi a Paolo « imitatore di Cristo » [109] o, alla luce del testo citato (Divini *Magistri exempla*), alle parole stesse di Gesù: « Vi ho dato esempio, affinché come io vi ho fatto, facciate anche voi ».[110]

Ma sarebbe assolutamente fuori luogo immaginare che le due espressioni *Christum sequi, Christum imitari* siano intese dalla Bibbia o dalla liturgia come freddo e esteriore adeguamento alla realtà divino-umano di Cristo.

Per la liturgia, la *imitatio* e la *sequela Christi* operano nel religioso una progressiva identificazione con Cristo, per cui egli giunge fino a rinnovare in se stesso il mistero pasquale del Signore:

> « Dominus Iesus, cuius vestigia sequimini,
> tribuat vos mortis et resurrectionis suae mysterium
> in vestra carne renovare ».[111]

*Sequela,* dunque, che diventa mistero di morte e di risurrezione; cioè mistero di vita divina posseduta ed operante fin da questa terra; vita destinata ad essere eterna fin dall'ingresso nella Casa del Padre, compiuta e perfetta fin dal giorno della Parusia.

## V. I CONSIGLI EVANGELICI E LA VITA RELIGIOSA

Appunto perché segue Cristo da vicino e si sforza di conformare la sua alla vita del Signore, il religioso abbraccia i consigli evangelici: essi fanno parte della sua libera risposta; sono oggetto del suo *propositum.* Si è in precedenza trattato di Cristo *exemplar* e *causa* dei « voti religiosi »; qui ci si limiterà a presentare alcuni aspetti dei consigli evangelici, così come sono colti, ovviamente in modo frammentario, dall'*Ordo professionis.*

1. Le spiegazioni di Gesù ai discepoli, sgomenti per l'insegnamento sulla indissolubilità del matrimonio, e il successivo

[109] Cfr. *I Cor* 11,1.
[110] *Giov* 13,15.
[111] *OP* II,160.

chiarimento sul celibato « in vista del regno dei cieli »,[112] sembrano guidare la riflessione della liturgia sulla castità consacrata:

« Vultis, ad Christum perfecte sequendum
castitatem propter regnum caelorum custodire...? ».[113]

La varietà dei carismi, elargiti dallo Spirito in vista del Regno, produce nell'unica compagine ecclesiale una armoniosa varietà di membri — celibi e coniugati — tutti dediti, sia pure in maniera diversa, al servizio di Dio:

« Filiis autem tuis, quos sacris initiatios mysteriis,
in sanctam congregasti Ecclesiam,
varia charismatum dona distribuis,
ut sint qui in casto connubio tibi deserviant
quique nuptiis *propter regnum caelorum* renuntient ».[114]

Anche a proposito di *Mt* 19,12, la liturgia lascia al Magistero e alla esegesi il compito di definirne il significato preciso. Tuttavia dai testi eucologici appare chiaro che, per la liturgia, la castità consacrata costituisce una scelta di amore. Nella prece consacratoria *Deus, sancti propositi fons et origo,* che illustra il tema della Alleanza Dio-Umanità, attuata in momenti successivi, con patti temporanei e mediatori imperfetti (Adamo, Noè, Abramo, Mosè) fino alla venuta del Mediatore perfetto e la conclusione del Patto eterno, si trova vigorosamente affermato come la castità dei religiosi debba fiorire in un amore, vasto per l'oggetto (Dio, Cristo, la Chiesa, tutti gli uomini), fedele e fervente per l'impegno, soprannaturale per l'origine:

« *Tibi* caritate ferventer adhaereant,
sacris religionis vinculis confortatae.
Unici Sponsi *Christi*
consortium servent fideles:
*Ecclesiam* Matrem strenua diligant caritate
cunctosque *homines* superno amplectantur amore ».[115]

[112] Cfr. *Mt* 19,1-12.
[113] *OP* I,27.
[114] *OP* I,143, vv. 11-15.
[115] *OP* II,72, vv. 47-52.

Vista così, la castità consacrata appare come necessario postulato del dono totale di sé e quale mezzo particolarmente efficace per l'adempimento del duplice e fondamentale precetto della carità: l'amore a Dio e l'amore al prossimo.[116]

Scelta di amore, la castità consacrata è altresì una scelta apostolica. Il cuore donatosi interamente a Dio è un *cor liberum* per dedicarsi al servizio dei fratelli:

> « Fac, quaesumus, ut *cor liberum* custodientes,
> fratrum curas suscipiant ».[117]

« Prendere sopra di sé il travaglio dei fratelli »: l'espressione liturgica è un'eco, divenuta preghiera, della esortazione dell'Apostolo: « Portate gli uni i pesi degli altri e così adempirete perfettamente la legge di Cristo ».[118]

Per l'efficacia apostolica e per la « contraddizione » insita nei termini « verginità feconda », la castità consacrata diventa segno della fecondità spirituale della Chiesa, Vergine Sposa di Cristo e Madre feconda dei cristiani:

> « ... ut castitatem custodientes
> Ecclesiae fecunditatem ostendant ».[119]

A questo punto si possono rilevare alcuni particolari dell'*Ordo professionis,* utili per completare la presentazione liturgica della castità consacrata: per esempio gli attributi di *castitas* o i verbi che le fanno scorta.

Tra gli attributi, attirano l'attenzione *perfecta* e *intemerata;* la castità dei religiosi è detta *perfecta* per indicare l'altissimo amore — Cristo — cui è consacrata e per ricordare la totalità del dono — spirito, cuore, corpo — che essa esige; [120] è chiamata *intemerata*

[116] Cfr. *Mt* 22,34-40; *Mc* 12,28-34; *Lc* 10,25-28.
[117] *OP* II,159, vv. 36-37.
[118] *Gal* 6,2.
[119] *OP* I,141, IVd.
[120] « Vultis... eandem vitam *perfectae* castitatis » (*OP* I,57). È stato osservato che il Concilio Vaticano II non adopera mai l'espressione « perfecta *castitas* », ma « perfecta *continentia* »: « Ita fit ut falsis doctrinis, quae *continentiam* perfectam tamquam impossibilem vel humano profectui noci-

o perché essa, per misericordia di Dio, è stata conservata senza macchia o perché, per l'azione purificatrice dell'Amore, è stata ricondotta alla originaria purezza. Nel giorno della professione perpetua, la Chiesa implora per i religiosi una castità senza macchia:

« Sit in eis, Domine,
*intemerata castitas* ».[121]

Per la liturgia, cui sono familiari gli effetti della grazia nel cuore del'uomo, *intemerata* può dirsi e la castità, che risale sino alla innocenza battesimale, e quella che, riacquistata con il « battesimo » della professione religiosa, deve essere mantenuta poi con risoluto impegno.

Tra i verbi, *custodire* sollecita una breve riflessione.[122] È un verbo ricco di sfumature; vocabolo del linguaggio militare e parola che suggerisce delicate azioni e cure premurose. Ché tutto questo richiede la salvaguardia della castità: attenta sorveglianza di tesori nascosti; diligente protezione di beni facilmente perituri; strenua difesa contro le insidie di potenti nemici.

La parola del Signore: « Quando un uomo forte e bene armato sta a guardia del suo palazzo, è al sicuro quanto egli possiede » [123] trascende, senza dubbio, il caso particolare della custodia della castità per comprendere l'intera azione della vigilanza contro il

vam ostentant, non moveantur... » (Decr. *Perfectae Caritatis* n. 12); « Cum observantia *continentiae* perfectae profundiores naturae humanae inclinationes intime attingat... » *(Ibid.);* « Quo magis autem perfecta *continentia* in mundo huius temporis a non paucis hominibus impossibilis reputatur... (Decr. *Presbyterorum Ordinis* n. 16). Si sa che non c'è perfetto accordo tra i teologi sul significato e l'uso di *castitas* (e, quindi, di *perfecta castitas*), *continentia, coelibatus, virginitas.* Può darsi inoltre che le considerazioni dalle quali muove l'*Ordo* siano alquanto diverse da quelle dei testi conciliari. L'*Ordo* aveva fatto sua la terminologia del Concilio, ma in seguito alle numerose consultazioni e revisioni cui sono sottoposti i testi liturgici dovette adottare l'espressione tradizionale.

[121] *OP* I,67, vv. 41-42.

[122] « ... ut *castitatem custodientes* / Ecclesiae fecunditatem ostendant » (*OP* I,141, IVd); « ... *castitatem* propter regnum caelorum *custodire* » (*OP* I,27); « Fac, quaesumus, ut cor liberum *custodientes* » (*OP* II,159, v. 36).

[123] *Lc* 11,21.

Maligno. Tuttavia l'espressione eucologica *(castitatem custodire)* rammenta spontaneamente il testo evangelico *(cum fortis... custodit atrium)*, anche perché il Signore chiama « impuro » quello spirito che, con « altri sette spiriti peggiori di lui », vuol rientrare nella casa dalla quale fu scacciato.

Come si è visto, la liturgia presenta la castità consacrata in una luce estremamente positiva: la luce dell'amore e dell'apostolato. Ma la preghiera della Chiesa non poteva ignorare i molti problemi ascetici connessi col celibato dei religiosi; li ha affrontati con discrezione e risolti in maniera positiva, affidando la loro soluzione al contenuto programmatico del termine scelto: *custodire*.

2. Se la disputa di Gesù con i farisei sull'indissolubilità del matrimonio sembra essere il testo sul quale si fonda la riflessione liturgica sulla castità consacrata, l'osservazione di Pietro al Maestro: « Ecco, noi abbiamo abbandonato tutto e ti abbiamo seguito » [124] è il testo base per quanto concerne la povertà religiosa.

Per la liturgia l'« abbandonare » tutto è requisito previo per tutto possedere e per stringere con Dio soavi vincoli di amore; è condizione di vita che consente di dedicarsi interamente al servizio dei fratelli:

> « ... qui *relictis omnibus,*
> suavibus nexi vinculis caritatis
> *tibi* ferventi adhaererent animo
> cunctisque *fratribus* deservirent ».[125]

Il testo citato permette di distinguere nell'« abbandono » compiuto dal religioso un duplice orientamento; verso Dio e verso gli uomini; una linea cioè verticale e una orizzontale, come oggi si usa dire.

Per la liturgia la povertà ha innanzi tutto un orientamento teologale. Il religioso abbandona ogni cosa — casa, fratelli, sorelle, padre, madre, moglie, figli, campi [126] — per Iddio: *propter te,*

[124] *Mc* 10,28.
[125] *OP* I,67, vv. 29-32.
[126] Cfr. *Mt* 19,27-30; *Mc* 10,28-30; *Lc* 18,28-30.

dicono con discreta e affettuosa insistenza i testi liturgici.[127] Ché questa è la novità cristiana della *paupertas:* l'aver fatto di essa un mezzo di unione con Dio. Gli altri valori della « povertà » — saggio espediente per evitare affanni e fastidi causati dalle ricchezze, mezzo per irrobustire l'animo, seminario di virtù eroiche — erano già stati scoperti e illustrati dai pagani.

Nella vita religiosa l'abbandono è acquisto, la perdita ritrovamento: di Dio, s'intende. E la totalità dell'abbandono *(omnia)* è condizione per la totalità (*in omnibus*) dell'incontro:

> « ... quae omnia propter te reliquerunt
> ut te in omnibus invenirent ».[128]

La liturgia propone, quindi, con il linguaggio che le è proprio, quanto i mistici insegnano sullo spogliamento totale quale via per il totale possesso. Basterà ricordare, per tutti, il noto aforisma di Giovanni della Croce: « Per giungere a possedere tutto, non voler possedere nulla di nulla ».[129] Dove « tutto » sta, senza dubbio, per Iddio.

Concetto analogo, espresso con stile ancor più tipicamente liturgico, si trova nell'epiclesi della prece consacratoria, *Domine Deus, mundi creator hominumque Pater:*

> « Emitte, ergo, Domine Sancti Spiritus donum
> super has famulas tuas,
> quae propter te omnia reliquerunt ».[130]

Si ha qui un altro di quei mirabili scambi *(mirabile commercium),* che la liturgia con frequente audacia propone al Signore. Perché, alla luce della fede, è veramente bel guadagno e vantag-

[127] « ... quae omnia *propter te* reliquerunt » (*OP* II,80b); « ... quae *propter te* omnia reliquerunt » (*OP* II,159, v. 32); « Qui omnia *propter te* relinquentes in terris » (*MR,* In die primae professionis religiosae, praef.).

[128] *OP* II,80b.

[129] S. GIOVANNI DELLA CROCE, *La via all'unione con Dio.* Con questo titolo viene indicato il breve componimento poetico che accompagna il famoso disegno raffigurante la Salita al Monte Carmelo. I versetti qui citati appartengono alla quarta parte: « Per possedere tutto ».

[130] *OP* II,159, vv. 30-32.

giosa operazione scambiare caduchi beni terreni con l'imperituro dono dello Spirito.

Ancora sull'orientamento teologale della povertà, la liturgia offre una indicazione che schiude ampi orizzonti alla vita spirituale: Cristo dedica più intensamente al servizio divino coloro che, per amore del Padre, hanno tutto abbandonato sulla terra.

> « Qui omnia propter te relinquentes in terris
> ad servitium tuae maiestatis dicavit impensius ».[131]

La liturgia non spiega come ciò avvenga. Si limita a costatare il fatto in frase gravida di termini cultuali *(servitium, maiestas, dicare)*. In virtù, quindi, della rinuncia ai beni della terra, la vita del religioso acquista un senso cultuale più marcato, diventa vita di intenso servizio divino, tributo alla gloria del Padre.[132]

La rinuncia religiosa ai beni terreni ha, si diceva, un secondo orientamento: verso gli uomini. Anch'esso è, in gran parte, una novità cristiana, perché la stima filosofica della povertà si riduceva, quasi sempre, ad egoistico ripiegamento su se stessi o ad altezzoso disdegno di beni ritenuti troppo futili per interessare gli spiriti superiori.

Nella concezione religiosa, riproposta dai testi liturgici, la povertà si riveste di misericordia e, dimentica di sé, si piega amorevolmente sui fratelli e sulle loro necessità:

> « ... quae omnia propter te reliquerunt
> ut te in omnibus invenirent
> et, *sui oblitae, cunctorum prospicerent necessitatibus* ».[133]

[131] *MR*, In die primae professionis religiosae, praef.

[132] La vita religiosa, intesa come vita di culto a Dio, è un altro dei grandi temi dell'*Ordo professionis*. Per l'*Ordo* tutta la vita del religioso diventa « liturgia », cioè dedizione al *culto* di Dio e alla *salvezza* dei fratelli (cfr. *Sacrosanctum Concilium* n. 5). Qualche testo a titolo esemplificativo: « ... miseratus concede / ut eorum conversatio / *Nomen tuum glorificet* / et *mysterio redemptionis inserviat* » (*OP* I,29); « ... quo tuae maiestati debitum *cultum* retribuant / et Christi regnum *apostolico* dilatent ardore » (*MR*, In die professionis perpetuae [2], or.); « ... vitae *tibi* et *fratribus* perfecte *dicatae* » (*RP* 22). Per l'accennata mancanza di spazio, non è stato possibile trattare questo tema nelle presenti *Note*.

[133] *OP* II,80b.

« ... paupertatem sectantes
*egenis subveniant* ».[134]

« ... qui, relictis omnibus,...
*cunctisque fratribus deservirent* ».[135]

I religiosi, quindi, sono poveri al servizio dei poveri: la Chiesa nei suoi documenti propone tale servizio come un ideale cui tendere e, nella liturgia, prega perché i religiosi vivano effettivamente in conformità ad esso.[136]

*Voluntaria* e *laeta* sono i due attributi liturgici di *paupertas*.[137] Il primo si riallaccia all'invito del Maestro: « Se *vuoi* essere perfetto, va', vendi quanto hai, dallo ai poveri... » [138] e ricorda, quindi, che la povertà religiosa non è né quella avuta in sorte per nascita, né quella sopravvenuta per avversa fortuna; ma è povertà liberamente scelta e gioiosamente abbracciata perché elemento costitutivo dell'integrale sequela di Cristo. Il secondo — *laeta* — riassume la millenaria esperienza dei seguaci della povertà evangelica; di uomini che hanno saputo scoprire in ruvide fattezze il volto giulivo della povertà: da Paolo di Tarso, che visse intensamente la parola del Signore Gesù: « È cosa più beata dare che ricevere »,[139] a Francesco d'Assisi, che fece di « Madonna Povertà » eroico ideale di vita e fonte di perfetta letizia.

[134] *OP* I,141, IVd.

[135] *OP* I,67, vv. 29 e 32.

[136] I testi liturgici, antichi e moderni, sono sempre impregnati di un diffuso ottimismo: quando propongono un ideale lo presentano in tutta la sua elevata purezza; quando domandano grazie le chiedono con fiducia e le attendono con dovizia; quando costatano il male e il peccato, si rivolgono alla misericordia di Dio ed esprimono fiducia nella capacità dell'uomo a pentirsi e a rialzarsi. Si osserva questo perché i testi dell'*Ordo professionis* sulla povertà potrebbero dare l'impressione di riferirsi a una situazione irreale, dato che, ai nostri tempi, la testimonianza dei religiosi sulla povertà è considerata spesso non sufficientemente autentica. La liturgia prega appunto perché non sia così.

[137] « Vultis... *voluntariam* paupertatem amplecti » (*OP* I,27); « Sit in eis, Domine, ... *laeta* paupertas » (*OP* I,67, vv. 41 e 43).

[138] *Mt* 19,21.

[139] *Atti* 20,35.

3. L'interpretazione liturgica dell'obbedienza religiosa non può essere adeguatamente illustrata, se ci si limita ad esaminare i pochi testi, in cui ricorre il termine *oboedientia.* In questo caso, infatti, l'*Ordo professionis* non propone la sua visione dell'obbedienza racchiudendola nei limiti espressivi di qualche parola-chiave, ma la enuncia frazionandola in una moltitudine di concetti che, come le tessere di un mosaico, si dispongono ordinatamente secondo le linee di un disegno fondamentale: compiere la Volontà di Dio, ascoltare ed accogliere la sua Parola.

*Voluntas Dei* e *oboedientia* sono termini correlativi, ma il secondo dipende dal primo. Per la liturgia non vi può essere vera obbedienza religiosa senza un costante riferimento alla volontà del Padre.

Il cristiano, che seguendo la prima — ancora oscura — chiamata divina, entra nel noviziato per esperimentare la vita religiosa è un uomo che vuol vivere nell'obbedienza:

> « ... docete nos, rogamus,...
> pauperes, *oboedientes* castosque vivere ».[140]

Ma l'esperimento è soggetto, soprattutto, ad una più piena conoscenza della volontà di Dio. Per questo il rito dell'iniziazione alla vita religiosa si conclude con la richiesta che i novizi conoscano quale sia effettivamente la volontà divina su di loro:

> « ... fac ut hi fratres,
> qui nostram cupiunt conversationem experiri,
> *divinam voluntatem agnoscant* ».[141]

La richiesta ritorna puntuale nei vari riti che segnano l'inizio di ogni tappa nel cammino verso la professione perpetua. Così, per esempio, nel rito della « promessa », che apre un nuovo periodo di prova e di esperimentazione:

> « ... concede his famulis tuis,
> qui vitam religiosam

[140] *OP* I,8.
[141] *OP* I,12.

impensius experiri exoptant,
ut *voluntatem tuam sincera mente exquirant* ».[142]

Più ancora, forse, che da quelli eucologici, si può dedurre dai testi biblici quale posto occupi la *voluntas Dei* nella visione liturgica della obbedienza religiosa.

Per il canto di ingresso della Messa *In die primae professionis religiosae,* la liturgia propone l'antifona:

« Ecce venio, Domine, *ut faciam voluntatem tuam.*
Volui legem tuam in medio cordis mei ».[143]

Versetti del Salterio, che l'Autore della lettera agli Ebrei applica all'Incarnazione redentrice del Verbo: « Ecco perché, entrando in questo mondo, Cristo dice: Non hai voluto né sacrificio, né offerte, ma tu mi hai formato un corpo; non hai gradito né olocausti, né vittime per il peccato. Allora ho detto: Eccomi, io vengo — così sta scritto di me nel libro della legge — per fare o Dio, la tua volontà ».[144] Anche per la liturgia le parole *Ecce venio...* vanno riferite in primo luogo a Cristo; ma, dopo di lui e per lui, si applicano al religioso: come il Maestro, al suo « ingresso » nel mondo, presentò al Padre il programma della sua esistenza terrena — fare sempre la volontà di lui —; così il discepolo, al momento dell'« ingresso » nella vita religiosa, fa suo quel proposito e impegna la vita in una obbedienza che, dal contesto, si può dire sacrificale.

Nello stesso formulario liturgico, l'antifona alla comunione ripropone il tema dell'obbedienza alla volontà di Dio:

« Qui fecerit *voluntatem Dei,*
hic frater meus et soror mea et mater est ».[145]

Le parole di Cristo, pronunziate per far comprendere che, agli occhi di Dio, la fede e l'obbedienza alla Parola contano più

[142] *RP* 8.
[143] *Sal* 39,8-9. *MR,* In die primae professionis religiosae, Ant. ad intr.
[144] *Ebr* 10,5-7.
[145] *Mc* 3,35. *MR,* In die primae professionis religiosae, Ant. ad comm.

dei privilegi della razza e dei vincoli del sangue, si applicano indistintamente a tutti i discepoli. Nell'interpretazione liturgica esse suonano quasi ad ammonimento dei religiosi: ché a nulla varrebbero le molteplici strutture della vita religiosa — istituzioni, usanze, regole, aiuti e sussidi spirituali di vario genere — se essi non si applicassero con umiltà e schiettezza a fare la volontà di Dio.

Per la liturgia, l'obbedienza dei religiosi, non diversamente da quella degli altri fedeli, ha come primo oggetto l'adempimento dei comandamenti divini:

« ... divinis mandatis constanter oboediant ».[146]

Ciò non significa che l'*Ordo professionis* misconosca il valore specifico dell'obbedienza quale componente essenziale della vita religiosa o trascuri i riferimenti tradizionali per l'esercizio dell'obbedienza. Senza scendere alla casistica, la liturgia non manca di indicare alcuni « documenti » che, o per il modo in cui sono intesi o per il loro stesso contenuto, diventano specifici della obbedienza religiosa: innanzi tutto Cristo, *lex* suprema dei religiosi; [147] poi il Vangelo *sine glossa;* infine la Regola.

Vangelo e Regola: l'*Ordo professionis* ne parla spesso, mantenendo, ovviamente, la proporzione dovuta.

Sul Vangelo, per esempio:

« Adiuvate nos ut Evangelii praecepta
omni vitae hora explicemus ».[148]

« Vultis, Evangelium studiose sectantes...
ad perfectam caritatem erga Deum et proximum
constanter firmiterque contendere? ».[149]

« Eorum robora mentes,
ad Evangelii doctrinam vitam conforma ».[150]

[146] *RP* 12.

[147] Si veda su questo concetto quanto è stato scritto precedentemente pp. 944-947.

[148] *OP* I,8.

[149] *OP* I,57.

[150] *OP* I,143, vv. 24-25.

« ... ut, Evangelii sectantes consilia,
Nominis tui gloriae hominumque saluti,
totam vitam sacrarent ».[151]

Testi, come si vede, di varia intonazione e di diverso valore; ognuno dei quali tuttavia richiede un momento di attenzione: per ammirare l'animo volenteroso dei novizi, che dichiarano di voler seguire il Vangelo in ogni istante della vita *(omni vitae hora);* per considerare la diligenza *(studiose),* che devono usare i religiosi nel seguire il messaggio della Buona Novella; per riflettere sulla adesione al contenuto essenziale del Vangelo, che la Chiesa domanda a Dio per loro (ad *Evangelii doctrinam vitam conforma),* per gioire meditando sugli altissimi scopi di una vita vissuta secondo il Vangelo *(perfecta caritas, gloria Dei, salus hominum).*

L'*Ordo professionis* mostra di apprezzare i vari Codici o Regole, che i religiosi hanno composto per ordinare la loro vita: ha conservato, per esempio, il gesto rituale della *traditio Regulae* e quando parla della Regola usa parole che rivelano affettuosa stima. La liturgia argomenta, infatti, che la Regola sia sempre documento spirituale in cui confluiscono elementi diversi di sicuro valore: la saggezza e la dottrina spirituale dei Fondatori, l'esperienza di molte generazioni, l'approvazione della Chiesa. Perciò suppone che i novizi l'abbiano studiata con diligenza, raccomanda ai professi di osservarla con fedeltà [152] e, sia pure in modo subordinato, la ritiene un mezzo caratteristico dei religiosi nel loro cammino verso la carità perfetta:

« Accipe nostrae (huius) familiae Regulam,
ut eam fideliter servando
perfectam caritatem attingas ».[153]

[151] *OP* II,159, vv. 23-25.

[152] « Accipe huius familiae Regulam / et tota vita exhibe / quod sedula didicisti » (*OP* II,35).

[153] *OP* I,32.

Vangelo e Regola, due codici di vita, necessario l'uno, complementare l'altro, che orientano e dirigono l'obbedienza dei religiosi alla volontà del Padre.

Riflettendo sulla vita del Signore, o meglio, sulla Morte che ha distrutto la morte, la liturgia rileva il senso cultuale dell'obbedienza: perché sommo atto di culto e prova suprema di obbedienza al Padre furono la Passione e la Morte di Cristo:

« Qui tuis semper beneplacitis optavit haerere,
et usque ad *mortem* pro nobis factus *oboediens,*
*hostiam* se tibi voluit perfectae suavitatis *offerre* ».[154]

In Cristo l'amore si fece obbedienza e l'obbedienza oblazione spinta fino alla morte: l'*oboedire* si trasformò in *hostiam offerre,* l'ossequio della volontà in sacrificio perfetto.

Modellata su quella del Maestro, l'obbedienza del discepolo assume anch'essa un aspetto cultuale. La liturgia lo insinua nell'interrogazione rivolta ai novizi che si apprestano a professare:

« Vultis... *oboedientiae munus offerre?* ».[155]

Il testo dell'interrogazione ha mutuato i termini dal linguaggio cultuale. *Munus offerre,* espressione tipica delle orazioni *super oblata,* è divenuta pure formula caratteristica del rito della professione. La coincidenza dei termini rivela similitudine profonda di contenuto. L'obbedienza, infatti, è una offerta: il dono della propria volontà a Dio; un sacrificio: la rinuncia di se stessi.[156]

La liturgia prega perché l'obbedienza dei religiosi sia *generosa:*

« Sit in eis, Domine,...
oboedientia *generosa* ».[157]

[154] *MR,* In die primae professionis religiosae, praef.

[155] *OP* I,27.

[156] Il Concilio Vaticano II presenta pure l'obbedienza come una oblazione ed usa una terminologia di sapore liturgico: « Religiosi per professionem oboedientiae plenam propriae voluntatis *dedicationem* veluti *sacrificium* sui Deo *offerunt...* » (Decr. *Perfectae Caritatis* n. 14)

[157] *OP* I,67, vv. 41 e 44.

*Generosa* deve interpretarsi, senza dubbio, nel senso che questo termine ha acquisito nella maggior parte delle lingue neolatine: magnanimo nel dare, prodigo nel fare il bene altrui. Ma l'interpretazione non dovrebbe escludere un riferimento al senso originario del termine: nobile per nascita o per qualità. Tale è, infatti, l'obbedienza dei religiosi: l'amore la determina, la fede la nutre, la grazia la adorna di soprannaturali doti. Con la professione dell'obbedienza il religioso, umiliandosi si innalza, facendosi servo si rende libero e, lungi dal diminuire la sua dignità umana « la fa pervenire al suo pieno sviluppo, avendo accresciuto la libertà dei figli di Dio ».[158]

[158] CONC. VAT. II, Decr. *Perfectae Caritatis* n. 14.

# INDICI

# INDICE ANALITICO


**Adattamento (adeguamento):** a. degli Istituti religiosi alle esigenze dei tempi 703-705, attraverso un serio impegno storico-sociale secondo la peculiarità della propria vocazione 736-768, 881-885.

**Ambiente sociale:** il contatto con l'a. s. sensibilizza il religioso ai problemi che travagliano l'umanità 869-871.

**Amicizia:** a., volto di Dio 387; l'a. sincera e fraterna come mezzo per perseverare nella pratica della castità 441; mettere in comune le proprie acquisizioni è proprio dell'a. 581; importanza di una a. autentica e matura tra i membri della comunità religiosa 586; il vivere insieme e l'a. 829.

**Angelismo:** denota una degenerazione nella concezione della vita religiosa 540.

**Apostolato:** a. proprio dei religiosi secondo l'indole dei loro Istituti 695-696, 702-703; motivi di natura teologica e pastorale che urgono la presenza dei religiosi nelle attività esterne di a. 127, 691-697, 879-881; le modalità che devono regolare i rapporti tra vescovi e religiosi nelle opere esterne di a. 697-707; attività per le quali può essere richiesto il contributo dei religiosi 702-705, 707-708; come deve comportarsi il religioso nelle opere esterne di a. 704-708; pluridimensionalità dell'a. attuale ed esigenze di coordinamento 712-714; disponibilità dei religiosi alle opere esterne di a. in situazioni di emergenza 721; alla ricerca di una migliore integrazione dell'a. dei religiosi a livello diocesano, nazionale e internazionale 725-735.

**Ascesi:** pratica dell'a. nelle testimonianze della Sacra Scrittura 197-205.

**Asceti:** a. nel Vecchio e nel Nuovo Testamento 197-205; accostamento tra i discepoli di Pitagora e i primi a. cristiani 14; la presenza di a. nella Chiesa primitiva e loro metodi di vita 16-17, 532; i « poveri di Jahvè » precursori degli a. cristiani 198-199.

**Associazioni di fedeli:** le a. di fedeli dipendenti da un Istituto religioso sono soggette alla giurisdizione e alla vigilanza dell'Ordinario del luogo 720.

**Autenticità:** bisogno di a. che oggi sentono i giovani e il loro rifiuto di un tipo di vita massificata 831-832.

**Autorità:** difficoltà attuale circa l'esercizio dell'a. e dell'obbedienza 253-256, 483-484; etimologia e significato della voce a. 486-487; modo d'esercizio dell'a. nelle comunità umane 488-489; l'esercizio dell'a. nella Chiesa

497-498; a. e carità 498-500; caratteristiche dell'a. ecclesiastica 500-502; chi detiene l'a. deve ricercare insieme ai subalterni la volontà di Dio 505-508; a. ecclesiastica e carismi 682-684.

Azione: questo termine nel suo rapporto con la contemplazione ha assunto significati diversi: a. su se stesso 592, a. apostolica esteriore 592-594, a. apostolica spirituale 594; il pensiero del Concilio ecumenico Vaticano II circa la problematica relativa ad a. e contemplazione 595-597; tutti i religiosi debbono integrare nella loro vita l'a. con la contemplazione 600-603; l'a. giudicata in passato di molto inferiore alla contemplazione 609-611; valore santificante dell'a. apostolica 611-613; l'a. apostolica o caritativa deve essere tutta impregnata di contemplazione 613-615.

Azione educativa: contesto sociale ed ecclesiale in cui si svolge oggi l'a. e. del candidato alla vita religiosa 771-774; interrogativi che si pongono all'educatore ed alcune fondamentali istanze educative 774-777; obiettivi precipui dell'a. e. in rapporto alla vita religiosa 777-782; direzione dell'a. e. 782-804; prime tappe dell'a. e. 804-816.

Battesimo: b. e consacrazione religiosa 288-293; vocazione alla santità ed esercizio degli impegni del b. 294-297; le Tre Persone divine, gli effetti del b. e loro maturazione nella vita del religioso 294-312.

Beatitudini: spirito delle b. e accettazione del Regno di Dio 240-242.

Beni educativi: significato ed enumerazione 793; necessità di una presentazione stimolante 794-796.

Carisma (carismi): c. della vita religiosa 233-234, 672, 680-682; modo di vivere il c. della vita religiosa all'interno della vita cristiana 235-240, attraverso un'accettazione più totalitaria del Vangelo e dell'unione a Cristo 240-245; l'esercizio del c. dell'autorità nella comunità religiosa 253-256; varietà di c. nella Chiesa 671-672; autorità e c. 682-684.

Carità: « Dono dello Spirito trasfuso nei nostri cuori » (*Rom* 5,5) per amare Dio e i fratelli 247; vita religiosa e ricerca della perfezione della c. 247-248; la c. come principio informatore e costitutivo essenziale di ogni autentica vita cristiana e religiosa 371-374, 382; in che senso la vita religiosa rappresenta una c. superiore o speciale o singolare 371-376; esercizio concreto della c. nel perdono, nella realizzazione della fraternità e nell'amore alla Chiesa 382-387; i consigli evangelici e l'esercizio più intenso della c. 402-405; l'esercizio dell'autorità e dell'obbedienza deve essere animato dalla c. 498-450; la comunità religiosa è una comunità eucaristica di c. 571-575; la c., anima di una autentica vita comunitaria 578-580; la vita religiosa dev'essere una comunità di c. 584-585; la c. principio motore di tutta la vita del Cristo e dei suoi seguaci 739-743; la c.-rinuncia e il perfezionamento di sé e del mondo 757-759.

Castità: necessità di inquadrare la problematica sulla c. in un giusto contesto teologico-antropologico-culturale 414-417; antropologia sessuale e

c. 417-419; sesso biologico, psicologico e sociale e il problema della c. 417-431; sessualità e continenza 434-436; educazione alla c. a livello di informazione e di atteggiamenti 438-440, e a livello di azione 440-445; importanza, valore e senso della c. consacrata 446-458; la c. come segno dell'amore sincero e disinteressato 576. Vedi anche *Verginità consacrata.*

**Celibato di consacrazione:** valore teologico 248-249; risposta a due obiezioni relative al c. di consacrazione 249-251; il c., testimonianza d'amore 436; i « celibati negativi » 436-438; motivi specifici del c. sacerdotale 454.

**Cenobitismo:** vedi *Monachesimo.*

**Chiesa:** vita della Ch. e vita religiosa 352-355; la Ch. come segno e testimonianza 355-358; la Ch. segno e testimonianza della presenza attiva di Gesù e dei frutti della sua azione nel mondo 358-360, della presenza salvifica del Padre e del suo amore universale gratuito 359, dell'incessante azione salvifica dello Spirito Santo 359; la Ch. è segno e testimonianza in modo plurimo ma integrato, ed anche scalarizzato 361-363; complementarietà e integrazione tra i vari stati di vita nella Ch. 402; la Ch., luogo di incontro e di comunione con Dio e con i fratelli 568-569; la Ch. è insieme contemplativa ed attiva 597-600; molteplicità di membri, diversità di mansioni e varietà di doni nella Ch. 671-672; « stati » di vita nella Ch. 673-679.

**Chiesa locale:** la preghiera della Ch. l. nelle sue celebrazioni liturgiche 624-630.

**Collaborazione:** c. dei religiosi con i vescovi nel disimpegno della loro sollecitudine per la Chiesa universale 687-689; c. dei religiosi alle opere esterne di apostolato: motivazioni 691-697, e modalità 697-708; forme e strumenti per accrescere la c. tra vescovi, clero diocesano e Istituti religiosi sul piano apostolico 725-735.

**Comportamento:** nel loro c. esterno i religiosi devono conformarsi alle disposizioni emanate dai vescovi, sia per la sottomissione dovuta ai pastori delle diocesi sia per non causare scandalo 724-725.

**Comunità ecclesiale:** il contatto con la c. e. elemento di formazione per il religioso 866-869.

**Comunità di Taizé:** origine, sviluppo e realizzazione 103-111.

**Comunità di formazione:** la c. di formazione deve tendere a diventare una autentica c. fraterna in un clima di dialogo, di collaborazione, di solidarietà e di libertà 821-822; deve essere una c. efficiente 823, e deve rimanere una c. dinamica 823-824; i singoli devono maturare nella c., per mezzo della c. e interessandosi alla vita della c. 824-826; vi è interdipendenza tra la maturazione delle singole persone e quella della c. 826; circostanze concrete in cui opera oggi una c. di formazione 827-835; occorre favorire e stimolare l'esperienza della progressiva costruzione di una vera comunità fraterna nel nome di Cristo 836-839, di una comunità efficiente 839-840, di una comunità dinamica 840-842.

Comunità religiose nelle Chiese della Riforma: alcuni dati statistici 80-83; il ripristino del diaconato femminile e la riscoperta del senso della vita comunitaria 83-85; c. di vita religiosa presso gli anglicani 85-86; i luterani e i calvinisti 87-89; opposizione alla vita religiosa negli scritti di Lutero 89-91, di Calvino 91-92 e di altri riformatori 92-94; come si è giunti alla riscoperta dei valori monastici presso alcuni gruppi di « riformati » 94-97; loro impegno spirituale e sociale 97-98; ispirazioni di fondo mutuate dal monachesimo di sempre 98-103.

Comunità umane: modo di esercizio dell'autorità nelle c. u. 488-489; la pratica dell'obbedienza nelle c. u. 489-492.

Confermazione: stato della questione sui rapporti tra c. e vita religiosa 312-316; Dio Padre-c.-consacrazione religiosa 317-319.

Confessione: pratica della c. e conversione del cuore 237.

Consacrazione: significato del termine nel linguaggio ecclesiastico 283-284; natura e portata della c. religiosa 284-288; c. religiosa nei suoi rapporti con il sacramento del battesimo 288-312, della confermazione 312-332, della Eucaristia 333-334 e dell'ordine 344-347; senso delle voci c. e consacrato nei testi del Vaticano II 523-525; c. equivale a dedicazione? 525-526; la vita religiosa non costituisce una casta pluriconsacrata 521-526.

Consigli evangelici: problematica attuale sui c. e. 391-393; valorizzazione dei c. e. in quanto connessi con la santità cristiana e con il significato positivo della rinuncia 394-395, 405; valore speciale dei c. e. 396-402; il Concilio Ecumenico Vaticano II pone in risalto il significato dei c. e. in quanto permettono un esercizio più intenso della carità 402-405; significato di liberazione della pratica dei c. e. rispetto agli impedimenti che sorgono dal mondo del peccato 405-413.

Consiglio pastorale: istituzione e compiti 730-731; auspicata la presenza di religiosi, sacerdoti e non sacerdoti, uomini e donne 731-732.

Consiglio presbiterale: istituzione e compiti 729-730; facoltativa aggregazione di religiosi sacerdoti 730.

Contemplazione: la parola c. è servita a indicare tre realtà diverse: un'esperienza dell'anima 590, una forma di preghiera 590-591, un modo istituzionale di vita consacrata 591; la problematica relativa ad azione-c. nel pensiero del Concilio ecumenico Vaticano II 595-597; tutti i religiosi sono chiamati a dedicarsi insieme alla c. e all'azione 600-603; efficacia apostolica della c. 605-609.

Corporazioni profetiche: si presentano come centri di autentico jahvismo 206; sono soggette a persecuzioni da parte dei potenti 207; godono del favore popolare 207-208; formano gruppi diversi 208-210; servono di ispirazione alle istituzioni monastiche per il loro amore a Dio, il distacco dei beni terreni e la vita semplice 206-214.

Cristo: l'ideale « religioso » di Cr. e dei suoi primi discepoli, la sequela e

l'imitazione di Cr. quali veri fondamenti della vita consacrata 217-228; vita religiosa e unione al mistero della vita di Cr. 243-245; Cr.-battesimo-vita religiosa sul piano analogico-ontologico 298-302, sul piano etico 302-305, sul piano sociale 305-308; Cr.-confermazione-consacrazione religiosa 319-323; al seguito di Cr. casto 446-458, povero 459-481, obbediente 251-256, 495-513.

**Croce:** la via della cr. nell'ascesi del monachesimo orientale « ortodosso » 67-70; nel processo di maturazione cristiana e religiosa del candidato alla vita religiosa non può mancare il richiamo alla realtà della cr. come « sapienza di Dio » (*1 Cor* 1,24) 814-816.

**Culto:** nell'esercizio pubblico del c. divino i religiosi devono sottostare all'autorità dell'Ordinario del luogo 710-712.

**Dedicazione:** la vita religiosa come d., che impegna in modo totalitario al culto di Dio e al suo servizio tutte le possibilità culturali dell'uomo battezzato 518-521; consacrazione religiosa equivale a d.? 521-526, 531-554.

**Deserto:** significato del d. nelle testimonianze del Vecchio e del Nuovo Testamento e suo valore di ispirazione per la vita monastica e religiosa 187-193.

**Devotio moderna:** caratteristiche 33-34.

**Dialogo:** d. fra superiori e subalterni nelle comunità umane 488-492, nella Chiesa e nelle comunità religiose 492-502, 505-508, 822, 837-839.

**Digiuno:** pratica del d. nelle primitive comunità apostoliche e suo valore di stimolo per la vita religiosa 203-205.

**Dio Padre:** Dio Padre-battesimo-vita religiosa 294-297; Dio Padre-confermazione-consacrazione religiosa 317-319; il religioso deve ricercare una vita ed una unione esperienziale con Dio 766.

**Dono di sé:** iniziando il giovane alla vita religiosa, occorre avviarlo al d. di sé all'« altro », cioè al prossimo e a Cristo Signore 807-810; i frutti del d. di sé rappresentano altrettante tappe educative 810-812; il d. di sé del religioso appreso e consolidato attraverso il suo inserimento nella comunità educativa 810-814.

**Educatori:** oggi si esige grande preparazione negli e., incaricati di formare i candidati alla vita religiosa 783-784; atteggiamenti degli e. nell'incontro con i giovani 792-793.

**Esenzione:** significato del termine 685; polemiche antiche e recenti sull'e. 686; legittimità, limiti e finalità dell'e. alla luce dell'ecclesiologia del Vaticano II 686-690; l'e. ha il valore di una vera e propria legge dispositiva emanata dalla Chiesa in forza del diritto comune 690; l'e. nei territori di missione 690-691.

**Eucaristia**: E. e consacrazione religiosa sul piano analogico-ontologico 636-637, sul piano etico 638-640, sul piano sociale 341-343; l'E. pienezza di comunione con il corpo risorto del Signore 570-571; E. e vita comunitaria 570-574; celebrazione dell'E., fonte di vita spirituale 624-626, 630-635.

**Fede**: fondamento della vita cristiana e religiosa 246; necessità di una f. illuminata 246-247; la vita religiosa come comunità di f. 583-584.

**Fedeltà**: f. al Vangelo 276-277; f. alla Chiesa 305-308, 355-363, 495-498, 555-559, 879-881; f. al Fondatore e all'indole propria dei vari Istituti religiosi 130-131, 702-705.

**Formazione**: che cosa si intende per f. 817-819; contesto sociale in cui oggi si svolge la f. del religioso 771-773; contesto ecclesiale 773-774; interrogativi che si pongono all'educatore 774-776; alcune istanze educative 776-777; l'educatore deve proporsi di formare il cristiano e il religioso maturo 777-778; direzione dell'azione formatrice 782-804; prima tappa dell'azione formatrice 804-816; la f. realizzata attraverso la convivenza fraterna e la maturazione della comunità 817-842; la f. del religioso integrata dallo studio e dal contatto con la comunità ecclesiale e l'ambiente sociale 843-871.

**Gerarchia ecclesiastica**: all'interno del popolo di Dio esiste una g. e. di istituzione divina 679-680; compiti della g. a riguardo delle Famiglie religiose 680-682; la g. e. e il carisma della vita religiosa 682-683; g. e. e carismi nella Chiesa 683-684.

**Giovani**: alcune caratteristiche dei g., oggi: bisogno di autenticità 831; senso della propria individualità, originalità e dignità personale 832; senso della comunità 832-834; bisogno di sviluppo dei propri ideali 834; tendenza verso un umanesimo naturalista 834-835.

**Imitazione di Cristo**: senso dell'i. di Cristo sul piano etico 225-226, 302-305, 878-879; principio ispiratore e dinamico della vita religiosa 226-227, 243-245, 298-301, 468-471, 878.

**Impegno storico-sociale**: obbligo del cristiano nell'i. storico-sociale e i suoi riflessi sulla vita religiosa 738-747; la capacità formatrice dell'azione storico-sociale 747-749; limiti che la vita religiosa richiede all'i. storico-sociale 750-756.

**Individualità**: coscienza della propria i. e senso della comunità nei giovani, oggi 834.

**Istituti secolari**: loro riconoscimento come stato di perfezione 40.

**Istituti religiosi di vita attiva**: valore nativo degli I. dediti all'azione apostolica o caritativa 609-613; necessità che l'azione apostolica o caritativa sia tutta impregnata di contemplazione 613-616.

**Istituti religiosi di vita contemplativa:** valore e importanza della loro presenza nella Chiesa 603-605; ragioni, forme concrete e frutti dell'efficacia apostolica della contemplazione 605-609; I. di vita contemplativa e impegno storico-sociale 739.

**Lavoro:** la professione della povertà si esprime oggi con l'applicazione al l. sull'esempio dei veri poveri 258-259, 473-476.

**Libertà cristiana:** significato della l. cr. per un'autentica vita religiosa 260-263, 357; la l. cr. principio di rinnovamento nella vita religiosa e fondamento della sua espressione pluralistica 280-281.

**Liturgia:** la l. « culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, insieme, la fonte da cui promana tutta la sua virtù » (*SC* n. 10) 333-335, 620; Chiesa locale e celebrazione della l. 624-630; azione liturgica e celebrazione festiva 630-635; formule precostituite e spontaneità delle preghiere nella l. 635-643.

**Matrimonio spirituale:** la concezione di professione religiosa come m. sp. e sue applicazioni negative 540-542, 552.

**Misericordia:** segno di perdono e di riconciliazione col fratello 383-384.

**Monachesimo:** origine 13-17; prime ramificazioni in Oriente e Occidente 17-21, 41, 57-62; riforma del m. ai tempi di Carlo Magno 21-24; il m. cluniacense 24; riforma del m. sotto l'impulso del rinnovamento avviato da Gregorio VII 25-26, 41-42, dalle « Osservanze » 32-33 e dal Concilio di Trento 36-37; nuove istanze di riforma 43-44; contributo del m. antico per una riscoperta delle ispirazioni originarie della vita religiosa e di talune sue componenti essenziali 45-56.

**Monachesimo orientale « ortodosso »:** sviluppo storico e tendenze fondamentali 57-59; situazione dopo la separazione della Chiesa orientale da Roma 59-63; fisionomia interiore e scelte di fondo 63-64; condizioni attuali e sintomi di risveglio 74-79.

**Mondo:** significato della parola m. 114-115, 737; interpellanza che il m. pone oggi ai religiosi 114-121, 274-276; diversità nel concepire i rapporti m.-religiosi 117-124; secolarità del m. 126; distacco dal m. e presenza al m. nella vita religiosa 130-141, 736-738; l'obbligo dell'impegno cristiano nel m. invita ad un ripensamento sui rapporti religiosi-m. 738-747; perfezionamento del m. attraverso la rinuncia 756-759.

**Mortificazione:** m. e vita religiosa nella sua configurazione al mistero pasquale di Cristo 298-299.

**Nazirei:** conducevano un'esistenza di mortificazione e di rinuncia 199.

**Noviziato:** periodo di prova e di riflessione esigito dai candidati alla vita religiosa 548-549; dal Concilio di Trento in poi il n. acquisisce una nuova fisionomia giuridica, rielaborata dal Codice di diritto canonico 549-550; nuovi orientamenti contenuti nella istruzione *Renovationis Causam* 550-551. Nell'impostazione giuridica del periodo di prova o

n. si è avuta una rivoluzione che ha rovesciato le posizioni di partenza: prima del Concilio di Trento l'iscrizione ad una Famiglia religiosa presupponeva la professione religiosa e il periodo di prova; con il Concilio di Trento professione religiosa e periodo di prova coincidono; con l'istruzione *Renovationis Causam* l'ascrizione del religioso alla Famiglia religiosa può precedere i vincoli della professione religiosa 550-551; occorre preparare all'ingresso in n. 784-791.

**Obbedienza**: difficoltà attuale circa i rapporti autorità e o. religiosa 253-256; l'o. religiosa segno escatologico privilegiato 379-380; modo di esercizio dell'o. nelle comunità umane 489-492; l'o. nella vita associata di tipo democratico 492-494; l'o. di fronte al regime dittatoriale 494-495; l'o. nella comunità ecclesiale 495-496; carità e o. 498-500; caratteristiche dell'o. religiosa 500-502; finalità dell'o. ecclesiale 503-505; valore teologico dell'o. religiosa 251-253; i suoi rapporti con l'o. ecclesiastica 511-513; l'o. come segno di un atteggiamento di totale fedeltà e obbedienza al Padre celeste nella manifestazione esplicita della volontà del superiore 576-577.

**Olocausto**: la vita religiosa come o. 336, 367-368; in che senso la vita religiosa si può intendere come o. 398; voti religiosi e o. 538, 877.

**Omogeneità**: come si debba intendere il criterio di o. nella costruzione di una comunità religiosa 828-829.

**Ordine**: problematica odierna circa l'opportunità del sacerdozio ministeriale monastico e l'ordinazione a sacerdote di membri degli Istituti maschili laicali 344-345; consacrazione sacerdotale e consacrazione religiosa 346-347.

**« Osservanze »**: cellule di autoriforme sorte nell'ambito di numerose Famiglie religiose nei secoli XV-XVI 32-33.

**Opere**: amore dei religiosi per le o. proprie 714; necessità di una serena autocritica sull'opportunità e la necessità di queste o. 714-715; collaborazione con i vescovi per una loro maggior utilizzazione 715; le o. proprie degli Istituti religiosi sono soggette alla giurisdizione dell'Ordinario del luogo solo in quegli aspetti previsti dal diritto comune 715; le o., che vengono offerte ai religiosi dall'Ordinario del luogo, continuano a rimanere sotto la direzione e l'autorità del vescovo 715-716; procedura da seguire nell'assumere queste opere 716-717.

**Opzione fondamentale**: necessità che il candidato alla vita religiosa venga aiutato a scoprirla 798-799; l'o. f. è insieme punto di arrivo e punto di partenza 799-802; rapporto tra o. f. ed unità di vita 802-804.

**Parola di Dio**: lo studio meditativo della P. di Dio 579, 580-581; la comunità cristiana si costruisce attorno alla P. di Dio 676 n. 7.

**Parrocchia**: che cos'è una p. 717-718; le Norme (n. 33) aprono più larghe prospettive al lavoro parrocchiale delle Famiglie religiose 718-719.

**Pazienza:** espressione concreta della carità 251.

**Peccato:** il p. come « non essere » e rottura del dialogo di amicizia con Dio e con i fratelli 563-565; liberazione dal p. da parte di Cristo 564-566.

**Penitenza:** vita religiosa e spirito di p. 237; importanza del sacramento della p. per la vita religiosa 237, 333-334.

**Persona:** screzi odierni fra p. e comunità 484; la p., che pur sussiste in sé, deve aprirsi in armoniosa convivenza con gli altri 484-485; rispetto e comprensione tra le p. di una stessa comunità 484-486; impegno storico-sociale e sviluppo della p. 747-756; la p. si costruisce e matura nella misura in cui, con la sua collaborazione, rende possibile agli altri una loro maturazione 819-842.

**Popolo di Dio:** l'unità originaria e inscindibile che accomuna i membri del p. di Dio 670-671.

**Poveri di Jahvè:** precursori e modelli di vita religiosa 198-199, 209.

**Povertà:** valore teologico della p. religiosa 256-257; modo di testimoniare la p. religiosa 258-260; la p. religiosa segno escatologico privilegiato 378-379; Cristo, Verbo incarnato, con la sua p. si pone in noi come sacramento della sua ricchezza 461-462; la p. religiosa differisce dalla p. laicale 463-464; superamento della concezione negativa della p. religiosa mediante la considerazione dei consigli evangelici in una prospettiva ecclesiale 464-467; Cristo povero si pone come forma e norma della p. religiosa 468-470; la pratica della p. per amore di Cristo è liberazione da ciò che è caduco 470-471; la p. religiosa è apertura e conversione ai valori celesti 471-473; oggi la pratica della p. si manifesta con un'intensa applicazione al lavoro 258-259, 473-476; la p. religiosa non deve essere solo personale, ma anche comunitaria 259-260, 476-477; la p. religiosa si pone come « lieto annunzio ai poveri » 477-482; voto di p. e apertura alla comunione fraterna 576.

**Preghiera liturgica:** valorizzazione della pr. l. 619-623; partecipazione alla pr. l. della Chiesa locale 624-630; pr. l. e celebrazione festiva 630-635; formule precostituite e spontaneità nella pr. l. 635-643; necessità di una integrazione tra pr. l. e preghiera personale 643-654.

**Preghiera personale:** da sempre i religiosi sono stati degli uomini di pr. 617-618; pr. personale e movimento liturgico 619-623; necessità dell'integrazione tra pr. personale, vita liturgica e sacramentale 624-643; indicazioni e prospettive per realizzare questa integrazione 643-654.

**Professione religiosa:** portata teologico-battesimale della pr. r. 293-312; rilevanza teologico-cresimale della pr. r. 316-332; come si è giunti alla distinzione tra pr. solenne e semplice 534-536, tra pr. temporanea e pr. perpetua 550-551; socialità della pr. r. 539-542; definizione della pr. r. 542, 878; dalla pr. r., intesa come fatto ecclesiale, alla pr. r. considerata come contratto bilaterale tra il religioso e il suo Istituto 544-545; contenuto teologico-spirituale del nuovo Rito sulla pr. r. 933.

**Profetismo:** vero e falso profetismo secondo le testimonianze della Sacra Scrittura 193-197; il pr. come ricerca e possesso della verità 579.

**Promessa religiosa:** modo di assumere gli impegni della vita religiosa al posto dei voti 537-539.

**Questua:** dev'essere regolata dall'Ordinario del luogo o dalle Conferenze Episcopali — se i religiosi la estendono al territorio nazionale — udito il parere dei superiori interessati 723.

**Qumranici:** da identificarsi con gli Esseni? 212; loro organizzazione 212-214.

**Regola benedettina:** necessità di « norme » e importanza dell'abate nella r. b. 48-51; la « lectio divina », il lavoro e l'« Opus Dei » nella r. b. 184.

**Regole (o Costituzioni):** importanza che vanno assumendo nel corso dei secoli 48-51, 544-545; loro obbligatorietà 546.

**Ricchezza:** la r. in sé è un valore 459-460.

**Riforma gregoriana:** sua importanza per la riforma monastica 25-26.

**Rinnovamento:** esigenze e princìpi di r. nella vita religiosa 130-141; il r. della vita religiosa deve poggiare su solide basi teologiche 271-273, nella riconfermata e rivissuta fedeltà al Vangelo 276-277, 885, al carisma del Fondatore e all'indole propria dell'Istituto 130-131, 702-703, tenendo conto delle legittime istanze del mondo contemporaneo 133-139, 274-276, 277-279, 881-885; libertà cristiana e r. della vita religiosa 280-281.

**Rinuncia:** la pratica dei consigli evangelici comporta una r., di cui occorre sottolineare anche gli aspetti positivi 395, 398-402; r. e perfezionamento di sé e del mondo 756-759.

**Sacerdozio:** il *s. comune* segno soprattutto dell'uomo nuovo in Cristo completamente aperto al dono di Dio 361; esercizio del s. comune e vita religiosa 518-521; *s. ministeriale* 361, 520.

**Santità:** vocazione universale alla s. e fedeltà agli impegni battesimali 294-297, 872; vita religiosa e testimonianza di s. 328-330; in che cosa consiste e come si vive la s. 875-876; tre tipi o vie principali alla s.: la via propria dei laici 876, la via propria dei sacerdoti 876, la via propria dei religiosi 876-877.

**Sacra Scrittura:** la S. Scr. come regola fondamentale ed alimento spirituale della vita religiosa 182-187; la S. Scr. e i capisaldi della vita monastica 187-193; il profetismo nella S. Scr. 193-197; prefigurazioni veterotestamentarie delle istituzioni monastiche 206-214; prefigurazioni neotestamentarie delle istituzioni di vita religiosa 214-217; fondamenti neotestamentari della vita religiosa: l'ideale « religioso » del Verbo incarnato e dei suoi primi seguaci 217-220; la « sequela » di Cristo 220-225; l'imitazione di Cristo 225-227.

**Salvezza:** la s., che Cristo ci ha portato, consiste in una liberazione dal « non essere » del peccato per realizzare la comunione di essere con

Dio 563-566; il compimento della s. realizza la comunione di vita dell'uomo con Dio e con i fratelli 566-568.

**Scuole:** importanza delle sc. cattoliche 722; le sc. dirette dai religiosi — salvo le sc. interne riservate alla formazione degli aspiranti alla vita religiosa — sono soggette alla giurisdizione degli Ordinari dei luoghi 722-723.

**Secolarizzazione:** significato, aspetti positivi e negativi, suo influsso nei rapporti religiosi-mondo 8, 129, 274-276.

**Segno:** come dev'essere intesa questa parola in rapporto alla vita religiosa 349-351; unità e distinzione tra le categorie di s. e testimonianza 349-351; relatività della categoria s. 351-352; la specificità della vita religiosa in relazione alla categoria s.: la vita religiosa è s. in Gesù e con la Chiesa 363-364, è s. del Cristo e in forza del Cristo 364-365, è s. della presenza di amore del Padre al mondo 365-367, è s. della presenza totale del passaggio del mistero pasquale al mondo 367-368, è s. della rottura del cristiano al mondo inteso come realtà di peccato 368, è s. della diversità della Chiesa dal mondo inteso come valore temporale 368-369, è s. della risposta da dare a Dio attraverso i secoli 369, è s. della vita futura 369, è s. dell'unità cristiana tra azione e contemplazione 369, è s. di tutto ciò che la Chiesa rappresenta 369-370, ed è s. speciale e privilegiato 370-376; modo con cui la vita religiosa realizza la categoria di s. attraverso i voti e la vita comunitaria 376-382.

**Sequela di Cristo:** significato 220-221; elemento ispiratore e propulsore della vita religiosa 222-225, 342, 359; al seguito di Cristo casto 446-458, povero 461-471, obbediente 251-253, 495-513.

**Sessualità umana:** inquadramento della problematica relativa alla castità nel contesto della s. u. 417-419; dimensioni della s. u.: sesso biologico 419-423, sesso psicologico 423-428, sesso sociale 428-431; la s. u. considerata nell'ambito di una vera e propria antropologia teologica 431-434.

**Soppressione:** modalità da seguire nella s. di una casa religiosa o di un'opera gestita da religiosi 719-720.

**Sottoscrizioni pubbliche:** le s. p. dei religiosi sono regolate dall'Ordinario del luogo o dalla Conferenza Episcopale, qualora si estendano al territorio nazionale 723.

**Speranza:** la sp. uno degli elementi più significativi della vita religiosa 263-264.

**Spirito Santo:** Spirito S.-battesimo-vita religiosa 308-312; Spirito S.-confermazione-consacrazione religiosa 323-333.

**Sponsalismo:** vedi *Matrimonio spirituale.*

**Spontaneità:** come dev'essere valutato il criterio di sp. nella formazione della comunità religiosa 829-830.

**Spiritualità:** che significato si attribuisce a questo termine 655-657; rapporto tra sp. e vita cristiana 658-659; ragioni che giustificano la varietà

di sp. nella Chiesa 659-660; le sp. delle Famiglie religiose 660-663; loro influsso nell'edificazione del Corpo Mistico 663-666; elementi caduchi e valori essenziali nelle sp. delle Famiglie religiose 666-668.

**« Stati » di vita nella Chiesa:** divisione bipartita o tripartita dei membri della Chiesa? 673-674; la tendenza a conservare la distinzione di tre « stati » di vita nella Chiesa 116-117, 673-675; lo stato di vita dei laici 676, lo stato di vita dei sacerdoti 676-677, lo stato di vita dei religiosi 677; complementarietà di questi tre « stati » di vita nella Chiesa 677-679.

**Studio:** necessità dello st. per i religiosi 843-845; vari gradi di st. secondo i compiti che ciascuno deve svolgere nell'Istituto di cui fa parte 846-850; integrazione dello st. con la vita religiosa 850-851; programmi e metodo di st.: gli st. umanistici 851-853; il tipo di st. che il religioso dovrebbe preferire 853-854; si consiglia il raggiungimento del diploma ufficiale negli st. 855; lo st. della filosofia 856-860; coordinamento filosofico-teologico 860-862; lo st. della teologia 862-864; la specializzazione 864-866.

**Superiori:** difficoltà attuali sui rapporti s. e subalterni 253-256, 483-484; i s. devono ricercare con i subalterni la volontà divina per facilitarne l'attuazione 505-508; i subalterni devono concorrere con senso di responsabilità a facilitare i compiti dei s. 508-511; vescovo diocesano, s. religiosi e apostolato dei religiosi 705-708.

**Tempo libero:** il t. l. come coefficiente di realizzazione individuale e sociale e di scoperta della propria interiorità o « centro personale » anche nella vita religiosa 762-763.

**Testimonianza:** significato del termine in rapporto alla vita religiosa 349-351; unità e distinzione tra le categorie di segno e di t. 349-351; vita religiosa e t. di santità 328-330; relatività della categoria t. 351-352; perché, in che cosa e come la vita religiosa attua la categoria di t. 363-381.

**Umanesimo nuovo:** istanze che pone al religioso 126, 129-130.

**Valori:** crisi dei v. 772; l'educatore deve garantire la comunicazione dei v. autentici 776-777 ed avviare i giovani all'incontro con i v. 791-798.

**Vangelo:** il V. è la fonte unica della vita religiosa 13; fondamenti evangelici della vita religiosa 217-227, 240-245, 246-274; fedeltà al V. e rinnovamento della vita religiosa 276-277, 894; la vita religiosa, scuola permanente di conversione a Cristo e al suo V. 877-879.

**Vergini:** loro presenza nella Chiesa primitiva e loro metodo di vita 16-17, 532; più tardi vengono assorbite dal movimento monastico, di qui la distinzione tra *virgines velatae* che conducono la vita monastica, e le *virgines non velatae* viventi nel mondo 27-28; la *velatio virginum* 334.

**Verginità consacrata:** la v. c. segno escatologico privilegiato 201-202, 377-378; la preminenza della v. c. tra i consigli evangelici fondata su ragioni di natura scritturistica, storica e dottrinale 446-447; contesto storico attuale della v. c.: nuova presa di coscienza dell'uomo come essere sessuato 447-448, approfondimento del senso dell'amore umano nel matrimonio 448-449, difficoltà che contrastano l'esercizio della v. c. sul piano della vita e del pensiero 449; senso della v. c. in relazione alla sua dimensione carismatica 450-451, alla dimensione personale cristica 451-452, alla dimensione ecclesiale, fraterna e di apostolato diretto 452-453, e alla dimensione di testimonianza 453-454; come perseverare nella v. c.: il ricorso ai mezzi tradizionali 455, l'acquisizione di una profonda solidità interiore attraverso una progressiva maturazione psichica ed affettiva 455-457, il ruolo della comunità 458.

**Vescovi:** i religiosi collaborano con i v. nel disimpegno della loro sollecitudine per la Chiesa universale 687-689; modalità che devono regolare i rapporti tra religiosi e v. nelle opere esterne di apostolato 697-707; le varie materie in cui i religiosi sono soggetti alla giurisdizione dei v. 708-725; nella condotta esteriore i religiosi devono conformarsi alle direttive emanate dai v. 724-725.

**Vita comunitaria (o fraterna):** le comunità religiose si ispirano alle prime comunità cristiane 242, 264-267; loro progressiva organizzazione in v. c. 542-547; senso ecclesiale della v. c. secondo i consigli di S. Paolo alle sue comunità 264-267; il posto della comunità religiosa nella testimonianza cristiana 267-270; la v. c. segno escatologico privilegiato 380; rapporti socio-familiari nella v. religiosa-comunitaria 547; la v. religiosa-comunitaria intesa come una concelebrazione 547; la dimensione di « koinonia » della comunità religiosa 555-556; la comunità religiosa, sacramento della comunità ecclesiale in quanto « comunione » di persone 556-559; la comunità religiosa, in quanto comunità ecclesiale, rivela la sua realtà comunionale nella proclamazione dell'avvenimento della salvezza, nella vita fraterna e nel servizio degli uomini 559-563; la comunità religiosa, comunità eucaristica di carità in quanto nell'Eucaristia siamo assimilati al Cristo risorto per mezzo del quale si accresce e matura la nostra comunione col Padre e con i fratelli 571-575; la v. c., comunità di carità al vertice della Chiesa soprattutto con la pratica dei voti e la valorizzazione del loro senso profetico 575-578; la v. c. si alimenta e si consolida nell'ascolto della Parola di Dio, nell'esercizio della carità e nella pratica della religione « in spirito e verità » 578-580; come realizzare pedagogicamente questi tre elementi per accrescere il senso comunitario 580-583; una vita comunitaria in « koinonia » si può realizzare solo in una comunità di fede, di carità e di religione 583-585; condizioni per costruire una comunità in profonda « koinonia » 585-588; unità della comunità come mezzo di comunicazione dei valori religiosi e di formazione alla vita religiosa 796-798.

**Vita cristiana:** v. cr. e vita religiosa 147-152, 176-177, 235-270, 294-344, 391-413, 658-659, 875-877.

Vita religiosa (o consacrata):

a) *Storia:* prefigurazioni, origini, ramificazioni, situazione attuale: vedove, vergini, asceti, eremiti, Ordini monastici maschili e femminili, Canonici regolari, Canonichesse, Ordini mendicanti maschili e femminili, Chierici regolari, Congregazioni religiose clericali, Congregazioni laicali maschili e femminili (Società di vita comune senza voti, Istituti secolari) 13-44, 46-56, 58-63, 187-217, 531-536; monachesimo orientale « ortodosso » e sue attuali prospettive 58-79; riscoperta della v. r. nelle Chiese della riforma 80-111; motivi delle inquietudini e dei fermenti che travagliano le comunità religiose, oggi 7-8, 121-129, 230-233, 274-276, 736-756, 827-836; istanze e princìpi di rinnovamento 130-145, 276-279.

b) *Dottrina:* la v. r. nell'ambito della comune vocazione cristiana 140-175; significato e specificità della v. r. 175-181, 673, 679, 875-877; prefigurazioni bibliche e fondamenti neotestamentari della v. r. 181-228; dimensioni della v. r.: dimensione *teocentrica* 294-298, 317-319; *cristocentrica* 220-227, 245-246, 298-308, 319-323; *pneumatica* 308-312, 326-333; *carismatica* 233-234; 450-451; *ecclesiale* 245-271, 305-308, 330-333, 355-382, 528-531, 555-559; *apostolica* 243-245, 305-308, 551-554, 555-559, 603-604, 605-609, 609-614, 691-735; *escatologica* 192-193, 363-382, 396-402, 453-454, 471-473, 673-679.

c) *Componenti essenziali:* riesame e reinterpretazione dei consigli evangelici 391-413: la pubblica professione dei consigli evangelici della castità, povertà e obbedienza e loro pratica in un clima di rinnovamento delle strutture della vita religiosa secondo le nuove acquisizioni della esegesi scritturistica, della teologia e delle scienze pedagogiche 414-554; la vita comunitaria come mistero di « koinonia » con Dio e con i fratelli, preludio della comunione perfetta che unirà gli uomini tra loro e con le tre Persone divine nella celeste Gerusalemme 555-588; la necessità che il religioso impari ad integrare la vita attiva con la vita contemplativa o viceversa sull'esempio della Chiesa che è insieme contemplativa ed attiva 589-616; importanza ed insostituibilità della preghiera personale, della vita liturgica e sacramentale per una realizzazione sempre più totalitaria della v. r. 617-654; significato, importanza, specificità e limiti delle « spiritualità » delle varie Famiglie religiose 655-668; le Famiglie religiose non formano delle isole nella Chiesa, ma vi si trovano profondamente inserite per partecipare alla sua missione di salvezza; di qui l'urgenza di esaminare i rapporti fra religiosi e gerarchia alla luce degli insegnamenti conciliari e post-conciliari per facilitare gli incontri e la generosa collaborazione a edificazione del Corpo mistico 669-675, 879-881; infine, il modo nuovo di guardare al mondo ed ai suoi problemi postula da parte dei religiosi un riesame sereno e coraggioso del loro atteggiamento verso il medesimo, in modo da intensificare il loro contributo per la trasformazione e il progresso dell'umanità 736-770, 881-885.

d) *Formazione alla v. r.:* lo scopo, che l'educatore deve prefiggersi in ogni ciclo formativo, è lo sviluppo armonico della personalità dell'edu-

cando. Il soggetto dell'educazione alla v. r. è una persona la quale, considerata nella sua interezza umano-cristiana, deve essere avviata (attraverso una fraterna collaborazione) a partecipare in modo responsabile alla vita della Chiesa e del mondo, per diventare mediante la professione dei consigli di castità, povertà e obbedienza, fermento apostolico e richiamo dei beni celesti. Ispirandosi anche ai dati forniti dalle scienze dell'educazione, la formazione del candidato alla v. r. e del giovane religioso potrà seguire queste tre piste: la scoperta della vocazione e il progressivo orientamento verso la consapevole accettazione degli impegni, che derivano dalla professione dei consigli evangelici 771-816; la maturazione dei singoli nella comunità e per mezzo della comunità attraverso una stimolante, costruttiva e dinamica vita comunitaria, fatta di interscambi di esperienze, di dialogo, di collaborazione e di solidarietà 817-842; tutto questo integrato dallo studio e dal contatto con la comunità ecclesiale e con l'ambiente sociale 843-871.

**Vita sacramentale:** vita religiosa e v. s. 288-347, 570-575, 624-635, 643-654.

**Vita secolare:** rappresenta di Gesù tutto ma sottolinea specialmente il suo essere nel mondo e per il mondo 632, 676, 678; la v. s. si muove in una prospettiva incarnazionista 374-382, 376-378, 876.

**Vocazione (vocazioni):** ogni v. cristiana è un appello personale del Cristo 14; v. cristiana e suo primato su ogni altra v. 14-15, 146-150; come situare nell'ambito della comune v. cristiana le vocazioni al sacerdozio e alla vita religiosa 150-152; analogie e differenze tra la vocazione laicale, sacerdotale e religiosa 152-155, 177, 288-333, 670-679, 876-877; significato di v. e suo itinerario spirituale alla luce della S. Scrittura 155-164; presentazione moderna circa il modo di valutare l'esistenza delle v. 164-168; alla ricerca di una visione più esistenziale di v. 168-170; tentativo di sintesi tra la precedente e la nuova concezione di v. 170-175.

**Vocazione religiosa:** v. r. e suoi rapporti con la vocazione battesimale e la vita cristiana 14-15, 152-155, 176-177, 235-240, 294-296, 301-302; v. r. in relazione alla santità di Cristo e della Chiesa 178-180; aspetto dinamico della v. r. 180-181; v. profetica e v. monastica 193-197; specificità della v. r. 673-679; 877-879.

**Voti religiosi:** i v. r. segno escatologico privilegiato 377-380; il *votum religionis* esprimeva, nella tradizione più antica, non un vincolo d'obbligo ma un'aspirazione verso l'ideale di una radicale dedicazione al culto e al servizio del Signore 526-527; criteri per accertare se esiste il *votum religionis* 527; nuova definizione di v. r. 537; socialità dei v. r. 537-539; valore positivo dei v. r. per accrescere la comunione di fraternità con i confratelli 576-577; vivere in comunione fraterna l'esperienza dei v. r. 837.

# INDICE ONOMASTICO


Acebal J., 889, 890
Aerts Th., 182, 219
Afraate, 17
Agaësse P., 911
Agagiagnian G. P., 923
Agostino (S.), 19, 22, 27, 29, 30, 51, 54, 131, 184, 303, 324, 339, 569, 751
Aldrovandi M. M., 892
Allard Y., 908
Allchin A. M., 899
Altisent A., 915
Aluffi A., 890, 927
Alszeghy Z., 123, 131, 392
Ambrogio (S.), 19, 308
Ammonio, 17
Amunárriz M., 915
Anastasio del SS. Rosario, 782, 889, 892, 900, 904, 908, 920
Ancel A., 918
Andersen C. G., 913
Andrés H., 890
Anson P. F., 898, 899
Antonio (S.), 17, 47, 51, 52, 53, 58, 59
Antonio Maria Zaccaria (S.), 35
Antoniutti I., 896, 929
Ara S., 914
Aresu E., 889
Arroyo M., 893
Atanasio (S.), 17, 51, 58, 60
Aubry J., 908
Augrain C., 182, 185, 202, 215, 906
Auman J., 901
Aunet M., 915

Babin P., 904
Baillargeon C., 908
Baldanza G., 844
Baldinucci C., 896
Balducci E., 908
Ballachey E. L., 828
Baltar S., 893
Bamberger J.-E., 927
Bandera A., 889, 904, 908, 911, 919
Banesse A., 927
Baraúna G., 645, 691
Barbariga R., 908, 930
Bargellini E., 182
Barsotti D., 334, 899
Barth K., 93, 102
Bartsch E., 116
Basilio (S.), 18, 24, 41, 50, 54, 59, 73, 117, 183
Basso D., 889
Bataillon L. J., 902
Batany J., 902
Bäumer S., 618
Becker C., 920
Behler G., 920
Beirnaert L., 927
Bellet M., 146, 904
Bellucco B. I., 923
Benedetto (S.), 22, 23, 41, 46, 48, 50, 53, 56, 85, 149, 182, 185, 617
Beniamino della SS. Trinità, 656, 889, 913
Benoist D'Azy P. M.-B., 891, 927
Benson R. L., 909
Berdiajev N., 63
Bergh E., 908, 911, 920
Berkery P., 893
Bernabé M., 915
Bernadette-Marie, 904
Bernadiocou P. J., 914
Bernard Ch., 137, 657, 904, 921

Bernhard L., 68
Bernardini M. A., 893
Bernardino da Siena (S.), 33
Berthelet J., 918
Bertinato D., 889
Bertrams W., 923
Bertrand D., 910
Besnard A.-M., 589, 919, 922
Besret B., 354, 589, 893, 921
Betti U., 679, 688
Betz H. D., 182, 906
Beyer J., 40, 286, 289, 891, 909
Biot F., 89, 899
Biron R., 618
Bissonier H., 923, 930
Blanchette G., 832, 927
Blatnicky B., 655, 922
Boado F., 907
Bobinskoi B., 333
Bodin Y., 900
Bogliolo L., 923
Bogler Th., 644
Boisson M., 335, 921
Boisvert L., 484, 910, 915
Bolotova S., 62
Bonaventura (S.), 52, 529, 544
Bonaventura da Gangi, 915
Bonduelle J., 119
Boni A., 889, 891, 893, 896
Bonifacio (S.), 20
Bonnefoy J., 366, 376, 902
Boros L., 837
Borromeo M.-C., 896
Botte, 628, 640
Botterman R. A., 898
Bouchard A., 893, 923
Bouchaud C., 840, 930
Bouchet P. E., 923
Bourdeau G., 926
Bouyer L., 301, 637, 655, 656
Bourque E., 640, 641
Bowe G., 918
Boxho M., 915
Braido P., 923
Braune F. M., 300
Brennan V., 589, 919
Bro R., 896
Brocardo P., 930
Brovetto C., 133, 893, 916, 919, 927
Brugnoli P., 372, 394, 674-676, 678
Brüning M., 903
Brunner A., 372
Brunone (S.), 26
Bucer M., 92
Buckley R., 927
Buisson J., 914
Bultot R., 392, 898, 902
Butler C., 667
Butte A., 88
Buys L., 923

Cabra P. G., 921
Cabreras M., 891
Cain J. R., 919
Calmels N., 596, 611, 891
Calvez J. Y., 903
Calvino, 91, 92
Cambier J., 229
Camelot Th., 289, 298
Camilleri N., 303
Camillo del S. Cuore, 302
Campos J., 911
Canisio P. (S.), 52
Capelle C., 898
Cappelletti G. C., 907
Cappi R., 927
Caprile G., 686, 929
Caprioli A., 290, 312, 315
Caprioli V., 927
Carli L., 709
Carlomagno, 22, 23
Carmignac J., 14
Carminati A., 923
Carmody J., 908
Carpentier R., 137, 287, 372, 411, 896, 911, 916, 923
Carrier H., 904
Casalolomi, 891
Casel O., 635
Cassiano, 18, 53, 59, 184, 533, 534
Cassianus I., 464, 549
Cassiers Fr., 900
Castano L., 893

Castillo J., 908
Catazzo E., 893
Cavallera F., 656
Ceco, 635
Celier P., 910
Cenacchi G., 929
Centi T., 124, 928
Cerfaux L., 559
Charve A., 755
Chauchard P., 419, 420, 423, 426
Chavasse A., 306
Chirat H., 926
Ciappi L., 908, 913
Cignitti B., 289
Cinelli D., 891
Cirillo (S.), 60, 309, 324, 326
Cita-Malrd S., 896
Claassens H., 896
Clarre P., 930
Clementel G., 904
Cliche J. M., 918
Climaco G. (S.), 18, 53, 60
Clorivière (Padre De), 38
Codina V., 391, 683, 908, 914
Cognet L., 922
Colombano (S.), 20, 23
Colombo Cl., 320, 326, 328
Colombo G., 123, 913
Colorado A., 112, 391, 908, 911
Colosio I., 123, 916, 921
Compagnone E. R., 891
Concetti G., 844, 924
Congar Y. M.-J., 40, 681, 836, 838, 892, 914
Cordeiro J., 139
Costa V., 913
Cote R., 928
Courel F., 891
Courtney Murray J., 916
Cowburn J., 916
Cox H., 415
Crisostomo G. (S.), 64, 73, 74, 308
Cristiani L., 903
Crodegango, 22, 26
Crouzel H., 484, 916
Crutchfield R. S., 828
Csanyi, 612
Cuttaz F., 306
Dadaglio L., 893
Dahm Ch., 68
Dallaire J. P., 924
Dalmais J., 345
Daman P., 927
D'Amato A., 903, 928
Daniélou J., 116, 287, 780, 889, 902, 914
Dantinne L., 908
Darlapp A., 633
Da Vigolo G., 928
Dayot, 924
De Baut W., 801
De Bonhomme A., 375, 677, 893, 896, 908, 911, 918, 924
De Bont W., 677, 928
De Bovis A., 129, 900, 907, 908
De Certau M., 893, 919
Dechanet J. M., 53
De Grada E., 928
De Guerra I., 908
De Guibert J., 656
Dekkers E., 289, 290, 921
Delabroye M., 146, 691, 782, 905, 924
De La Croix M. M., 327
De La Gorce A., 99
De La Jonquierre P., 907
Delanglade J., 914
Delanlade V., 339
De La Potterie I., 322
Delarue J., 910
Delespesse M., 924
Delhaye P., 891
Delhougne H., 898
De Locht P., 432-436, 905
De Lorimier J., 800
Deloz J. M., 420, 910
Delplanque B., 120, 893, 918
Del Rio E., 893
De Mergerie B., 129
De Miscault E., 893
Demmer Kl., 916, 921
De Munck F. D'A., 919
De Pierre A., 918

De Prosperis M. I., 905
D'Ercole G., 729
De Réyès L., 908
De Rosa G., 903, 924
De Ruiter T., 918
De Sainte Marie H., 342
De Saussure Th., 929
De Schamphelle J., 914
Deseille P., 893, 898
Desprtes Ch., 333
Desseaux J., 898
De Valon M., 891
De Vogüé A., 900, 921
De Vries J., 118
Dherbomez P., 916
Dho G., 775, 778, 787, 791, 793, 814, 839, 928
D'Hoogh F., 919
Di Agresti G., 80, 89, 899
Dietz M., 899
Dodin A., 924
Dolivet J., 924
Dolores M., 926
Domenicale A., 914
Domenico (S.), 32, 117, 617
Dominian J., 930
Dondero J., 788
Donnely G. M., 924
Driot M., 902
Dubarle D., 916
Duclos M., 727
Dufour X. L., 758, 913
Dumaine H., 635
Dupont J., 182, 459
Dupuy M., 905
Durfurt J. M., 889
Düring W., 644
D'Urso G., 120, 894
Duval L., 891
Duvallet J., 914

Edna Mary (S.), 896
Efrem (S.), 17
Efrén de la Madre de Dios, 919. 921
Ell E., 138
Ellis H., 415, 429, 438
Emery P. Y., 921
Emmonet G., 905
Emonds H., 654
Enrico VIII, 85
Escudero G., 891, 894, 900, 927, 986
Esposito R. F., 62, 76, 97, 101, 899
Eusebio, 22
Eustachio, 17
Evagrio del Ponto, 18
Evdokimov P., 54, 128
Eutimio, 18

Fabbretti N., 911, 914
Fagan S., 903
Fagiolo V., 844
Farrel M., 894
Favale A., 620, 677
Fazzari G., 674, 681, 924
Fehringer A., 896
Ferasin E., 373
Fernández A., 375, 677, 908
Fernändez J., 924
Ferrua A., 334
Festugière M., 619
Feuillet A., 299
Filippetti B., 135
Filippo Neri (S.), 36
Fiodòrovna E., 76
Fisch J.-M., 391, 673, 909, 911
Flick G., 930
Fliedner Th., 84
Florival E., 894
Fogliasso E., 685, 891
Folliet J., 772
Foresi P., 807
Forker T., 928
Forestier M. D., 289, 910
Foucauld P. de, 149
Francesco (S.), 28, 32, 52, 101, 117, 617
Francesco da Paola (S.), 34
Francesco di Sales (S.), 35, 37, 38, 139, 754
Franchini E., 894
Francis M., 919
Franco da Torino, 894

Frankz V., 445
Frénaud G., 346, 910
Frielingsdorf K., 916
Frison B., 333, 916
Fuertes I. B., 289, 294, 312, **322,** 337, 910, 916, 924
Fuse J., 900

Gaboury P., 380, 896
Gaetano da Thiene, 35
Gaillard P. (Celier P.-), 910
Galliano A. M., 894
Galot J., 121, 123, 134, 137, 284, 344, 367, 369, 406, 889-891, 896, 900, 908, 910, 911, 913, 921, 926
Gambari E., 296, 843, 891-896, 908, 924, 929
Gambino V., 918
Gantoy R., 921
Garamendo V., 924
García G. I., 922
García Llamera F., 889, 902
Garrone G. M., 287, 484, 775, 911, 916
Gasperi I., 928
Gatto S., 124
Gauthier J., 655, 914
Gazeau R., 902
Geffré C., 900
Gelin J., 459
Gemelli A., 112
Gennadius, 326
George A., 459
Germond L., 84
Gerolamo (S.), 19, 47, 48, 54, 184
Gerolamo Emiliani (S.), 35
Giachi G., 905
Giacomo di Edessa, 18
Gianforti C., 911
Gianola P., 781, 793
Giardini F., 285, 397, 907, 912
Gilmon J. F., 894
Giordani Br., 905, 928
Giordano N., 928
Giosafat Kuncewich, 73
Giovanna della Croce, 133, 912, 921
Giovanni Bosco (S.), 39
Giovanni della Croce, 36, 590
Giovanni Damasceno (S.), 60
Giovanni d'Antiochia, 63
Giovanni XXIII, 119, 130, 467, 784
Girardin B., 335, 921
Gismondi G., 894
Giudele C., 184
Giuliani M., 287, 589, 919
Giurisato G., 903
Giustiniani L., 896
Giustiniano (S.), 21, 22, 60
Gleason R. W., 896
Goffi T., 183, 916
Gobert C., 905
Gouvernaire J., 905
Gozzelino G., 395
Granado C., 916
Grand'Maison J., 902
Granero J. M., 914
Graziano della Madre di Dio, 907
Greganti G., 905
Grégoire R., 112, 902
Gregorio (S.), 48, 73
Gregorio di Nazianzo (S.), 59
Gregorio di Nissa (S.), 18, 59
Gregorio Palamas (S.), 65, 66
Gregorio VII, 25, 43
Gregorio XIII, 37, 552
Gribomont J., 16
Grimm R., 433
Groote G., 33
Guardini R., 636, 765
Guarnacci M., 905, 924
Guelluy R., 909
Guerra I., 924
Guerrero J. M., 891, 900
Guilbert P. 14
Guilhot J., 930
Guillemin M. S., 589
Guillemin S. L., 894, 919
Guiot L., 834
Gutiérrez A., 912
Gutiérrez L., 891, 924
Gutiérrez Vega L., 894, 912, 913, 916
Gutiérrez M. M., 409, 426, 428, 433, 926

Halflants C., 345
Hamelin L., 918
Hamer H., 918
Hamer J., 127, 287, 691
Hamman A., 312, 638, 640
Hangouët J., 918
Häring B., 126, 287, 538, 902
Harnack A., 87, 93
Hasenhüttl G., 909
Hausherr I., 63, 292, 916, 921
Hazelden Welker J., 618
Heitmann L., 102
Helen Marie H., 918
Henry A. M., 345
Héris V., 406
Hermans V., 924
Hertling L., 372
Herwegen I., 619, 643
Heussi K., 49
Hild J., 633, 635
Hinnebusch P., 897, 913
Hofmeister P., 686, 924
Holstein H., 284, 393, 889, 912, 919, 924
Holtz X., 911
Holzer H., 902
Horan H., 913
Hostie R., 787, 913
Houtart F., 116
Huber W., 635
Humbert A., 459
Huyghe G., 287, 691

Ibarra Curicò E., 900
Ignazio (S.), 52, 117, 149
Ilarino da Milano, 183
Ilarione, 18
Ilundain E., 905
Innocenzo III, 28, 29, 71
Iparraguirre I., 119, 922
Iturrioz D., 672
Izard R., 905

Jacquemont P., 391, 909, 916
Jauze R., (-Meunier R.), 900
Jeanne d'Arc, 120, 589, 894, 897, 903, 927
Jetté F., 930
Jolif Y. J., 902
Jones F. M., 903
Jordan P., 14
Joussua J. P., 911
Jubany N., 924
Juglar J., 334
Julia D., 905
Jungmann J. A., 618, 650
Juritsch M., 115

Kassiepe M., 619
Kierkegaard, 93
King A., 903
Klauser Th., 636, 641
Knock O., 182, 907
Knowles D., 652
Kolbe F., 620
Kologrivof I., 64, 71
Krauss H., 903, 916
Krech D., 828
Kuiters R., 889
Kukmarin E., 894
Küng H., 284
Kunicic J., 136, 916

Labourdette M., 294
Lafon M., 921
Lafont Gh., 284, 910, 919, 925
Lamarche P., 907
Laplace J., 897, 930
Laplante G. A., 925
Laso I., 894
Latreille J., 315
Laurent Ph., 911
Laraud B., 900
Larkin E., 902
Lazzati F., 902
Le Blond J. M., 903
Le Bourgeois A., 894, 897
Leclercq J., 53, 121, 125, 128, 131, 135, 289, 292, 345, 346, 368, 406, 897, 900, 909, 910, 919, 921
Ledrus M., 909
Lefèbvre C., 925
Lefèbvre G., 333
Legasse S., 907

Legrand L., 913
Le Guillou M. J., 70, 78, 899
Le Leannec A. M., 905
Lekai L. J., 25
Leloir L., 911, 921
Le Moal P., 440
Leone Magno (S.), 73, 298
Leone X, 33
Leroy O., 321
Lesage G., 905, 912
Lewis J., 916
Lhoir J., 917
Ligabue G., 287, 342, 375, 911
Lio E., 889, 891
Lippert P., 903
Llamera M., 894
Lobo I., 354, 891
Locatelli G., 921
Lochet L., 894
Lohse B., 89
Lolli C., 905
Lombardi R., 118
Long D., 904
Lonzano G., 892
Lopez-Iborr J. J., 423, 427, 428, 430, 445
Lopez-Olea R., 289, 298
Loss Ry V., 899
Louf A., 922
Louvel L., 898
Lucie Marie de la Trinité, 914, 918
Lucien-Marie de St. Joseph, 655, 897, 914, 919
Lugon Cl., 900
Ludovico il Pio, 23
Luisa de Marillac, 38
Luisi C., 904
Lumbreras P., 892
Lutero, 34, 89, 90, 91
Luzzi P., 904, 917
Lyonnet St., 413

Macario, 17, 53, 66
Magrassi M., 289, 316, 323
Mahfoud I., 899
Malard S. (Cita-), 896
Malinowski, 429
Mancini G., 334
Manseau S., 894
Maquart F. X., 656
Maraval J. B., 897, 919
Marchetti A., 297, 917, 921
Marchisio M., 709, 925
Marcuse H., 608
Marduel F., 907
Mariani E., 928
Marie Colette (S.), 925
Marie Julienne, 894
Marie Laurence, 905
Marie Vianney (S.), 902
Marin R., 897
Maritain J., 115, 644
Marsili S., 333
Martel P. 344
Martelet G., 125, 284, 333, 351, 369, 889, 892, 909, 919
Martimort A. G., 334, 642
Martineau S., 95, 97
Martino V., 894
Masini M., 182, 907
Massimo (S.), 67
Massimo il Confessore, 18
Masson J., 690, 919, 925
Matanić A., 112, 115, 125, 127, 656, 660, 667, 918, 922
Matignon R., 897, 917
Matura T., 411, 442, 696, 821, 900, 904, 913, 918, 925
Mauro A., 917
Mayer A., 844
McCauley J., 928
McGoldrick D., 917
McKenzie J. L., 484, 917
McNamara E. A., 907
McNaspy C., 894
Meiburger A. (S.), 917
Meinhold P., 911
Meissner W. W., 827, 829, 928
Melançon O., 124
Melantone, 92
Melcón A., 905, 917
Mellet M., 889
Menard J. P., 900

Mendizabal L., 284, 910, 917
Mennessier A. J., 683, 909
Merton T., 890
Mesters G., 921
Metodio da Nembro, 919
Metz J. B., 926
Meunier R. (Jauze R.-), 900
Meyendorff J., 899
Michel-Jean Ch., 336
Michonneau G., 829, 833
Midali M., 312, 329, 670
Miscault E. (De), 925
Moeller Ch., 116
Moens G.-R., 913
Moerrels L., 890
Mogenet H., 124, 892
Moioli G., 913
Molinari P., 890, 892, 895, 925, 927
Monceaux, 52
Montagna D. M., 894, 919
Montevecchi O., 921
Moran J., 895
Morero V., 459
Morganti M., 335
Morghen R., 24
Morta A., 912, 913
Mosco G., 53
Motte A., 289, 892, 897
Moulin L., 897
Mounier, 561
Mousse J., 925
Münster L., 913
Mura E., 917, 929
Murphy J., 928

Nagueras D., 909
Natalini V., 316
Navarro G., 897, 905, 928
Nesle P. G., 900
Netter M., 905
Neusner J., 14
Newman J. H., 85
Ngenzhi C., 920
Nicodemo E., 930
Niccolò IV, 32
Nicolas M.-J., 124
Nicolau M., 334, 905, 909
Nobile C., 930
Nocent A., 290, 312, 334
Noe V., 922

O'Connor F., 913
Oechslin R. L., 124, 589, 904, 920
Olivares E., 37
Olphe-Gaillard M., 657, 683, 909
Onimus J., 128
Optatus a Veghel P., 459, 892, 915
Oraison M., 415, 416, 426, 436, 437, 443
O'Riordan J., 895
Orlini A., 655
O'Rourke K., 918
Örsy L.-M., 909, 917
Ostermann H., 925
Oviedo G., 928
Ovila Melançon, 897

Pacomio (S.), 17, 41, 53, 59, 117, 183
Paleologue M., 76
Palladio, 53, 58
Palmer W., 76
Panciera M., 905
Pani S., 655
Paoletti V., 906
Paolo III, 44
Paolo VI, 114, 122, 131, 136, 140, 286, 290, 392, 738, 779, 835, 895
Paradis G., 913
Paribello A., 906
Parodi M., 38
Paupert J. M., 899
Pawlowski S., 185
Peifer Cl., 895
Peinador A., 917
Pelvet P. J., 915
Penco G. B., 902, 907, 909
Penello U. R., 895
Pennington M. B., 920, 925
Perchenet A., 81, 100, 899
Peretti M., 138
Perez Fernández I., 903
Pernigotto A., 635

Pernot P., 918
Perreault A.-M., 787, 929
Perrin J. M., 912, 920
Pesc W., 907, 911
Peter C. J., 906
Philippe P., 406, 843, 848, 892, 895
Philippon M., 910
Philips G., 890
Pieper J., 635
Pier Damiani (S.), 27
Pierre (abbé), 915
Piet Penning De Vries, 907
Pigna M., 920
Pihan F., 900
Pin E., 918, 925
Pio V, 3, 36
Pio XI, 151
Pio XII, 40, 45, 55, 113, 438, 439, 604, 605, 633
Pirlot J., 906
Plaza A. M., 895
Plé A., 914
Poelmans J., 925
Pol de Leon Roccand, 52
Pontico Evagrio, 59
Pöppinghaus J., 925
Pourrat, 655
Pozsagay L., 917
Präger L., 79, 98, 102, 899
Prager M., 897
Prévost P., 897
Proesmans H., 925
Pronzato A., 900
Provera P., 910, 922
Pseudo-Dionigi, 18
Pseudo-Macario, 18
Puccinelli M., 730
Pugliese A., 912, 925

Rabut O., 116
Raffa V., 922
Rahner K., 129, 354, 355, 368, 398, 402, 635, 674, 912, 915, 922, 925
Ramirez T. E., 892, 910
Ramos-Regidor G., 324, 431, 432, 436, 901
Ranquet J. G., 289, 409, 661, 702, 878, 906, 910, 912, 915, 926
Ranwez E., 137, 393, 890, 912
Raponi S., 906, 907
Ravasi L. R., 895, 906, 926, 928
Reetz B., 124
Régamey P. R., 120, 459, 283, 284, 795, 897, 901, 909, 910, 915
Regan D., 895
Reginaldo Iannarone P., 709
Reguin Y., 906
Rendina S., 306, 342, 906
Renwart L., 391, 673, 909
Rétif L., 823, 832
Reus M. J., 914
Reust W., 928
Riber M., 895
Ribes B., 904
Ricceri L., 474, 480
Richter St., 182
Rigaux B., 222
Rinaldi G., 912
Rios González J. A., 929
Ritter K. B., 102
Riva Cl., 772, 903
Riva S., 906, 926, 930
Roberto d'Arbrissel, 26
Roberto di Molesme, 26
Roberto di S. Teresa del B. G., 306
Rocco U., 289, 296, 661, 890, 910, 912
Rock A., 901
Rof Carballo J., 422, 423, 442
Roggen H., 901
Roldán A., 901
Román de la Inmaculada, 119
Romb A., 901
Romita F., 729
Romualdo (S.), 25
Rondet H., 484, 901, 917
Rordorf W., 635
Rosellò A., 333
Rosweyde, 52
Rouquette R., 930
Rousseau G., 892, 926
Rousseau O., 642
Roustang F. (De Certau M.-), 919
Royo Marin A., 892

Rubio J., 895
Rudin, 444
Rudolf K., 655
Ruiz Jurado M., 915
Ruiz Olabuénaga, 897, 903, 926

Sacchi A., 182, 219
Salerni R. M., 906
Salmon P., 618, 642
Sanchis A., 664, 909, 922
Sanchis A. (-Llamera M.), 890
Sanchis G., 895
Sanson H., 922
Sans Villa J., 146, 906
Santaner M. A., 339, 918
Santori G., 420, 421, 424
Santos Hernández A., 899
Sauras J., 917
Sauvage J., 926
Sauvage M., 345, 906
Savonarola, 33
Scheffczyk L., 116
Scheurmann A., 119
Scheuermann O., 892
Schillebeeckx E., 116, 125, 396, 397, 691, 901, 926
Schindelberger J., 922
Schleck Ch. A., 906
Schleiter W., 97, 900
Schlink B. M., 95
Schlosser F., 897
Schmeing Cl., 917
Schmidt H., 619, 620
Schmitt J., 306
Schnackenburg R., 182, 202, 203, 205, 227, 755
Schöfer O. F., 101
Schuller D., 912
Schulte R., 287, 406, 553, 816
Schultz R., 96, 103
Schulz A., 907
Schürmann H., 15, 284, 907
Schwank B., 907
Sebastián Aguilar F., 372, 407, 890, 892, 897, 912
Secondin B., 289, 305, 307, 661, 898, 910
Seghard Kleiner Fr., 686
Semmelroth O., 926
Senftle O., 920
Serafino da Postioma, 901
Serer Vicens V., 895
Sergio di Radonésch (S.), 61, 71
Sericoli C., 892, 895
Seumois A., 892
Severus E., 901
Sherrard P., 899
Silva A., 901
Simeon a S. Familia, 897
Singleton M. W. F., 517
Sisti A., 672, 926
Smolitsch I., 899
Sölle D., 622
Soloviev Vl., 72
Sommet J., 907
Soucy N., 833
Spaemann H., 907
Spicq C., 182, 911
Standaert H., 898
Stanley D. M., 182
Stefano di Thiers, 26
Steffensky F., 622
Steggink O., 915
Stern E. M., 901
Stuiber A., 641
Suárez F., 541
Suárez P. M., 918
Subtil J., 906
Sudbrack J., 127, 661, 901, 917, 920, 922
Suenens L. J., 119, 134, 897
Surio, 52
Swaeles R., 922
Szimusiak J. M., 903

Tassi L., 922
Teilhard de Chardin, 561
Telmosse L., 287, 911
Teresa d'Avila (S.), 36
Teresa Margaret, 912, 917
Tesson E., 340
Thils G., 123
Thomas W., 102
Tillard J. M.-R., 40, 182, 219, 223,

296, 315, 353, 360, 366, 367, 373, 413, 484, 522, 557, 558, 570, 572, 587, 602, 608, 682, 691, 702, 704, 781, 820, 836, 838, 841, 876, 877, 897, 901, 907, 911, 915, 917, 926.
Tillich P., 102
Tillmans G., 920
Ting Pong Lee I., 926
Tommaso d'Aquino (S.), 285, 297, 298, 317, 320, 321, 324, 397, 525, 535, 541, 544, 858, 859
Tonna B., 918
Tornos A., 915
Triffit G., 900
Trinci P., 33
Troisfontaines R., 289, 312, 910
Truhlar K. Vl., 15, 112, 123, 124, 354, 612, 739, 750, 897, 903, 913
Turbessi G., 182, 186, 188, 195, 198, 213, 219, 224, 228, 287, 658, 907
Turoldo D. M., 895
Turrado A., 906
Twomey J. J., 904

Ubaldo da Piove, 909
Ugo R., 344
Urquiri T., 334, 910
Urs Von Balthasar H., 126, 127, 372, 577, 913, 923
Urtasum J., 691
Vagaggini C., 644

Vallasante L., 895
Valtornino G., 119
Van Baelen L., 915
Van Bavel T., 890
Van Den Broeck G., 890, 895, 926
Vandenbroucke F., 121, 289, 333, 898, 907
Van de Pol W. H., 129
Van Der Leeun, 901
Van Der Leeuw M. I. Th., 125
Van Der Meersch F., 898
Van Dijk S. J. P., 618, 641
Van Molle M.-M., 898
Vannucci G. M., 895
Vasari R., 906
Vasques A., 906
Vattioni F., 459
Veilleux A., 23, 49, 898, 922
Vela R., 683
Venanzio dello Spirito Santo, 929
Vergote A., 929
Vermuelen J. M., 709, 926
Vidal M., 903
Villain M., 96, 99
Villar E., 926
Villatte S., 898, 901
Viller M., 292
Vincenzo de' Paoli (S.), 38, 117
Violante C., 24
Voillaume R., 182, 432, 442, 920, 922
Volokolamsk G., 61
Von Dürckheim K., 768
Von Gebsattel, 426
Von Severus E., 654
Voorn A., 908

Walgrave V., 125, 369, 607, 901
Warmhaltz V., 119
Weakland R. G., 895
Wehbe L., 895
Wiénez C., 813
Wildlocher D., 917
Witters W., 923
Wolf F., 125, 138, 355, 372, 589, 674, 892, 901, 913, 922, 923, 926

Yáñez M. D., 345, 910, 920

Zavalloni R., 906, 929
Zerafa P., 914
Zigrossi A., 294, 914, 923
Zimmermann H., 182, 223
Zorzni C., 914
Zumkeller A., 898
Zwingli, 92

# INDICE GENERALE

*Collaboratori* . . . . . *pag.* 4
*Presentazione* . . . . . » 7

Parte Prima
**DINAMICA DELLA VITA RELIGIOSA**

CAPITOLO I - EVOLUZIONE DELLA VITA RELIGIOSA NEL SUO CONTESTO STORICO-SPIRITUALE
*A. Veilleux, o.c.s.o.*

**I. Le principali linee di sviluppo** . . . . . » 13
1. Origine e prime ramificazioni della vita religiosa (I - VII s.) » 13
2. Dalla riforma carolingia al Concilio di Trento . . . » 21
3. Dal XVI al XX secolo . . . . . » 34
4. Insegnamento della storia e compito attuale . . . . » 40

**II. Per un ritorno alle origini della vita religiosa: contributi del monachesimo antico,** *O. Rousseau, o.s.b.* . . . . . » 45
1. Dai deserti dell'Egitto a S. Benedetto . . . . . » 46
2. La regola e l'Abate . . . . . » 48
3. Ordini più recenti . . . . . » 51
4. Conclusione . . . . . » 54

CAPITOLO II - MONACHESIMO ORIENTALE E COMUNITÀ RELIGIOSE NELLE CHIESE DELLA RIFORMA
*R. F. Esposito, s.s.p.*

**I. Monachesimo orientale** . . . . . » 57
1. Il divenire storico . . . . . » 57
a. *Due scuole fondamentali* . . . . . » 58
1) Il monachesimo pratico . . . . . » 58
2) Il monachesimo contemplativo . . . . . » 59
3) Le principali scuole derivate . . . . . » 59
2. La fisionomia interiore . . . . . » 63
a. *Segregato per Dio* . . . . . » 63
b. *La via della Croce* . . . . . » 67
c. *Crisi dell'impegno ecclesiale ed apostolico* . . . . » 70

3. Prospettive attuali . . . . . » 74
a. *L'influsso delle comunità unite con Roma* . . . . » 74
b. *Il risveglio nel monachesimo non cattolico* . . . . » 77

**II. Comunità religiose nelle chiese della riforma** . . . . » 80

1. La riscoperta della vita comunitaria . . . . . » 80
a. *La consistenza statistica del fenomeno* . . . . . » 80
b. *Ripristino del diaconissato* . . . . . » 83
c. *Restaurazione dello stato religioso propriamente detto* . » 85
1) Nell'Anglicanesimo . . . . . » 85
2) Nel Protestantesimo europeo . . . . . » 87
2. Il risveglio monastico e il pensiero dei grandi riformatori . » 89
a. *Il pensiero di Martin Lutero* . . . . . » 89
b. *Calvino e gli altri Riformatori* . . . . . » 91
c. *I documenti simbolici* . . . . . » 93
d. *I posteriori, soprattutto Karl Barth* . . . . . » 93
3. Le componenti interiori del risveglio monastico nella riforma . . . . . » 94
a. *Senso e caratteristiche della riscoperta* . . . . . » 95
b. *Servizio materiale e spirituale* . . . . . » 97
c. *L'incontro profondo col monachesimo di sempre* . . » 98
4. La comunità di Taizé
a. *Trent'anni di vita comune* . . . . . » 103
b. *Incontri con decine di migliaia di giovani* . . . . » 105
c. *Partecipazione alla promozione umana* . . . . . » 107
d. *Attraverso il mondo* . . . . . » 110

CAPITOLO III - IL MONDO INTERPELLA I RELIGIOSI
*A. Matanić, o.f.m.* . . . . . » 112

**I. Riflessioni generali introduttive** . . . . . » 112

**II. Pagine di storia e di attualità: inquietudini e fermenti nuovi?** » 121

**III. Istanze e princìpi di rinnovamento** . . . . . » 130

Parte Seconda

## FONDAMENTI DOTTRINALI DELLA VITA RELIGIOSA

CAPITOLO IV - LA VOCAZIONE, *M. Delabroye*

**I. Vocazione comune e vocazioni particolari** . . . . . » 146
1. Due testi significativi . . . . . » 147
2. Significato della vocazione battesimale . . . . . » 147
3. Le vocazioni particolari . . . . . » 150
4. Analogia tra tutte le vocazioni . . . . . » 152
5. Riferimenti alla Sacra Scrittura . . . . . » 152

**II. Che cos'è la vocazione?**
1. Alcuni dati scritturistici . . . . . » 156
a. *Le componenti della vocazione secondo la Bibbia* . . » 156
b. *Itinerario spirituale della vocazione* . . . . . » 159
c. *Nella continuità del tempo e della storia* . . . . » 162
2. Presentazioni moderne della vocazione . . . . . » 164
a. *La vocazione nella Scuola francese* . . . . . » 165
b. *Verso una visione più esistenziale della vocazione* . . » 168
3. Tentativo di sintesi . . . . . » 170
a. *Provvidenza di Dio e lavoro dell'uomo* . . . . . » 171
b. *Creazione e vocazione* . . . . . » 172
c. *Nella totalità del mistero di Dio* . . . . . » 173
d. *Il dinamismo della vocazione* . . . . . » 174

**III. La vocazione religiosa** . . . . . » 175
a. *Vita religiosa e vocazione battesimale* . . . . . » 176
b. *Una vocazione di tipo « sacramentale »* . . . . » 177
c. *Rapporto tra la vita religiosa e la santità del Cristo* . . » 178
d. *Rapporto tra la vita religiosa e la santità della Chiesa* . » 179
e. *Una vocazione in continuo perfezionamento* . . . » 180

CAPITOLO V - **PREFIGURAZIONI BIBLICHE E FONDAMENTI EVANGELICI DELLA VITA RELIGIOSA**
*G. Turbessi, o.s.b.* . . . . . » 182

**I. La Bibbia e i capisaldi della vita monastica** . . . . . » 187
1. Il deserto nella Bibbia . . . . . » 187
a. *Nel Vecchio Testamento* . . . . . » 188
1) Ciclo dell'amore di Dio . . . . . » 188
2) Ciclo della potenza di Dio . . . . . » 189
3) Ciclo di transizione . . . . . » 189
4) Ciclo dell'insufficienza o di preparazione verso un migliore avvenire . . . . . » 189
b. *Nel Nuovo Testamento* . . . . . » 190
1) Ciclo della manifestazione della divina bontà . . » 190
2) Ciclo della necessità della creatura di restare fedele nella tentazione . . . . . » 191
3) Ciclo dell'escatologia cristiana . . . . . » 192
2. Vocazione profetica e vocazione monastica . . . . » 193
3. Ascesi e asceti nella Bibbia . . . . . » 197

**II. La Bibbia e le prefigurazioni delle istituzioni monastiche** . . » 206
1. Il Vecchio Testamento e le istituzioni monastiche . . » 206
2. Il Nuovo Testamento e le istituzioni monastiche . . . » 214

**III. Princìpi di teologia biblica, che sono alla base della vita religiosa** . . . . . » 217
1. L'ideale « religioso » del Verbo Incarnato e dei suoi primi seguaci . . . . . » 217

2. Significato neotestamentario della « sequela » di Cristo . » 220
3. Significato della « imitazione di Cristo » nella teologia paolina . . . . . » 225
Conclusione . . . . . » 227

CAPITOLO VI - REALTÀ CARISMATICA ED ECCLESIALE DELLA VITA RELIGIOSA, *J. Cambier, s.d.b.* . . . . » 229

Introduzione . . . . . » 230

**I. La realtà carismatica della vita religiosa** . . . . . » 233
1. La vocazione cristiana e la vita religiosa . . . . . » 235
2. L'accettazione del Vangelo e l'unione con la vita del Cristo nei testi del Nuovo Testamento . . . . . » 240
a. *L'accettazione del Regno, secondo il Vangelo di S. Matteo, e la « vita apostolica » secondo gli Atti degli Apostoli* » 240
b. *L'unione al mistero della vita del Cristo* . . . . » 243

**II. La dimensione ecclesiale della vita religiosa** . . . . . » 245
1. La vita religiosa comunitaria . . . . . » 246
a. *I valori religiosi che animano la vita di comunità* . . » 246
1) La Fede . . . . . » 246
2) La Carità . . . . . » 247
Il celibato di consacrazione . . . . . » 248
3) La Pazienza . . . . . » 251
a) L'obbedienza . . . . . » 251
α) Il valore teologico dell'obbedienza religiosa . . . » 251
β) Il problema attuale: obbedienza e autorità nella comunità . . . . . » 253
b) La povertà . . . . . » 256
α) Valore teologico della povertà . . . . . » 256
β) Testimonianza della povertà . . . . . » 258
4) La Libertà . . . . . » 260
5) La Speranza . . . . . » 263
2. Il senso ecclesiale della vita comunitaria . . . . . » 264
a. *I consigli di S. Paolo alle sue comunità* . . . . . » 264
b. *Il posto della comunità nella testimonianza cristiana dei religiosi* . . . . . » 267

**III. La vita religiosa, testimonianza viva ed adattata al mondo d'oggi**
1. Ripensamento della vita religiosa in nome della teologia . » 271
2. L'interpellazione del mondo, segno del nostro tempo . . » 274
3. Rinnovamento nella fedeltà . . . . . » 276
4. La libertà cristiana, principio del rinnovamento della vita religiosa e fondamento della sua espressione pluralistica . » 280
Conclusione . . . . . » 281

CAPITOLO VII - LA VITA DI CONSACRAZIONE NELLE SUE ORIGINI SACRAMENTARIE, *A. M. Triacca, s.d.b.* » 283

I. Battesimo e consacrazione religiosa . . . . . » 288
A) *Breve genesi storica* . . . . . » 290
B) *Portata teologico-battesimale della professione religiosa* . » 293
1. Dio Padre - battesimo - vita religiosa . . . . . » 294
2. Gesù Cristo - battesimo - vita religiosa . . . . . » 298
a. *Piano analogico-ontologico* . . . . . » 298
1) Morire con Cristo . . . . . » 298
2) Rinascita . . . . . » 300
3) Grazia battesimale e vita religiosa . . . . » 301
b. *Piano etico* . . . . . » 302
Imitazione di Cristo . . . . . » 302
c. *Piano sociale* . . . . . » 305
Consacrati per la vita della Chiesa . . . . . » 305
3. Spirito Santo - battesimo - vita religiosa . . . . » 308

II. Confermazione e consacrazione religiosa . . . . . » 312
A) *Osservazioni metodologiche iniziali* . . . . . » 312
B) *Portata teologico-cresimale della professione religiosa* . » 316
1. Dio Padre - confermazione - consacrazione religiosa . . » 317
2. Gesù Cristo - confermazione - consacrazione religiosa . » 319
3. Spirito Santo - confermazione - consacrazione religiosa . » 323
a. *Piano analogico-ontologico* . . . . . » 323
b. *Piano etico-personale* . . . . . » 325
c. *Piano sociale-ecclesiale* . . . . . » 327
1) Testimonianza . . . . . » 328
2) Vita di consacrazione - vita di inseriti totalmente nella Chiesa . . . . . » 330

III. Eucaristia e consacrazione religiosa . . . . . » 333
A) *Liturgia e vita religiosa* . . . . . » 333
B) *Alcune visuali teologico-spirituali sul mistero eucaristico in rapporto alla consacrazione religiosa* . . . . . » 335
a. *Piano analogico-ontologico* . . . . . » 336
b. *Piano etico* . . . . . » 338
c. *Piano sociale* . . . . . » 341

IV. Ordine e consacrazione religiosa . . . . . » 344
A) *Problematica odierna* . . . . . » 344
B) *Consacrazione sacerdotale e consacrazione religiosa* . . » 346
*Conclusione* . . . . . » 347

CAPITOLO VIII - LA VITA RELIGIOSA COME SEGNO E TESTIMONIANZA, *G. M. Gozzelino, s.d.b.* . . . . » 349

I. Premesse . . . . . » 349
1. Unità e distinzione delle categorie segno e testimonianza . » 349

2. Relatività delle categorie segno e testimonianza . . . » 351
3. Vita religiosa e vita della Chiesa . . . . . » 352

II. La Chiesa segno e testimonianza . . . . . » 355
1. Perché la Chiesa è segno e testimonianza . . . . . » 355
2. Di che cosa la Chiesa è segno e testimonianza . . . » 358
3. Come la Chiesa è segno e testimonianza . . . . . » 361

III. La vita religiosa segno e testimonianza
1. Perché la vita religiosa è segno e testimonianza . . . » 363
2. Di che cosa la vita religiosa è segno e testimonianza . . » 364
3. Come la vita religiosa è segno e testimonianza . . . » 376

IV. La carità, costitutivo essenziale di ogni autentica vita cristiana e religiosa, *Fr. R. Schutz* . . . . . » 382
1. Misericordia . . . . . » 383
2. Realizzare la fraternità . . . . . » 384
3. Amare la Chiesa . . . . . » 385
4. L'amicizia, volto di Dio . . . . . » 387

Parte Terza

## COMPONENTI PECULIARI DELLA VITA RELIGIOSA

CAPITOLO IX - IL SIGNIFICATO DEI CONSIGLI EVANGELICI, *E. Quarelio, s.d.b.* . . . . . » 391

I. I consigli evangelici nel clima teologico odierno . . . . » 391
II. Valorizzazione dei consigli evangelici . . . . . » 394
III. Il valore speciale dei consigli evangelici . . . . . » 396
IV. Un'accentuazione del Vaticano II . . . . . » 402
V. Sviluppi del tema conciliare . . . . . » 405

CAPITOLO X - CASTITÀ, *M. Tejera de Meer, s.d.b.* . . . . » 414

I. Sessualità umana e castità . . . . . » 417
1. Dimensioni della sessualità umana . . . . . » 417
a. *Il sesso biologico* . . . . . » 419
b. *Il sesso psicologico* . . . . . » 423
c. *Il sesso sociale* . . . . . » 428
d. *Sesso e teologia* . . . . . » 431
2. Continenza o esercizio della sessualità? Verginità o matrimonio? . . . . . » 434
3. Il celibato testimonianza d'amore. I « celibati negativi » . » 436
4. Indirizzi pedagogici . . . . . » 438
a. *A livello di informazione e di atteggiamenti* . . . . » 438
b. *A livello di azione* . . . . . » 440

II. Al seguito di Cristo casto, *J. Aubry, s.d.b.* . . . . . » 446
1. Importanza attuale umana e cristiana della verginità consacrata . . . . . » 446
a. « *Tra i consigli eccelle* (eminet) *il prezioso dono della verginità* » (LG *n. 42d*) . . . . . » 446
b. *Contesto storico attuale della verginità consacrata* . . » 447
2. Senso della verginità consacrata secondo i testi conciliari (PC n. 12, ma anche LG n. 42d; OT n. 10; PO n. 16) . » 450
a. *Dimensione carismatica* . . . . . » 450
b. *Dimensione personale cristica* . . . . . » 451
c. *Dimensione ecclesiale fraterna e di apostolato diretto* . » 452
d. *Dimensione di testimonianza* . . . . . » 453
e. *I motivi specifici del celibato sacerdotale* . . . . » 454
3. Condotta della verginità consacrata . . . . . » 455
a. *Conservazione dei mezzi tradizionali* . . . . . » 455
b. *L'insistenza conciliare nuova* . . . . . » 455
c. *Il ruolo della comunità* . . . . . » 458

CAPITOLO XI - LA POVERTÀ, *D. Capone, c.ss.r.* . . . . » 459

I. La ricchezza in sé è un valore . . . . . » 459
II. Cristo, con la sua povertà, si pone in noi come sacramento della sua ricchezza . . . . . » 461
III. Povertà laicale e povertà religiosa . . . . . » 463
IV. Una concezione negativa della povertà religiosa . . . » 464
V. Cristo povero, quale mistero della ricchezza di Dio, si pone come forma e norma della povertà religiosa . . . . » 468
VI. La libertà del povero per amore di Cristo . . . . . » 470
VII. La povertà consacrata, come richiamo alla realtà e dinamismo escatologici . . . . . » 471
VIII. La povertà consacrata del religioso si esprime in un lavoro costruttivo . . . . . » 473
IX. Aspetto comunitario della povertà consacrata . . . . » 476
X. La povertà consacrata si pone come « lieto annunzio ai poveri » . . . . . » 477

CAPITOLO XII - AUTORITÀ ED OBBEDIENZA
*A. Di Marino, s. j.* . . . . . » 483

I. Persona e comunità . . . . . » 484
II. Significato dell'autorità . . . . . » 486
III. L'autorità nelle comunità umane . . . . . » 488
IV. L'obbedienza nelle comunità umane . . . . . » 489
V. Dittatura e democrazia . . . . . » 492
VI. Obbedienza e autorità nella Chiesa . . . . . » 495
VII. Carità e obbedienza . . . . . » 498

VIII. Caratteristiche dell'autorità ecclesiastica e dell'obbedienza religiosa . . . . . » 500
IX. Le finalità dell'obbedienza ecclesiale . . . . . » 503
X. Facilitare il compito dei sudditi . . . . . » 505
XI. Anche i sudditi debbono facilitare il compito dei superiori » 508
XII. Autorità e obbedienza religiosa e autorità e obbedienza ecclesiastica . . . . . » 511

CAPITOLO XIII - PROFESSIONE DEI CONSIGLI EVANGELICI E VITA « IN COMUNE ». PROBLEMI E PROSPETTIVE, *A. Boni, o.f.m.* . . . . . » 514

I. La vita religiosa in comune nelle sue componenti teologali . » 515
1. Criteri fondamentali di ricerca . . . . . » 515
2. La vita religiosa in comune non è un « ghetto » . . . » 517
3. La vita religiosa in comune non è « una casta consacrata » . » 421
4. La vita religiosa in comune è una « esigenza ecclesiale » . » 528

II. La vita religiosa in comune nelle sue componenti sociali . » 531
1. Criteri fondamentali di ricerca . . . . . » 531
2. Socialità dei voti religiosi . . . . . » 537
3. Socialità della professione religiosa . . . . . » 539
4. Socialità della vita religiosa comunitaria . . . . . » 542

III. La vita in comune nelle sue istanze di base . . . . » 548
1. Criteri fondamentali di ricerca . . . . . » 548
2. Esigenza di selezione comunitaria . . . . . » 548
3. Esigenze del servizio ecclesiale nella vita in comune . . » 551

CAPITOLO XIV - LA DIMENSIONE COMUNITARIA O DI « KOINONIA » DELLA VITA RELIGIOSA *V. Gambino, s.d.b.* . . . . . » 555

I. La comunità religiosa, comunità per la Chiesa . . . . » 555
1. La vita religiosa, vita per la Chiesa . . . . . » 555
2. La comunità religiosa sacramento della comunità ecclesiale » 556

II. La comunità religiosa: mistero di comunione o di « koinonia » . . . . . » 559
1. Le tre attività specifiche della comunità religiosa . . . » 559
2. La salvezza è una pasqua . . . . . » 563
3. La salvezza inizia una comunione di vita . . . . . » 566
4. La Chiesa è una comunità di comunione . . . . . » 568
5. L'Eucaristia pienezza di comunione . . . . . » 570
6. La comunità religiosa, comunità eucaristica di carità . . » 571
7. La comunità religiosa, comunità di carità al vertice della Chiesa . . . . . » 575

III. Le sorgenti della vita comunitaria . . . . . » 578
1. La parola di Dio, la carità e « la religione in spirito e verità » » 578

2. La pedagogia del senso comunitario . . . . . » 580
a. *Lo studio meditativo della Parola di Dio* . . . . » 580
b. *La vita fraterna* . . . . . » 581
c. *« La religione in spirito e verità »* . . . . . » 582

IV. Condizioni di una comunità in « koinonia » . . . . » 583
1. Genesi e vitalità delle comunità religiose . . . . . » 583
2. Condizioni di una comunità in profonda « koinonia » . . » 585

CAPITOLO XV - CONTEMPLAZIONE ED APOSTOLATO
*J. Aubry, s.d.b.* . . . . . » 589

I. Contemplazione ed azione . . . . . » 589
1. Che è la contemplazione? . . . . . » 589
a. *Un'esperienza dell'anima* . . . . . » 590
b. *Una forma di preghiera* . . . . . » 590
c. *Un modo istituzionale di vita consacrata* . . . . » 591
2. Che è l'azione? . . . . . » 591
a. *L'azione su se stesso* . . . . . » 591
b. *L'azione apostolica esteriore* . . . . . » 592
c. *L'azione apostolica spirituale* . . . . . » 594
3. Visione più spirituale del Concilio Vaticano II sulla problematica azione-contemplazione . . . . . » 595

II. La Chiesa tutta quanta è contemplativa ed attiva: a fortiori, in essa, tutti i religiosi . . . . . » 597
1. Tutta quanta la Chiesa dei battezzati è, sulla scia del Cristo, contemplativa e missionaria . . . . . » 597
a. *La Chiesa è la Sposa del Cristo: contempla il suo Signore e aspira ardentemente all'unione perfetta con lui* . . » 597
b. *La Chiesa è la Sposa unita al Cristo: è tutta quanta partecipe della sua missione di Salvatore del mondo* . » 599
2. Tutti i religiosi, come tali, debbono assumersi in modo più intenso questa doppia vocazione contemplativa e missionaria della Chiesa (PC nn. 5-6) . . . . . » 600
a. *Uniti al Cristo pasquale, tutti i religiosi tendano alla carità perfetta, insieme verso Dio e verso il prossimo* . » 601
b. *Sulla linea di questa doppia carità, tutti i religiosi sono chiamati intensamente alla contemplazione ed all'apostolato* . . . . . » 602

III. È bene che ci siano nella Chiesa degli Istituti di struttura integralmente contemplativa. Ma i loro membri debbono bruciare di ansia apostolica nel movimento medesimo della loro unione con Dio (PC n. 7) . . . . . » 603
1. Valore nativo degli « Istituti integralmente dediti alla contemplazione » . . . . . » 604

2. Ma questa contemplazione è anche tutta penetrata d'amore e di efficacia apostolica . . . . . » 605
a. *Ragioni e forme concrete dell'efficacia apostolica della contemplazione* . . . . . » 606
b. *Frutti apostolici della contemplazione* . . . . . » 607
Conclusione . . . . . » 608

**IV. È bene che ci siano nella Chiesa degli Istituti di struttura completamente attiva. Ma i loro membri debbono dedicarsi alla contemplazione di Dio nel movimento medesimo della loro dedizione al prossimo** . . . . . » 609
1. Valore nativo degli Istituti dediti all'azione apostolica o caritativa . . . . . » 609
a. *Nel passato, l'azione fu giudicata di molto inferiore alla contemplazione* . . . . . » 609
b. *Il Concilio afferma vigorosamente il valore santificante dell'azione apostolica* . . . . . » 611
2. Anche l'azione apostolica o caritativa è tutta impregnata di contemplazione . . . . . » 613

CAPITOLO XVI - PREGHIERA PERSONALE, VITA LITURGICA E SACRAMENTALE, *B. Neunheuser, o.s.b.* . . . » 617

I. Premessa . . . . . » 617
1. La tradizione e la situazione odierna . . . . . » 617
2. Nuova presa di coscienza . . . . . » 623
II. La preghiera della Chiesa locale nelle sue celebrazioni liturgiche . . . . . » 624
III. Sacra azione liturgica e celebrazione festiva . . . . » 630
IV. Formule precostituite e spontaneità . . . . . » 635
V. Tentativo di sintesi . . . . . » 643

CAPITOLO XVII - LE « SPIRITUALITÀ » DELLE FAMIGLIE RELIGIOSE, *P. Anastasio del SS.mo Rosario, o.c.d.* . . . » 655

I. Vita cristiana e vita religiosa . . . . . » 658
II. Varietà delle spiritualità . . . . . » 659
III. Spiritualità delle famiglie religiose . . . . . » 660
IV. Spiritualità religiose e popolo di Dio . . . . . » 663

CAPITOLO XVIII - RELIGIOSI E GERARCHIA ECCLESIASTICA, *A. Favale, s.d.b.* . . . . . » 669

I. Posto e funzione dei religiosi nella Chiesa . . . . . » 670
1. Il nuovo popolo di Dio . . . . . » 670
2. Molteplicità di membri, di mansioni e di doni nell'unico Corpo mistico . . . . . » 671
3. Vocazione « specifica » del religioso . . . . . » 673

II. Dipendenza dei religiosi dall'autorità della Chiesa . . . » 679
1. Istituzione religiosa e istituzione gerarchica . . . . » 680
2. Autorità e carismi . . . . . » 682

III. L'esenzione dei religiosi dalla gerarchia locale . . . . » 685

IV. La collaborazione dei religiosi alle opere esterne di apostolato . . . . . » 691
1. Motivazioni . . . . . » 691
2. Modalità . . . . . » 697
a. *Rapporti tra religiosi e vescovi* . . . . . » 697
b. *Fedeltà all'indole propria degli Istituti religiosi e adeguamento alle esigenze dei tempi* . . . . . » 702
c. *Vescovo diocesano, superiore religioso e apostolato dei religiosi* . . . . . » 705

V. Materie in cui i religiosi sono soggetti alla giurisdizione dei vescovi . . . . . » 708
1. L'esercizio pubblico del culto divino . . . . . » 710
2. Le opere di apostolato . . . . . » 712
a. *Le opere proprie di ciascun Istituto* . . . . . » 714
b. *Le parrocchie* . . . . . » 717
c. *La soppressione di una casa od opera* . . . . . » 719
d. *Le associazioni di fedeli* . . . . . » 720
e. *Situazioni di emergenza* . . . . . » 721
f. *Le scuole* . . . . . » 722
g. *La questua e le pubbliche sottoscrizioni* . . . . » 723
3. Il decoro dello stato clericale . . . . . » 724

VI. Prospettive per una miglior integrazione dell'apostolato dei religiosi . . . . . » 725

Conclusione . . . . . » 733

CAPITOLO XIX - VITA RELIGIOSA E VALORI TERRESTRI
*Vl. Truhlar, s.j.* . . . . . » 736

I. Il fattore « mondo » nella vita religiosa . . . . . » 736

II. L'obbligo cristiano dell'agire storico-sociale . . . . . » 738

III. La potenza formatrice dell'azione storico-sociale . . . » 747

IV. I limiti dell'agire storico-sociale e della possibilità dello sviluppo della persona attraverso questo agire nella vita religiosa . . . . . » 750

V. Il perfezionamento di sé e del mondo attraverso la rinuncia . » 756

VI. Il senso « religioso » o il senso del « sacro » nella vita « religiosa » e « consacrata » . . . . . » 759

Parte Quarta

**FORMAZIONE ALLA VITA RELIGIOSA**


CAPITOLO XX - LA FORMAZIONE DEL RELIGIOSO COME STIMOLO AD UN ORIENTAMENTO PERSONALE VERSO GLI IMPEGNI DELLA PROFESSIONE DEI CONSIGLI EVANGELICI, *S. Bisignano, o.m.i.* . . . . . » 771

I. Contesto sociale ed ecclesiale della formazione del religioso. Istanze educative
1. Il contesto sociale . . . . . » 771
2. Il contesto ecclesiale . . . . . » 773
3. Interrogativi dell'educatore . . . . . » 774
4. Alcune istanze educative . . . . . » 776

II. L'obiettivo principale della formazione del religioso . . » 777
1. La maturità del cristiano . . . . . » 777
2. La maturità del religioso . . . . . » 781

III. Direzioni dell'azione educativa . . . . . » 782
1. Alcune premesse . . . . . » 783
a. *Educatori preparati* . . . . . » 783
b. *Preparare all'ingresso in noviziato* . . . . . » 784
2. L'incontro con i valori . . . . . » 791
a. *Gli atteggiamenti dell'educatore* . . . . . » 792
b. *La presentazione dei beni educativi* . . . . . » 793
c. *L'unità della comunità* . . . . . » 796
3. L'opzione fondamentale . . . . . » 798
a. *Descrizione e importanza* . . . . . » 798
b. *L'opzione fondamentale punto di arrivo e di partenza* . » 799
c. *L'opzione fondamentale e l'unità di vita* . . . . . » 802

IV. Prime tappe dell'azione educativa . . . . . » 804
1. Una premessa . . . . . » 804
2. Il dono di sé . . . . . » 807
3. I frutti del dono di sé altrettante tappe educative . . » 810
4. Il dono di sé e la comunità educativa . . . . . » 812
5. La croce . . . . . » 814

CAPITOLO XXI - LA FORMAZIONE DEL RELIGIOSO REALIZZATA ATTRAVERSO LA CONVIVENZA FRATERNA E LA MATURAZIONE DELLA COMUNITÀ
*G. Dho, s.d.b.* . . . . . » 817

I. Le mète dell'educazione comunitaria . . . . . » 819
1. Strutturazione e maturazione della comunità . . . . » 820
a. *Diventare un'autentica comunità fraterna* . . . . » 821

b. *Diventare una comunità efficiente* . . . . . » 823
c. *Rimanere una comunità dinamica* . . . . . » 823
2. La maturazione dei singoli nella comunità, per mezzo della comunità e per la vita di comunità . . . . . » 824
3. Interdipendenza tra la maturazione delle singole persone e la maturazione della comunità . . . . . » 826

**II. La situazione concreta della comunità di formazione, oggi** . » 827
1. Circostanze inerenti al gruppo stesso . . . . . » 827
2. Circostanze inerenti alle persone: i giovani di oggi . . » 831

**III. L'esperienza comunitaria educativa** . . . . . » 836
1. Favorire e stimolare l'esperienza del « divenire » una vera comunità fraterna nel nome di Cristo . . . . . » 836
2. Favorire e stimolare l'esperienza del « diventare una comunità efficiente » . . . . . » 839
3. Favorire e stimolare l'esperienza del « rimanere una comunità dinamica » . . . . . » 840

CAPITOLO XXII - **LA FORMAZIONE DEL RELIGIOSO INTEGRATA DALLO STUDIO, E DAL CONTATTO CON LA COMUNITÀ ECCLESIALE E CON L'AMBIENTE SOCIALE**, *P. Dezza, s.j.* . . . . . » 843

**I. Formazione integrata dallo studio** . . . . . » 843
1. Necessità dello studio . . . . . » 843
2. Vari gradi di studio . . . . . » 846
3. Integrazione dello studio . . . . . » 850

**II. Programmi e metodi di studio** . . . . . » 851
1. Gli studi umanistici . . . . . » 851
2. Tipo preferenziale per religiosi . . . . . » 853
3. Diploma ufficiale degli studi medi . . . . . » 855
4. Gli studi filosofici . . . . . » 856
5. Quale filosofia . . . . . » 858
6. Coordinamento filosofico-teologico . . . . . » 860
7. Gli studi teologici . . . . . » 862
8. Gli studi speciali . . . . . » 864

**III. Contatto con la comunità ecclesiale e con l'ambiente sociale** . . . . . » 866
1. Necessità di un contatto . . . . . » 866
2. Con la comunità ecclesiale . . . . . » 868
3. Con l'ambiente sociale . . . . . » 869

Conclusione, *A. Favale, s.d.b.* . . . . . » 872

Parte Quinta

## ORIENTAMENTO BIBLIOGRAFICO POST-CONCILIARE SULLA VITA RELIGIOSA

(a cura di A. Favale, s.d.b.)


A. Bibliografia generale . . . . . » 889
1. Commenti al cap. VI della costituzione dogmatica « Lumen Gentium » . . . . . » 889
2. Commenti al decreto « Perfectae Caritatis » . . . . . » 890
3. Proposte, suggerimenti e orientamenti sul rinnovamento della vita religiosa . . . . . » 892
4. Studi organici sulla vita religiosa ed i problemi che la riguardano . . . . . » 896

B. Bibliografia particolare relativa al contenuto dei singoli capitoli del volume . . . . . » 898


## APPENDICE


Note sulla teologia e spiritualità della vita religiosa alla luce dell'Ordo Professionis, *Ignazio Calabuig, o.s.m.* . . . . . » 933

I. La vita religiosa nella storia della salvezza . . . . . » 936
II. L'opera della Trinità nella vita religiosa . . . . . » 939
III. Senso ecclesiale della vita religiosa . . . . . » 949
IV. La vita religiosa come risposta dell'uomo . . . . . » 955
V. I consigli evangelici e la vita religiosa . . . . . » 962


## INDICI


*Indice analitico* . . . . . » 979
*Indice onomastico* . . . . . » 995
*Indice generale* . . . . . » 1007

Stampato nell'Istituto Salesiano Arti Grafiche
Castelnuovo Don Bosco (Asti)