

**JOSEPH AUBRY**  
salesiano

**TEOLOGIA  
DELLA VITA RELIGIOSA  
ALLA LUCE  
DEL VATICANO II**

2ª edizione riveduta  
e arricchita

**EDITRICE ELLE DI CI**  
10096 LEUMANN (TORINO)  
1980

## SOMMARIO

I.	Situazione dello stato religioso nella Chiesa . . .	pag.	11
<b>1ª Parte. TRE DIMENSIONI MAGGIORI</b>			
II.	Dimensione teologale della vita religiosa . . . »		29
III.	Dimensione ecclesiale-comunitaria . . . »		47
IV.	Dimensione apostolica di servizio . . . »		61
V.	Dimensione apostolica di testimonianza . . . »		77
<b>2ª Parte. TRE IMPEGNI ESSENZIALI</b>			
VI.	Il rinnovamento adeguato (PC 1-6) . . . »		91
VII.	Seguire Cristo casto (PC 12) . . . »		105
VIII.	Seguire Cristo povero (PC 13) . . . »		123
IX.	Seguire Cristo obbediente (PC 14) . . . »		139
<b>3ª Parte. FORMAZIONE E FEDELTA</b>			
X.	Itinerario del religioso . . . »		155
XI.	Fedeltà all'impegno definitivo . . . »		181
<b>4ª Parte. DUE PROBLEMI PARTICOLARI</b>			
XII.	La preghiera del religioso di vita attiva . . . »		201
XIII.	Vita religiosa e impegno educativo . . . »		225

## INTRODUZIONE

---

La sola ambizione di questo libro è quella di presentare, in modo semplice e il più solidamente possibile, la dottrina del Concilio sulla vita religiosa. Accanto a commentari scientifici, una breve sintesi avrà, speriamo, la sua utilità, innanzi tutto per *i religiosi*, i primi interessati, ma anche per *i sacerdoti* incaricati di suscitare ed aiutare le vocazioni religiose, infine per *tutti i cristiani laici*, cui non può non derivare vantaggio da una consapevolezza che permetta loro di situare meglio la propria azione in coerenza con quella dei sacerdoti e dei religiosi.

Nella preoccupazione di ravvivare e di radunare tutte le sue forze in vista di una migliore fedeltà alla sua missione, la Chiesa conciliare, con grande consapevolezza, ha riconosciuto ai religiosi e alle religiose un posto e un ruolo necessari e privilegiati: essi devono « portare al mondo una splendida testimonianza ed un magnifico esempio di questa santità » cristiana (LG 39); essi costituiscono « 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 44c). Vigorosa o, al contrario, fiacca, la vita religiosa si è sempre rivelata nelle diverse epoche della storia un *test* del grado di fedeltà della Chiesa intera.

Per questo, su invito del Concilio, gli ordini e le congregazioni hanno generosamente intrapreso il loro « rin-

novamento e l'adeguato aggiornamento ». Ma questo stesso compito ha tuttavia fatto emergere *gravi problemi che restavano da risolvere*. Nell'universale contestazione che caratterizza la nostra epoca sconvolta, vengono sollevate questioni fondamentali in seno alla Chiesa ed anche in fondo alla coscienza di vari religiosi. Rileviamone alcune. Tra vescovi e sacerdoti, organizzatori dell'apostolato da una parte, e dall'altra i laici che vanno riscoprendo le loro responsabilità, i religiosi hanno ancora una ragion d'essere? In caso di risposta affermativa, non è urgente procedere a riforme radicali? Di fronte a necessità apostoliche immense, la vita contemplativa non è oggi un lusso superato? L'apostolato dei religiosi non dovrebbe forse restringersi ad alcune attività assai specifiche? e la moltitudine degli istituti, ridursi ad alcuni tipi nettamente determinati? Il modo di vita dei religiosi è medievale: non dovrebbero avvicinarsi ai loro contemporanei ed equipararsi ad essi? Forse... ma fino a che punto? L'impegno definitivo agli obblighi della castità, povertà e obbedienza è ancora compatibile con la psicologia moderna così sensibile alla relatività e al cambiamento? Che cosa distingue esattamente un religioso da un cristiano battezzato, il quale è già in modo realissimo consacrato a Dio? Ecc.

Niente è più urgente di una dottrina sicura sulla natura stessa e sul ruolo della vita religiosa. E niente è più saggio a tal fine di un riferimento deciso ai testi del Concilio.

Sulla vita religiosa esso ci offre *due insigni documenti*. Il *primo*, certo il più importante, è costituito dai capitoli V e VI della costituzione sulla Chiesa, *Lumen Gentium* (21 novembre 1964), capitoli esplicitamente dottrinali che situano i religiosi nella Chiesa e nella sua missione. Il *secondo* è il decreto *Perfectae Caritatis* sul rinnovamento adattato della vita religiosa (28 ottobre 1965),

decreto dall'intento pratico, ma che riprende i dati dottrinali della *Lumen Gentium* e su certi aspetti persino li sviluppa. Ad essi bisogna aggiungere le direttive concrete date da Paolo VI nel Motu Proprio del 6 agosto 1966 e nell'Esortazione Apostolica *Evangelica Testificatio* « circa il rinnovamento della vita religiosa secondo l'insegnamento del Concilio » (29 giugno 1971).

Inoltre, a proposito di due temi generali, il Concilio è ritornato su certi aspetti della vita religiosa: ha trattato delle relazioni tra i religiosi dediti all'apostolato e la gerarchia negli articoli 33-35 del decreto *Christus Dominus*, sull'ufficio pastorale dei vescovi (28 ottobre 1965); ed ha situato il ruolo dei religiosi nell'evangelizzazione del mondo pagano negli articoli 18 e 40 del decreto *Ad Gentes* (7 dicembre 1965).<sup>1</sup>

Nessun concilio aveva mai parlato con tale ampiezza della vita religiosa. Diciamo tuttavia, con tutta lealtà, che il Vaticano II *non ha preteso né di fare un trattato né di presentare una sintesi*. Non ha neppure elaborato una definizione precisa e in qualche modo ufficiale dello stato religioso. I suoi testi non sono né perfetti, né definitivi. Molti padri conciliari ed esperti hanno lamentato di non poter appoggiarsi, nelle loro discussioni, ad una teologia solida (e infatti, nel periodo preconciare, nessuno studio approfondito sulla teologia e sull'insieme della storia della vita religiosa era stato compiuto). Perciò i documenti del Concilio mancano talvolta di chiarezza: essi portano il segno del compromesso che è stato giocoforza accettare tra la teologia antica e la teologia nuova. Sarà dunque necessario continuare le ricerche...

<sup>1</sup> Designeremo questi quattro documenti con le sigle: *LG* (*Lumen Gentium*); *PC* (*Perfectae Caritatis*); *CD* (*Christus Dominus*); *AG* (*Ad Gentes*). L'annotazione 44c, per esempio, significa articolo 44, paragrafo 3.

Perlomeno usufruiamo di una base di partenza, di un punto d'appoggio già solido. Sarebbe già magnifico che tutti i religiosi fossero avidi di assimilare la ricca dottrina del Vaticano II che li riguarda. Vi potranno attingere senza alcun dubbio una vivida luce, capace di confermarli nella loro vocazione e di restituire loro, se ce ne fosse bisogno, un dinamismo generoso ed una gioia piena di azione di grazie.

Ancora due precisazioni preliminari.

I capitoli che seguono tratteranno direttamente della « *vita religiosa* » nel senso canonico tradizionale dell'espressione, quella definita dal canone 487: vita di comunità in un istituto in cui si professano pubblicamente i consigli evangelici, attraverso i voti di obbedienza, di povertà e di castità.<sup>2</sup> Ma dovrò naturalmente evocare le altre forme meno visibilmente organizzate della vita consacrata a Dio, per esempio il caso delle vergini che conducono vita secolare ovvero gli istituti secolari del nostro XX secolo. Userò allora per designarli l'espressione « *vita consacrata* ».<sup>3</sup>

<sup>2</sup> *Stabilis in communi vivendi modus, quo fideles, praeter communia praecepta, evangelica quoque consilia servanda per vota oboedientiae, castitatis et paupertatis suscipiunt.*

<sup>3</sup> *Perfectae Caritatis* 11 e i testi ufficiali recenti del magistero precisano al contempo che gli istituti secolari « non sono degli istituti religiosi » e che tuttavia « comportano una vera e completa professione dei consigli evangelici, riconosciuta dalla Chiesa e conferente una consacrazione ». I loro membri non vivono in una comunità separata e non hanno alcun'opera particolare; esercitano invece un irraggiamento apostolico a partire dai compiti e dalle condizioni della vita del mondo. Partecipano, come i laici, ad una autentica condizione « secolare ». La loro esistenza nella Chiesa ci obbliga, dunque, a distinguere nettamente tra la semplice « vita consacrata » e la « vita religiosa ».

D'altra parte, mi atterrò ai *dati generali* di questa vita religiosa, alle sue componenti fondamentali, senza entrare nel campo troppo vario delle applicazioni pratiche. Dopo aver tentato di situare lo stato religioso e di definirlo (cap. I), ne delinearemo le tre dimensioni maggiori: personale, comunitaria e apostolica (cap. II, III, IV, V, ispirati particolarmente all'art. 44 di *LG*). Quindi, sfruttando soprattutto *Perfectae Caritatis*, insisteremo sui principi del rinnovamento e dell'adeguato aggiornamento e sulla luce che ne ricevono i voti di povertà, castità e obbedienza (cap. VI, VII, VIII, IX). Esamineremo poi, in due capitoli nuovi scritti per questa seconda edizione, i problemi, oggi scottanti, della formazione e della fedeltà (cap. X-XI). Infine non farà meraviglia che questo libro, scritto da un figlio di san Giovanni Bosco, termini con una riflessione su due problemi più particolari e di grande attualità: la vita di preghiera dei religiosi consacrati all'attività apostolica o caritativa, e le affinità tra la vita religiosa e l'ufficio educativo, assunto d'altronde ormai da molto tempo da numerosi istituti maschili e femminili (cap. XII e XIII).

« Vieni, Santo Spirito, Fonte divina del carisma della vita consacrata! Illumina i nostri cuori con la tua luce, incendiali col tuo fuoco, affinché, scoprendo le grandezze della vita battesimale, sappiamo ammirare la varietà delle vocazioni che Tu susciti nella Chiesa e trovarvi una tua edificazione. Amen ».<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Questi capitoli sono stati innanzi tutto oggetto di conferenze orali di un religioso ai suoi fratelli religiosi. Perciò essi presentano, a tratti, un tono o delle perifrasi familiari che non si è giudicato opportuno correggere o sopprimere. Il lettore voglia scusarcene.



## SITUAZIONE DELLO STATO RELIGIOSO NELLA CHIESA

Prendiamo una prima visione globale dello stato religioso sviluppando le tre seguenti riflessioni:

- situazione dello stato religioso nella linea della santità;
- tentativo di una definizione descrittiva;
- relazioni tra stato religioso, sacerdozio e laicato.

### **1. Lo stato religioso si situa nella linea della risposta dei battezzati alla loro vocazione di santità**

Il capitolo dottrinale conciliare consacrato ai religiosi è il capitolo VI della costituzione sulla Chiesa. Questa prima semplice constatazione è della massima importanza: ciò che il Concilio ha detto, infatti, di più fondamentale sulla vita religiosa è che è impossibile comprenderla senza cogliere il suo intimo rapporto con la Chiesa.

*Il quadro teologico antico* della riflessione sulla vita religiosa era la morale cristiana e più precisamente l'esercizio della *virtù di religione*, virtù per la quale noi rendiamo a Dio l'omaggio interno ed esterno che gli spetta in quanto è nostro Principio e nostro Fine. È chiaro che la

vita religiosa ne costituisce un esercizio eminente, ufficiale e permanente.<sup>1</sup>

Sulla scia del Vaticano II, tale quadro sarà *ormai* quello della *ecclesiologia*: lo stato religioso non è soltanto uno stato speciale di perfezione personale: esso è visto come uno stato e una funzione di Chiesa. Ed è situato non solo nella struttura esteriore della Chiesa, ma nel suo profondo mistero e nella sua diretta missione. È un organo della sua vita e della sua crescita: « Ci fa piacere constatare che la questione sulla pratica dei consigli evangelici sia stata affrontata nel suo contesto ecclesiale... Così essa apparirà meglio come un carisma, una testimonianza all'interno della comunità cristiana. Così gli stessi consacrati si ricorderanno della loro vocazione ecclesiale. I loro sforzi verso la perfezione appariranno non come un'attività personale o limitata ad un gruppo ristretto, ma di una portata ecclesiale, al servizio di tutta la comunità cristiana ».<sup>2</sup>

Fin dal primo articolo del capitolo della *Lumen Gentium* sui religiosi (art. 43), si afferma infatti che « i consigli evangelici... (sostanza dello stato religioso) sono un dono divino che la Chiesa ha ricevuto dal suo Signore e con la sua grazia conserva sempre ». Da duemila anni, la Chiesa è il luogo stesso della vita consacrata di cui è sempre stata vigile garante. Meglio ancora, la Chiesa vede nella vita consacrata l'espressione eminente del suo stesso mistero. Tentiamo dunque di farcene una prima idea.

<sup>1</sup> Come rivela molto bene il linguaggio tradizionale: la parola « religione » designa un ordine o una congregazione (« entrare in religione »); la parola « religiosi » ne designa i membri. Cfr. in SAN TOMMASO, *Somma teologica*, le quattro questioni sullo stato religioso alla fine della II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> (q. 88 e 186-189).

<sup>2</sup> Intervento del cardinale Silva Henriquez, di Santiago del Cile, salesiano, nel corso della II sessione (25 ott. 1963).

a) *Lo stato religioso è nella linea dello stato battesimale* .

Il radicamento della vita religiosa nella Chiesa si situa in primo luogo al livello dei sacramenti costitutivi della Chiesa.

I cristiani sono spesso colpiti dal fatto seguente: si entra nel sacerdozio mediante un sacramento che imprime un carattere speciale; si entra nello stato matrimoniale ancora con un sacramento (che imprime, si dice, un quasi-carattere); e non c'è alcun sacramento per entrare nello stato religioso! Come si spiega?

Si spiega dal fatto che i sacramenti non hanno il solo effetto di conferire la grazia: essi collocano in una situazione o in una funzione affatto nuova nella Chiesa (ovvero normalizzano una situazione insufficiente). Ora, il sacerdote è stabilito attraverso l'ordine nella situazione e nella funzione di ministro gerarchico; il giovane e la giovane sono stabiliti tramite il sacramento del matrimonio nella situazione e nella funzione di sposi cristiani destinati ad esprimere visibilmente il rapporto d'amore reciproco tra Cristo e la sua Chiesa e a fornire nuovi membri al Corpo mistico.

Il religioso, invece, non ha *come tale* una situazione e una funzione radicalmente nuove nella Chiesa, ma precisamente quella di vivere *più pienamente*, con un'intensità visibile particolare, la situazione e la funzione *cristiana generale*, quella *della Chiesa* presa nell'insieme dei suoi membri, al livello in cui essi hanno tutti, come membri dell'unico popolo di Dio, la stessa dignità e gli stessi obblighi fondamentali. Ne consegue che il suo stato religioso *si ricollega ai sacramenti fondamentali* che costituiscono il cristiano membro definitivo della Chiesa: il battesimo e la confermazione. Essere religioso è rispondere con una pienezza particolare alle esigenze del proprio bat-

tesimo e della propria confermazione, vale a dire alle esigenze della pura e semplice vocazione « cristiana ».

La formula d'impegno del religioso, la sua « professione religiosa »: « Signore, io voglio abbandonare tutto per seguire Te », non è altro che una ripresa, intensificata, della formula d'impegno del battesimo, della « professione di fede » battesimale: « Rinunzio a Satana e alle sue seduzioni, e mi unisco a Gesù Cristo per sempre ». E la consacrazione religiosa che essa opera altro non è che un « radicamento più profondo » (*intimius, intime radicatur*) ed una « espressione più ricca » (*plenius exprimit*) della consacrazione battesimale, che risulta così contemporaneamente più interiorizzata e più esteriorizzata (LG 44a; PC 5a). Non va oltre, non costituisce un superbattesimo da cui uscirebbe un supercristiano. I religiosi non sono un'aristocrazia spirituale che spazia in un'esistenza superiore: non sono tanto una classe privilegiata nella Chiesa, provvista di diritti particolari, protetta da riserve giuridiche, quanto *un'espressione particolarmente intensa di quella che è la comune vocazione*. Questo è il punto di vista adottato dal Concilio, d'altronde non senza qualche difficoltà, nella *Lumen Gentium*.

*b) Lo stato religioso è nella linea della risposta di santità battesimale*

È senza dubbio importante sapere che la commissione conciliare della *Lumen Gentium* aveva in un primo tempo programmato di trattare in *un solo capitolo* ciò che concerne « la vocazione universale dei battezzati alla santità » e « i religiosi », realizzatori più vigorosi di tale vocazione. La sua intenzione era per l'appunto quella di mettere in evidenza questa coesione profonda tra la vocazione cristiana e la vocazione religiosa.

Ora tale unità del capitolo fu rimessa in questione dallo stesso relatore, un religioso, nel corso del dibattito dell'assemblea, dopo che 680 padri, nel novembre 1963, avevano domandato un *capitolo a parte* per i religiosi. L'assemblea decise in tal senso per non dispiacere ai religiosi che lo richiedevano insistentemente, come una vera grazia e quasi un punto d'onore: avendo la gerarchia avuto il *suo* capitolo, avendo il laicato avuto il *suo* capitolo, sarebbe parso quasi ingiurioso nei confronti dei religiosi non accordare ad essi anche il *loro* capitolo!...

È importante conoscere questi dibattiti per saper leggere il capitolo VI della LG. È impossibile comprenderlo se lo si isola dal capitolo V, di cui è complemento. La vera introduzione al capitolo VI si trova all'articolo 39, primo articolo del capitolo V. E l'ultimo articolo di questo capitolo (42) presenta già la dottrina dei consigli evangelici.

Risulta quindi che la vita religiosa è presentata, coerentemente con quanto dicevamo sopra, *in funzione della vocazione battesimale universale*. Qual è tale vocazione? Essa è unica per tutti: in risposta all'essere santo e alla situazione santa conferita da Cristo al battezzato, quest'ultimo è *chiamato alla perfezione* dei figli del Padre celeste, *alla santità*. E concretamente questa santità consiste nella *carità* così come la presenta il vangelo, *nella sua duplice orientazione di amore filiale per Dio e di amore fraterno per il prossimo*, condizionata da una morte a se stesso, realizzata in unione a e ad imitazione della carità del Cristo crocifisso e risuscitato, e con la grazia del suo Spirito Santo.

Il Concilio si è preoccupato di sottolineare *l'universalità* dell'appello alla perfezione. Ha evitato con cura di dare l'impressione che la perfezione fosse una specie di monopolio dei religiosi. È questo il motivo per cui esso ha rifiutato l'espressione, d'altra parte tradizionale, di

« stato di perfezione » applicato allo stato religioso. In senso reale, lo stato battesimale cristiano è fin dall'inizio uno stato di perfezione da acquistare.

Dov'è riposta, dunque, l'originalità della vita religiosa? Nella « via » e nei « mezzi » scelti per raggiungere tale santità perfetta (cfr il titolo di LG 42). Infatti, se la vita spirituale cristiana è fondamentalmente unica (la carità verso Dio e verso gli altri), se unico è il fine perseguito (la qualità cristica ed evangelica di tale carità, che non conosce limiti), le strade tuttavia sono diverse, differenti sono le condizioni di vita concreta, perché differenti sono le responsabilità nella Chiesa. Nel ceppo di un'unica vocazione universale alla santità s'innestano dunque diverse vocazioni concrete, tese, per vie differenti, alla stessa santità.

*c) Lo stato religioso è una via di santità battesimale complementare a quella propria del laicato*

Ci sono infatti nella Chiesa, e ci saranno sempre per volontà dello stesso Cristo, così come risulta dal vangelo, *due vie principali* di perfezione, entrambe autentiche, entrambe necessarie perché complementari.

La prima è quella *dei laici*. Essa ha essenzialmente il carattere di essere una santità che si compie nel mondo e per il mondo. Nel mondo: il laico cristiano non deve sfuggire alle ordinarie condizioni della vita; anzi, sarà in esse e per mezzo di esse che egli si eserciterà alla perfezione dell'amore, implicato « in tutti e singoli i doveri e gli affari del mondo, e nelle ordinarie condizioni della vita familiare e sociale, di cui la sua esistenza è come intessuta » (LG 31b). Il Concilio lo ricorda con enfasi, specialmente agli sposi e ai genitori cristiani e ai lavoratori « dediti alle fatiche, spesso dure » (LG 41e). Ma se la Chiesa vuol vedere i laici così profondamente inseriti nel mondo,

ciò dipende dal fatto che essi devono compiersi un ufficio cristiano indispensabile *per il mondo* stesso. Anche su questo punto il Concilio ha parlato chiaro: « Per loro vocazione è proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio... Ivi sono da Dio chiamati a *contribuire, quasi dall'interno*, a modo di fermento, *alla santificazione del mondo* mediante l'esercizio del proprio ufficio e sotto la guida dello spirito evangelico... A loro quindi particolarmente spetta d'illuminare e ordinare tutte le cose temporali, alle quali sono strettamente legati, in modo che sempre siano fatte e crescano secondo Cristo e siano di lode al Creatore e Redentore » (LG 31b). « Tutto il vangelo, in tutta la vita quotidiana »: questa la formula della santità dei laici.

Ma c'è un'altra via, quella sintetizzata con precisione dalle prime parole del decreto sul rinnovamento della vita religiosa: « *Perfectae caritatis prosecutio* (ecco il fine comune di tutti i battezzati) *per consilia evangelica* » (ecco la via propria dei religiosi). La stessa santità, lo stesso amore evangelico deve esercitarsi anche in altre condizioni, di modo che venga assicurato un altro aspetto della vita della Chiesa. *Il religioso* è quel battezzato che rinuncia alla vita laica « a causa del regno dei cieli » (Mt 19, 12), « per prendersi cura delle cose del Signore » (1 Cor 7,32). Attraverso la castità, la povertà e l'obbedienza « professate », vale a dire praticate pubblicamente, rinuncia a fondare un focolare, a partecipare direttamente allo sviluppo economico, ad esercitare una funzione d'iniziativa politica. Si estrania dunque alle condizioni ordinarie della vita dei suoi fratelli. E, incominciando da quegli stessi impegni, assunti e vissuti pubblicamente, instaura, con dei fratelli che hanno udito la stessa chiamata, un modo di vita inedito. Condurrà *un nuovo tipo di esistenza*, la cui caratteristica è quella di essere stata *interamente ripensata e ricostituita secondo l'insegnamento della*

*fede e del vangelo*: l'esistenza in comunità religiosa. Non si tratta più, come per il laico, di vivere la vita ordinaria impregnandola di spirito evangelico. In essa il vangelo ha dettato le nuove strutture di una vita « trans-naturale », che riceve il suo unico significato dal Cristo e dal suo regno.<sup>3</sup>

E perché, dunque, questo strano modo di vita? Perché questo distacco esistenziale, questa discontinuità concreta in rapporto ai valori e ai compiti naturali del mondo? Il seguito di questo libro tenterà di offrire una spiegazione. Per il momento, diciamo semplicemente: è chiaro che uno stato di vita così paradossale non è ispirato ad alcun disgusto, ad alcun disprezzo, ad alcun rifiuto dei valori terreni. Come si potrebbe deprezzare questo mondo, in cui Dio stesso chiama la moltitudine dei laici a santificarsi e a santificarlo? Si tratta semplicemente di riconoscere che Dio non potrà mai confondersi con questo mondo in cui è, tuttavia, attivamente presente, che la sua grazia non potrà mai sorgere da un qualche valore terreno né dalle sole prestazioni dello sforzo umano, che il suo regno investe il mondo (che non può bastare a se stesso) per condurlo alla novità di una risurrezione che esso non può darsi da solo. In breve, Dio e il suo regno sono degli assoluti, ed è per manifestarlo che il religioso adotta un modo di vita in cui possa unirsi più direttamente ad essi.

È chiaro quindi il valore *complementare* delle due vie di santità. La vita religiosa ha per caratteristica quella di

<sup>3</sup> Ricordiamo a questo punto che esiste una « via media »: gli *istituti secolari* i cui membri fanno professione di castità, povertà e obbedienza, e rinunciano, quindi, alla piena situazione laica, ma non fino al punto di adottare un nuovo modo di vita: restano inseriti nel mondo e partecipano alla condizione « secolare » dei laici così come l'ha definita l'art. 31 della *Lumen Gentium*. La loro vocazione è quella della *secolarità consacrata*.

manifestare, esprimendolo nelle sue rinunce, l'aspetto *trascendente* della vocazione e della grazia cristiana. La vita laica ha per missione quella di manifestare l'altra dimensione di questa grazia: senza essere « del mondo » essa agisce tuttavia *nel mondo* con la sua potenza di trasformazione che lo consacra e lo prepara alla parusia. Numerose volte il Concilio è ritornato sulla correlazione delle due vocazioni cristiane: nella LG 31b e 46b, e forse più sinteticamente in un passo della *Gaudium et Spes* che qui conviene citare: « Ma i doni dello Spirito sono vari: alcuni (i religiosi) li chiama a dare testimonianza manifesta della dimora celeste, con il desiderio di essa, contribuendo così a mantenerlo vivo nell'umanità; altri (i laici) li chiama a consacrarsi al servizio degli uomini sulla terra, così da preparare attraverso tale loro ministero quasi la materia per il regno dei cieli » (38a).

Queste due vie hanno la loro sorgente nel Cristo e nel suo vangelo. Compaiono fin dalle origini della Chiesa: ci sono sempre stati in essa cristiani chiamati a scegliere uno « stato di vita consacrata ». Di qui si è originata ben presto la « vita religiosa » propriamente detta, organizzazione sociale e giuridica precisa della vita consacrata.

Siamo ora in grado di dare una prima definizione generale della vita religiosa.

## **2. Tentativo di una definizione descrittiva dello stato religioso**

Sarà una definizione ampia che descrive anche il contenuto della vita religiosa. Se ne commenteranno in breve gli elementi, che per la maggior parte verranno ripresi

dettagliatamente nei capitoli seguenti. Tale definizione non è data tale quale nei testi conciliari, ma è in essi inclusa.

a) *Senso e scopo*

Lo stato religioso consiste in ciò:

— *In seguito ad una chiamata divina che prolunga la chiamata della fede*

[non ci si impone a Dio né alla Chiesa come religiosi; è un dono di Dio, un invito divino (LG 42d; PC 5a), un « vieni e seguimi » (Mt 19,21)],

e attraverso una *libera risposta* data sotto l'impulso della carità dello *Spirito Santo* (PC 1c)

(lo stato religioso si fonda sul dinamismo carismatico della Chiesa, di cui lo Spirito Santo è l'anima e il regolatore, distribuendo i doni come meglio crede),

— è la *consacrazione battesimale* e la *vita cristiana* vissute in una *forma transnaturale di esistenza* interamente ripensata e ricreata secondo gli insegnamenti della fede e del vangelo, e dunque, a questo titolo, una consacrazione *più intima e più completa di tutto se stesso al Cristo Signore glorioso e al Padre suo*, e al loro servizio e gloria nella Chiesa

(il significato più profondo del battesimo è l'aggregazione definitiva al Cristo pasquale e al Padre suo; nello stato religioso si tratta di realizzare questa stessa consacrazione battesimale in maniera eminente, più letteralmente conforme al vangelo; con la nozione di dono di sé, di offerta di se stesso alle Persone divine, siamo nel cuore stesso della realtà dello stato religioso: LG 44; PC 5);

— *con lo scopo* di esercitare più liberamente e, dunque, più intensamente *la carità verso Essi* e verso *gli altri*, que-

sta duplice carità che è la vocazione, lo scopo e la santità stessa verso cui tende *tutta la Chiesa* dei battezzati

(altro aspetto capitale, strettamente legato al precedente: ci si fa religiosi per amare, per lasciar crescere in sé sempre più la divina carità; e con questo si esprime il dinamismo stesso della vita di tutta la Chiesa; la pratica esterna non varrà nulla se non sarà espressione dell'amore).

### *b) Mezzi e forme concrete*

— Tale consacrazione e tale esercizio « speciali » (di per sé sempre possibili privatamente) assumono la forma concreta della *pratica dei tre consigli evangelici* di castità, di povertà e di obbedienza

(i tre consigli infatti esigono un amore più totale e più generoso e rendono possibile una più completa consacrazione al Cristo che li praticò egli stesso in maniera eminente);

— pratica a cui ci si impegna mediante una *pubblica professione* sotto forma di *voti*, in uno *stato di vita* stabile e normalmente definitivo, e compiuta *insieme*, in comunità, in una *famiglia religiosa* e secondo una regola

(la vita generosamente donata al Cristo prende dunque corpo in un'istituzione socialmente organizzata, visibile e giuridicamente riconosciuta dalla Chiesa (LG 43, PC 1a). C'è un *quadro* di vita stabile e ufficiale: concretamente una comunità gerarchicamente governata, una regola, uno spirito e degli scopi precisi diversi da un istituto all'altro. Quest'insieme di condizioni realizzano un genere di vita speciale, che ha sui religiosi conseguenze esistenziali molto importanti. Ecco, in senso proprio, « lo stato religioso »).

### c) Funzioni di Chiesa

— Tale consacrazione fatta per amare meglio, in un modo di vita istituzionale, è ordinata non soltanto al bene di coloro che vi si dedicano, ma *a beneficio di tutta quanta la Chiesa*, alla quale essa rende un servizio pubblico da un duplice punto di vista:

— *un'azione più feconda* secondo la misura della carità più disponibile e più forte dei religiosi, *sia* con la preghiera e l'abnegazione nella vita contemplativa, *sia* con servizi e ministeri molteplici di ordine carismatico (PC 8), secondo le ispirazioni dello Spirito Santo ai diversi fondatori;

— *e una testimonianza particolare*, utile specialmente ai laici, poiché la vita religiosa permette appunto un'espressione *più viva* della realtà della Chiesa intera e dell'assolutezza del Regno.

### **3. Lo stato di vita consacrata è una delle strutture essenziali della Chiesa, non dal punto di vista della sua costituzione gerarchica, ma da quello della sua vita e della sua santità carismatica**

Dopo aver analizzato il senso e il contenuto dello stato religioso, l'articolo 44 di LG conclude: « Lo stato dunque che è costituito dalla professione dei consigli evangelici, pur non concernendo la struttura gerarchica della Chiesa, *appartiene tuttavia indiscutibilmente alla sua vita e alla sua santità* ».

Ciò significa che lo stato di vita consacrata è una delle strutture essenziali della Chiesa. Essa l'ha ricevuto dal Cristo e conservato fedelmente (LG 43). Fin dalle origini la Chiesa ha avuto le sue vergini e le sue vedove consacrate (cfr 1 Cor 7,25; 1 Tim 5,12; Atti 21,9). Le forme

di vita consacrata si sono in seguito sviluppate come un albero dai molteplici rami (LG 43)... Possiamo affermare che fino alla fine del mondo, la Chiesa terrena sarà necessariamente provvista, all'interno stesso dell'insieme della sua santità, di questa forma istituzionale speciale di santità. Ne ha bisogno non per il suo essere, ma per la sua vita, per la pienezza della sua risposta d'amore al suo Signore.

*a) La duplice origine delle tre categorie di membri della Chiesa*

A questo punto, è necessario saper discernere la vera portata della distinzione tradizionale tra sacerdoti, laici e religiosi. Queste tre categorie, infatti, sono desunte da due punti di vista irriducibili, che impediscono loro sia di essere semplicemente giustapposte, sia opposte, sia anche direttamente paragonate.

C'è innanzi tutto il punto di vista *gerarchico*, giustificato dal fatto che la Chiesa non si dà da sé la sua esistenza. Nel suo essere totale e nella sua vita globale, la Chiesa comporta dunque una *struttura di chiamata e di risposta*, che dà origine alla *distinzione fondamentale* tra « sacerdoti » e « laici » in senso lato (il termine laici designa qui non i laici di cui parlavamo sopra, ma tutti i battezzati che non sono membri della gerarchia). Il sacerdozio ministeriale, vescovi, sacerdoti e diaconi, rappresenta direttamente il Cristo-Capo, che costruisce il suo Corpo, la Chiesa, con la parola e con i sacramenti. Esso significa e porta l'iniziativa permanente del Cristo nei confronti dei suoi membri che non sono nulla senza di lui: Egli rimane l'Amore preveniente e Colui che chiama incessantemente la sua Chiesa ad una santità di cui egli è la fonte.

C'è inoltre un punto di vista *carismatico*. La Chiesa, sotto l'impulso dello Spirito Santo che suscita in essa la

varietà dei carismi, organizza la risposta d'amore al suo Signore nelle due forme fondamentali di cui parlavamo sopra. Di qui sorge una *distinzione di altro tipo*: quella *tra secolari e regolari*, tra coloro che rispondono attraverso la via ordinaria della vita in pieno mondo (i laici nel senso stretto del termine, questa volta, e i membri del clero « secolare »), e coloro che rispondono attraverso la vita consacrata istituzionale (tutti i religiosi). I membri della gerarchia possono appartenere sia all'una sia all'altra di queste categorie, ed è facile comprenderne la ragione: per quanto siano ministri, essi rimangono tuttavia in primo luogo dei membri battezzati che devono dare la loro risposta personale al Cristo: i due tipi di risposta sono loro aperti. Così pure, dall'altro punto di vista, quello dei ministri da costituire, il Cristo e la sua Chiesa possono far appello sia a dei semplici laici sia a dei religiosi.

Concretamente dunque la Chiesa totale nel suo essere e nella sua vita comporta le tre categorie fondamentali, sacerdoti, religiosi, laici, ma in interferenza parziale l'una sull'altra: i sacerdoti possono essere religiosi (o in un certo senso laici), i religiosi possono essere sacerdoti.<sup>4</sup>

*b) Il religioso come tale di fronte al sacerdote e al laico*

Per situare completamente il religioso nella Chiesa, risulta che, a partire dalla complessità di tali categorie,

<sup>4</sup> Il vocabolario corrente è infatti inadeguato, e non corrisponde, per esempio, alle distinzioni canoniche che parlano di « religiosi laici » (non chierici: le Suore, i Fratelli) e di « chierici secolari », vale a dire anche laici, nel secolo! Bisognerà giungere (come ha fatto il Concilio: LG 31a) a riservare il termine laici alla categoria dei cristiani che non sono né ministri né religiosi. Diremo allora che ci sono *quattro* maggiori categorie di battezzati: i semplici ministri (secolari), i ministri religiosi, i semplici religiosi, i laici. Per completezza bisognerebbe aggiungere i membri degli istituti secolari: ministri secolari consacrati e laici consacrati.

si può successivamente accostare il religioso sia al semplice laico, sia al sacerdote.

*Di fronte al ministro gerarchico, il religioso è molto simile al laico, poiché insieme al laico persegue, benché a modo suo, lo stesso fine di santità battesimale. Come tale il religioso non appartiene affatto alla gerarchia, e la storia ci attesta che le prime famiglie religiose furono delle famiglie di « fratelli » (particolarmente san Benedetto e i suoi discepoli). Con il laico, il religioso fa parte della Chiesa « rispondente » dei semplici membri, tesa verso la santità dell'amore. E con lui è sottomesso alla gerarchia, da cui riceve la comunione con la santità del Cristo-Capo.*

Tuttavia, il religioso è *anche vicino al sacerdote*, e con lui *si contrappone al laico* che agisce in pieno mondo (si sta parlando del semplice religioso in quanto tale e non del religioso-sacerdote). Ma il punto di vista non è più ora quello del fine, bensì quello delle *condizioni concrete di vita*. La *Lumen Gentium* lo dice espressamente all'articolo 31, situandosi d'altra parte soprattutto sul piano pratico. Il ruolo del laico in quanto tale è, come abbiamo visto, quello di vivere la propria santità battesimale immerso nel mondo e nei compiti temporali, mentre il religioso cerca la medesima santità in un modo di vita affatto nuovo, « disimpegnato » relativamente a quei compiti. Ora, anche il sacerdote conosce un certo stato di separazione dal mondo. Di per sé, è vero, il suo ministero non gli impone uno « stato di vita » interamente nuovo come accade al religioso. Il suo modo di vita può accostarsi molto a quello del laico: può sposarsi, persino, o avere un mestiere. Rimane fermo tuttavia che « destinato principalmente e propriamente al sacro ministero » (LG 31b), non gli è dato di equipararsi totalmente al laico né di dedicarsi a tutti quanti gli uffici temporali. A titolo proprio del suo ministero, egli è dunque *almeno parzialmente*

*separato* e per tal motivo si accosta alla situazione del religioso, particolarmente in Occidente per il celibato.

Aggiungiamo che le vicende storiche hanno accentuato concretamente tale accostamento: per un duplice movimento convergente, il clero ha subito l'influsso dei costumi monastici e si è allontanato forse troppo dai semplici fedeli, e d'altra parte, i monaci hanno subito fortemente l'attrazione del sacerdozio ed hanno forse dimenticato che la vita religiosa può essere vissuta integralmente anche senza il sacerdozio.<sup>5</sup> La nostra epoca vedrà senza dubbio un accostamento più marcato del clero secolare alle forme di vita laica. Ma resterà sempre un clero regolare numeroso ad attestare le affinità sussistenti tra le esigenze religiose e il ministero sacerdotale.

Le distinzioni che abbiamo fatto non si fondano su delle sottigliezze. Permettono anzi, illustrando la varietà delle situazioni nell'unica Chiesa, di coglierne meglio il volto originale del religioso.

<sup>5</sup> È ciò che hanno vigorosamente riaffermato i Fratelli delle Scuole Cristiane rifiutandosi, nel corso del loro Capitolo generale speciale del 1966, di autorizzare l'accesso all'ordinazione anche di un numero ridotto dei loro membri.

CHIESA  
TOTALE  
Capo e Membra  
(LG 21 e 31)

*Cristo-Capo Sposo*

che chiama e santifica attraverso i suoi ministri gerarchici

—————→

*sacerdoti*

(ma che rimangono membri rispondenti)



*Chiesa-Membra Sposa*

rispondente e santificantesi nello Spirito Santo (santità, carità):

— per la via ordinaria (spirito dei consigli evangelici in pieno mondo)

—————→

*laici*

(in senso stretto)

— per la via della vita consacrata:

— *sia* pratica nascosta dei consigli evangelici in seno ai compiti secolari

—————→

*membri degli istituti secolari*

— *sia* pratica pubblica dei consigli, in comunità costituite ex novo

—————→

*religiosi*



## LA VITA RELIGIOSA NELLA SUA DIMENSIONE PERSONALE TEOLOGALE O MISTICA

### 1. La vita religiosa è innanzitutto una relazione profonda con le Persone divine

La vita religiosa, come abbiamo detto, è lo sviluppo della vita battesimale. Da questa realtà fondamentale trarremo quelle che potrebbero essere dette le *tre dimensioni* ovvero i tre valori tipici dello stato religioso. Infatti il battesimo ha per primo effetto quello di unire un uomo per sempre al Cristo crocifisso e risuscitato, e per mezzo di lui al Padre celeste, nello Spirito Santo. Esso ha per secondo effetto quello di inserirlo nell'immensa assemblea fraterna della Chiesa. E per terzo effetto di farlo partecipare attivamente alla missione di tale Chiesa, la qual cosa viene ratificata dalla confermazione.

Lo stato religioso, logicamente, *rafforza questi tre effetti* e le loro esigenze. Così ad esso si devono riconoscere le tre dimensioni: personale, comunitaria e apostolica.

#### *a) Ci si fa religiosi innanzitutto per Dio*

È importante comprendere che la dimensione dei nostri rapporti con le Persone divine nella vita religiosa è veramente *primaria*. Ciò non è difficile (ciò che è difficile è trarne le conclusioni pratiche). La vita religiosa,

dicevamo, tende interamente verso la carità. Ora la carità cristiana, secondo l'affermazione stessa di Gesù, ha *due oggetti inseparabili*: Dio e il prossimo (Mt 22,36-40). La vita religiosa deve dunque nutrire ed accrescere incessantemente e simultaneamente, incominciando dall'amore per il Cristo Uomo-Dio, l'amore dei figli per Dio Padre e l'amore fraterno per gli uomini fratelli.

Ora *quest'ordine non è intercambiabile*, perché i due amori, importanti l'uno e l'altro, non sono tuttavia « ex aequo », secondo l'espressione di san Tommaso: l'uno è interamente subordinato all'altro, e l'inverso non è altrettanto vero: l'unico slancio della carità passa innanzitutto attraverso Dio per assumere in lui il suo valore divino e sgorgare di là sul prossimo. Psicologicamente e concretamente, è vero che spesso Dio ci conduce dall'amore del prossimo all'amore per lui. Ma quando si è sperimentato l'amore per Dio, l'ispirazione divina dell'amore del prossimo si manifesta nella sua vera luce. È sì permesso al giovane o alla giovane che entrano nel noviziato di credere che l'amore del prossimo sia primario e di desiderare di essere religiosi innanzitutto per dedicarsi agli altri. Ma, nel corso del noviziato, o più tardi, bisogna che un giorno o l'altro si prenda nettamente coscienza che l'amore di Dio è primario e garante di tutti gli altri amori, e che ci si fa religiosi innanzi tutto per amare Dio, anche se questo amore deve esprimersi *nella* dedizione agli altri, dato che tale dedizione ha per scopo supremo quello di condurre gli altri ad aprirsi e a donarsi per amore a Dio.

Di ciò, *Cristo stesso* fornisce la prova lampante. La sua anima e la sua vita si spiegano interamente con l'amore del Padre innanzi tutto, poiché egli è il Figlio. Ed è partecipando all'amore che il Padre suo aveva per noi che egli ci ha amato, intendendo, nelle sue iniziative di salvezza, portare effettivamente fino a noi l'amore del Padre suo per noi, e reciprocamente ricondurre noi all'amore del

Padre suo: « Alla fine, egli rimetterà il Regno a Dio, il Padre » (1 Cor 15,24).

*Queste verità sono fondamentali* per determinare la portata di tutta la vita religiosa. Il Concilio ha giudicato utile ricordarle, specialmente in PC 6a: « Coloro che fanno professione dei consigli evangelici prima di ogni cosa cerchino ed amino Iddio, che per primo ci ha amati (cfr. 1 Giov 4,10), e in tutte le circostanze si sforzino di alimentare la vita nascosta con Cristo in Dio (cfr. Col 3,3), *donde scaturisce e riceve impulso l'amore del prossimo* per la salvezza del mondo e l'edificazione della Chiesa ».

*b) La vita religiosa più che un'ascesi è una mistica*

Mi sembra che la vita religiosa autentica sia impossibile a chi non ha un certo senso profondo di Dio. Infatti essa è *innanzi tutto* amore di Dio, ricerca di Dio, amore personale di Dio Persona: il Cristo in primo luogo, e in lui il Padre, nello Spirito Santo. È il suo movimento primo, assolutamente fondamentale (e, aggiungiamo, più che mai fondamentale in un'epoca di indifferentismo e di ateismo). Chiunque non percepisca la sua vita religiosa innanzi tutto come una relazione speciale e intima con Dio stesso, costui può ben aver fatto la professione esteriormente, *ma non ha compreso la realtà chiave della sua vita*, e per conseguenza neppure il senso più profondo del suo impegno.

Affermiamolo senza paura: la vita religiosa *implica una vita mistica* (la qual cosa, d'altra parte, è già vera per la vita cristiana battesimale, secondo tutta la dottrina di san Paolo). Intendiamo con questa parola « mistica » non le vie straordinarie e spettacolari della vita spirituale (come le visioni, il dono dei miracoli), ma il contenuto scritturale del « Mistero », specialmente secondo san Paolo. Tale *contenuto* è *duplice*. La vita cristiana e religiosa è

mistica *innanzi tutto* perché realizza un'unione reale di persona a Persona, nell'amore. Ogni unione personale è insondabile. Che dire di quella che si stabilisce tra un'anima, lo stesso Signore Cristo glorioso e lo stesso Dio Padre infinito...! La vita cristiana e religiosa è *anche* mistica perché in rapporto con quel « Mistero » di cui san Paolo diceva di essere stato fatto il messaggero: <sup>1</sup> il Cristo stesso, come Sapienza di Dio e come Salvatore crocifisso ed ora glorioso, Capo del suo Corpo, la Chiesa. Così la professione dei voti inaugura la vita religiosa non come una morale o un'ascesi, sia pure eminente, ma come una mistica di unione al Signore risuscitato.

Vediamo ora *in quali concetti* principali la Chiesa ci presenta tale relazione profonda con Dio. Analizzeremo brevemente i due concetti che sembrano più tradizionali, e che il Concilio ha abbondantemente utilizzato: l'essere consacrato a Dio Padre e il seguire Cristo.

## **2. Questa relazione profonda si esprime come consacrazione totale di se stesso a Cristo e al Padre**

Nel tentativo di definizione dello stato religioso dato nel capitolo precedente, la nozione di consacrazione ci è apparsa fondamentale. Ma qui si pone subito un problema di vocabolario. Strettamente parlando, « consacrare » (rendere sacro, santo) è un atto per natura sua *riservato a Dio* e alla sua libera iniziativa: Dio sceglie, chiama e mette a parte una persona o un gruppo per costituirlo in una

<sup>1</sup> Vedere in particolare i seguenti testi: *Rom* 16,25; *Ef* tutto il capitolo 3; *Col* 1,25-27 e 3,1-4.

relazione particolare e stabile con Sé, « il Santo », in vista dei suoi disegni. L'uomo o il gruppo riceve questa consacrazione, la accetta liberamente; e messo in uno stato di consacrato, si sforza di vivere ormai per Colui al quale appartiene: la Bibbia dice che allora « si vota, si dona, si dedica » a Dio attivamente.

Ora, riguardo alla vita religiosa, il vocabolario del Concilio non è perfettamente coerente. Ha usato il termine dodici volte (LG 44a; 45c; 46b,c; PC 1d; 5a; 11a; 17; AG 18a). Ma mentre nella LG lo usa per esprimere soprattutto l'atto consacrante di Dio, negli altri testi tende ad utilizzarlo per esprimere *anche la risposta dell'uomo*, il suo « consacrarsi a Dio », secondo l'espressione ormai entrata nel nostro linguaggio. Lo utilizzeremo anche noi in questo senso, come equivalente di un « donarsi a Dio » del religioso con tutto l'essere, ma in risposta alla speciale vocazione e azione di Dio su di lui.

a) *La consacrazione religiosa come atto e come stato*

Non dimentichiamo, certo, più di quanto non lo faccia il Concilio, che il *cristiano battezzato* è già un consacrato al Cristo e a Dio Padre, nello Spirito Santo, poiché è veramente diventato membro di Cristo e figlio di Dio Padre nello Spirito Santo. Egli è votato per ciò stesso a un amore totale, indiviso, permanente: « Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente », questa è la sua legge, il suo « grande e primo comandamento » (Mt 22,36-40).

*Il sacerdote* dal canto suo è oggetto di una « consacrazione nuova » e speciale a titolo di ministro « configurato al Cristo-Capo » mediante il dono dello Spirito nel sacramento dell'ordine (decreto sul ministero e vita sacerdotale, PO 12a,b; vedere anche gli articoli 3a; 5a; 7a).

*Il religioso* non riceve niente nella linea di questa consacrazione sacerdotale. Invece la sua consacrazione battesimale si trova arricchita e approfondita <sup>2</sup> per la duplice ragione che egli è oggetto da parte di Dio di una vocazione e azione particolare e poiché entra con la sua professione in un modo di vita in cui si manifesta di più, come in una nuova tappa, la conversione battesimale, per una adesione più totale a Dio l'Assoluto e al suo regno. Sarà sufficiente qui citare il testo conciliare più esplicito: « 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 ma, *rinunziando anche al mondo, vivano per Dio solo*. Infatti hanno dedicato tutta la loro vita al servizio di Dio, e ciò costituisce una certa consacrazione speciale che è radicata intimamente nella consacrazione battesimale e la esprime più pienamente » (PC 5a da confrontare con LG 44a).

Che cosa c'è insomma in fondo a questa nozione di consacrazione? L'idea dell'appartenenza stretta a Dio, del riferimento immediato e continuo a lui, in vista della comunione con lui e del servizio dei suoi disegni. Una chiesa è un luogo consacrato quando è stato riservato esclusivamente all'assemblea cristiana e al culto liturgico. Un calice è un oggetto consacrato perché è riservato al sacrificio. Una persona è consacrata quando, col suo consenso,

<sup>2</sup> A certi spiriti ripugna l'idea di gradi o di intensità diversi in una consacrazione che, secondo essi, non può essere che totale. Totale d'intenzione, sì. Ma bisogna tener conto delle *condizioni concrete* nelle quali la consacrazione è realizzata. Lo stato di vita religiosa offre alla consacrazione nuove condizioni. Le espressioni usate dal Concilio, anche se lasciano spazio per una ulteriore riflessione, sono abbastanza significative: il religioso « è riferito al servizio e all'onore di Dio (ad Dei servitium Eiusque honorem) *con nuovo e speciale titolo...* Viene consacrato *più intimamente* al servizio divino (divino obsequio) » (LG 44a).

essa è stata messa da parte, riservata, destinata a qualcosa che trascende la sfera ordinaria e che il suo amore preferisce e sceglie.

Così Israele era diventato per l'Alleanza un popolo eletto, « acquisito » da Yahvè, votato alla sua gloria, « una nazione consacrata » (Es 19,5-6). Così, e più ancora, i membri del popolo della nuova Alleanza, « razza eletta, nazione santa, popolo che Dio si è acquistato per la sua lode » (1 Piet 2,9-10; LG 10a). Il battezzato laico sa di essere votato così all'amore e alla gloria del suo Dio. Ma, come abbiamo visto, egli persegue tale dono di se stesso perseguendo nel contempo la realizzazione di valori e di scopi temporali.

Il religioso, che certo resta innanzi tutto un uomo e un cristiano, spezza in qualche maniera questa dualità legittima per scegliere l'unità, per non onorare altro che il Valore supremo, Dio. « Per lui, accetta di perdere tutto » (Fil 3,8). Egli incentra la sua esistenza sul solo mondo nuovo e sul vangelo. Egli vuole un'appartenenza divina più intera. Rinuncia ad amare un coniuge, a fondare una famiglia, a essere parte attiva come gli altri nella costruzione della città terrena economica e politica, per essere del suo Dio non più attraverso i compiti terreni, ma *direttamente*, al servizio *immediato* del suo regno, in tutta la sua vita e in tutta la sua azione. C'è, in fondo alla vocazione religiosa, un appello all'esclusivismo nel dono di sé, una certa dialettica del tutto o del nulla, dettata da un amore radicale: « Mio Dio e mio Tutto! Io lascio tutto per seguire te! Vendo tutto per acquistare la perla preziosa del tuo solo servizio! » (cfr. Mt 13,44-45; 19,27).

L'itinerario di una vocazione religiosa non è che l'esperienza viva di questa scelta, proposta, meditata, desiderata, e infine compiuta. La più alta libertà è impegnata in questo atto interiore, con il quale un cristiano « passa » totalmente al suo Dio e si offre a lui per sempre. La

*professione religiosa* è l'espressione visibile di tale atto, pubblicamente compiuto davanti alla Chiesa, che la convalida in nome di Dio e per se stessa.

Nessuna meraviglia che un tale procedimento sia colto in un contesto di culto e di sacrificio *liturgico*. Da molti secoli, il Rituale contiene una celebrazione che porta il titolo significativo di « consacrazione delle vergini »: anche se questa consacrazione concerne direttamente soltanto le religiose, essa traduce altrettanto bene la realtà profonda di tutte le professioni dei religiosi. Essa mette bene in evidenza come tra ogni anima religiosa vergine e il Cristo Gesù Sposo divino venga a stabilirsi un amore di natura nuziale. Esso non ha certamente minor slancio o minor volontà di totalità del più bell'amore umano: « Io per te. Tu per me. Per sempre ». È ciò che il religioso dice a Dio nell'enunciare la propria professione.

Ma nessuno può imporsi a Dio, nemmeno con l'amore più deciso. Nessuno può modificare la sua situazione battesimale consacrata con la propria iniziativa e il proprio sforzo umano. Discretamente il Concilio, in *LG* 44a (verbi passivi) e 45c (intervento della Chiesa) dice che *l'autore di questa novità è Dio stesso*, in Cristo, nel momento in cui il battezzato, con l'aiuto dello Spirito, risponde alla chiamata divina facendo professione nella Chiesa: Dio *accetta* questa professione, e questo vuol dire che Egli consacra il professo e lo lega a Sé nuovamente.

*Come lo fa?* Non per un sacramento certamente. Però neanche in modo puramente spirituale. *Utilizza il ministero della sua Chiesa* « sacramento della salvezza » e Sposa capace di agire con l'efficacia del suo Sposo: almeno sotto la forma del superiore legittimo che riceve la professione « nel nome della Chiesa » (can. 1308) e introduce il professo in uno « stato consacrato »; inoltre sotto la forma di un rito liturgico di supplica a Dio per il professo, nel quale viene esplicitata quest'azione divina con-

sacrante. Dio terrà nella sua mano, definitivamente, colui che vi si è posto. Egli resta il Dio dell'Alleanza: in questo caso, di un'alleanza di particolare strettezza e intimità (secondo le espressioni dell'*Ordo della professione religiosa perpetua*).

### *b) La consacrazione religiosa come vita*

Tale *stato* di consacrazione che coglie tutta la persona comporta la « folle » esigenza di una *vita* realmente consacrata, di un dinamismo della libertà sempre vigilante, di un amore intenso « in atto e in verità ». A che cosa servirebbe la consacrazione ricevuta e accettata senza la consacrazione vissuta, senza la fedeltà sempre rinnovata al proprio essere consacrato? In senso stretto, più niente appartiene al religioso, egli ha donato tutto. In lui Cristo controlla e regola tutto, secondo le esigenze nuove del modo di vita in cui egli si è liberamente impegnato. Non dispone più secondo la propria spontaneità né del suo corpo, né della sua salute, né delle sue forze, né della sua casa e camera, né dei suoi vestiti e oggetti molteplici, né del suo tempo e ministero. Egli attende sempre, in tutto, un ordine o un permesso o un segno dal Cristo Signore, per fare di tutto, della sua persona e della sua vita, *un omaggio permanente* di amore al Cristo e al Padre. Egli dice, come san Paolo: « Non più io vivo, ma Cristo vive in me » (*Gal 2,20*).

Ciò permette di apportare utili sfumature a ciò che dicevamo un istante fa sul distacco del religioso nei confronti delle realtà temporali. Ben lungi dal disinteressarsi di tutti questi valori umani, gli capita spesso di servirli ardentemente, ma *a un titolo nuovo e a partire dalla sua condizione di votato direttamente al Regno*. Ci sono sempre stati molti religiosi e religiose dediti a compiti di carattere di per sé temporale: alla cura dei corpi malati,

all'educazione e all'insegnamento, anche allo sviluppo economico (così padre Lebreton, domenicano) o alla ricerca scientifica (come padre Teilhard de Chardin). Ma questo lo fanno mettendo in opera lo spirito delle beatitudini, con tutta la libertà spirituale concessa loro dal modo di vita particolare che hanno scelto. Essi hanno rinunciato al beneficio *personale* di tali valori, precisamente per servirli meglio. Attraverso questi compiti stessi, sono a piena e diretta disposizione di Dio; vi si dedicano non per il gioco degli eventi o per pura scelta personale, ma inviati da Dio attraverso l'obbedienza dei loro superiori, e quali testimoni *diretti* del suo Amore. È sufficiente aver letto la vita di quell'ammirevole religioso e scienziato che fu il padre Teilhard per cogliere il carattere spirituale e originale che la sua anima di religioso conferiva al suo compito di scienziato. Il malato dell'ospedale discerne assai bene la natura diversa del servizio che gli rende l'infermiera cristiana o la religiosa ospedaliera, pur essendo tutte e due al servizio di Dio.

Il religioso si vede dunque chiamato, attraverso ogni cosa, a un amore intenso che risponde alla sua appartenenza particolare a Dio: questo è uno degli aspetti fondamentali della vita consacrata, così alto, così estenuante per « l'uomo vecchio », che è impossibile, purtroppo, viverlo perfettamente quaggiù! Ma la vita religiosa consiste nel *tendervi*: con l'ampiezza del desiderio, con l'entrata generosa nelle strutture concrete dei consigli evangelici, umiliandosi incessantemente per non arrivare a donare tutto effettivamente, come fece Gesù stesso, perfetto servitore del Padre suo, come fece Maria, serva fedele del Signore.

Forse è stato detto troppe volte che la vita religiosa era un cammino *più sicuro e più facile* della vita del cristiano in mezzo al mondo! Essa lo è così come lo è il sentiero diretto e scosceso che permette di raggiungere la

cima della montagna in una maniera più sicura e più facile che non i meandri della strada. Ciò che è vero, è che la vita religiosa installa il cristiano in un tipo di esistenza più direttamente evangelica che non cessa di fornire gli appelli ed i mezzi necessari per un amore più vivo, dunque in un tipo di esistenza *oggettivamente più esigente* (come lo è, ad altro titolo, il ministero sacerdotale). Proprio per questo motivo bisogna mantenere l'affermazione tradizionale della *superiorità* della verginità consacrata sul matrimonio e dello stato religioso sulla condizione laica. Ma ciò non pregiudica assolutamente la santità del religioso concreto. Ciò non significa affatto che a questa superiorità oggettiva corrisponda una superiorità soggettiva: solo Dio è padrone delle vocazioni e giudice delle coscienze! Il religioso, ben lungi dal guardare dall'alto il laico, deve percepire le urgenze e le difficoltà della propria vocazione: così come qualsiasi altro, se non di più, egli deve lavorare per la sua salvezza « con timore e tremore » (*Fil 2,12*)! È chiaro in ogni caso che un laico fervente o una parrocchia fervente rendono maggior gloria a Dio e maggior servizio alla Chiesa di un religioso o una comunità poco generosi.

Ciò non impedisce che la mancanza di fervore sia ancor più anormale nel religioso che nel semplice laico. Il suo stato di consacrazione lo chiama a mettere in opera in maniera nuova e particolarmente attiva il suo *sacerdozio battesimale*: « offrirsi quale vittima vivente, santa, gradita a Dio » è in qualche modo il suo gesto spontaneo permanente (*Rom 12,1*; *LG 10*). Con l'esclusivismo che segna la sua situazione e il suo amore, egli è votato alla gloria di Dio. Benedetto ha fondato i benedettini « affinché in tutto Dio sia glorificato ». E Ignazio di Loyola ingiunge ai gesuiti di lavorare « per la maggior gloria di Dio »!

### 3. Questa consacrazione è vissuta come una « sequela Christi », che si esprime in un triplice amore

#### a) *Seguire Cristo*

È un altro tema fondamentale dei testi conciliari, tema tra i più naturali poiché ha per autore il Cristo stesso secondo il *vangelo*: « Vieni, seguimi!... Chi mi segue non camminerà nelle tenebre... Essi abbandonarono tutto e lo seguirono » (*Mt* 4,19; 8,19.22; 19,21.27). Tra questi testi conciliari (*LG* 41a; 42e; 44b; *PC* 1a,b; 2a,e; 5d; 8b), mi piace citarne due del decreto *Perfectae Caritatis*. Il primo è interessante perché intreccia esso stesso il legame tra i due temi della consacrazione a Dio e della vita al seguito del Cristo: « Fin dai primi tempi della Chiesa, vi furono uomini e donne che, per mezzo della pratica dei consigli evangelici, intesero *seguire Cristo con maggiore libertà* ed imitarlo più da vicino, e condussero, ciascuno a loro modo, una vita *dedicata a Dio* » (1b). E un po' più avanti: i religiosi « *si votano* 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) » (1c). L'altro testo è interessante per lo straordinario vigore della sua formula: « Essendo *norma ultima* della vita religiosa il *seguire Cristo* come viene insegnato nel *vangelo*, questa norma dev'essere considerata da tutti gli istituti come loro regola suprema » (2a). *La norma ultima*, *la regola suprema* del religioso non è il suo fondatore né le sue costituzioni, prese separatamente come un tutto autonomo, è il Cristo da seguire secondo il *vangelo*, e di cui il fondatore e le costituzioni non fanno altro che precisare le intenzioni: come ogni legge nel cristianesimo, la regola è un « pedagogo per condurci a Cristo » (*Gal* 3,

24). Gli istituti religiosi derivano il loro diritto all'esistenza unicamente dalla loro fedeltà nel seguire il Cristo e nel professargli: « Io ti seguirò ovunque tu vada » (Lc 9,57).

I due temi *consecratio Deo e sequela Christi* sono nel contempo diversi e strettamente legati. La *consacrazione* si riferisce piuttosto ad uno stato stabile del religioso, e si indirizza, al di là del Cristo, alla persona di Dio Padre, nello Spirito. Il « *sequire* » Cristo si riferisce all'attività dinamica del religioso, e si concentra concretamente sul Cristo evangelico. Come dice il Concilio: seguendo il Cristo si realizza la propria consacrazione a Dio. Infatti, il religioso non realizza la propria consacrazione se non rimane *associato all'appartenenza totale che il Cristo non cessa di riconoscere nei confronti del Padre suo* e al dono che gli ha fatto di se stesso fin dal primo istante della sua incarnazione e che gli fa più che mai nella gloria.

#### *b) Seguire Cristo povero, casto e obbediente*

Ora questo seguire attivamente il Cristo mette in gioco specialmente *la pratica dei tre consigli evangelici* e l'amore particolare che li anima. C'è una tendenza a presentare i voti come delle entità astratte, ovvero quasi come delle realtà personificate, d'altronde poco attraenti perché significano innanzi tutto rinuncia negativa. So bene che Francesco d'Assisi ha sposato Madonna Povertà... ma questa era solo un'allegoria ed egli stesso sapeva bene di non voler altra cosa che seguire Cristo povero! I nostri voti non sono in primo luogo dei mezzi per combattere la triplice concupiscenza; e le virtù che loro corrispondono non esistono in se stesse! I nostri voti e le virtù corrispondenti sono *innanzi tutto un mezzo positivo eminente per raggiungere il Cristo*; e ciò che ci deve interessare, ciò che dobbiamo conoscere, insegnare, praticare è uni-

camente *Gesù povero, Gesù casto, Gesù obbediente*. Non abbiamo da conquistare gloriosamente queste virtù, come se esse potessero diventare nostra proprietà; noi dobbiamo umilmente far passare in noi la povertà, la castità e l'obbedienza di Gesù. Insomma i nostri voti e le nostre virtù sono e devono restare « cristiane » e « cristiche ».

La qual cosa significa che il Cristo è la ragion d'essere suprema *dell'esistenza stessa dei tre voti* nella Chiesa. Egli è anche la ragion d'essere suprema *della maniera in cui si praticano* questi tre voti nella Chiesa. Il Cristo infatti ha accettato la rinuncia dei beni materiali, egli che « non aveva una pietra su cui posare il capo » (*Mt* 8,20). Ha rifiutato l'esperienza coniugale e non ha tenuto conto della generazione carnale nei suoi rapporti con gli altri (*Mt* 12, 48-50). Infine egli ha raggiunto la sua libertà offrendola alla volontà del Padre suo (*Gv* 6,38). In conseguenza, la vita religiosa sarà definita da una rottura con il possesso delle realtà terrene mediante la povertà, con l'amore coniugale e la generazione carnale mediante la castità, con l'egemonia personale di sé mediante l'obbedienza.

Questa triplice rottura definisce, in tre modi complementari, *una sola preferenza* che deve *effettivamente impadronirsi di tutto l'essere*. Se l'uomo è, di fatto, rapporto alla natura nel possesso, rapporto all'altro nell'amore, e rapporto a se stesso nella libertà, allora povertà, castità ed obbedienza sono la *triplice condizione di un'unica preferenza*: la preferenza del Cristo a tutti i beni del mondo: sacrificarglieli significa proclamare il Cristo come l'Unico Necessario; — preferenza del Cristo all'amore coniugale e alla generazione carnale: sacrificarglieli significa proclamare il Cristo come l'Unico Amore; — preferenza del Cristo, infine, alla nostra stessa libertà individuale: sacrificargliela significa proclamare il Cristo come il solo Signore: « *Tu solus Dominus, Jesu Christe!* ».

Questo primato assoluto del Cristo nel mistero dei voti è stato incessantemente sottolineato dal Concilio, precisamente nei testi sulla *sequela Christi*. E lo studio più preciso dei testi ci conduce a discernere *tre significati complementari* dati all'espressione, che mettono in gioco un triplice amore. Mi accontento di indicarli sinteticamente:

1. *Seguire il Cristo significa testimoniargli un amore di somiglianza, per imitarlo nella sua vita terrena passata (vivere come lui)*. La vita religiosa suppone dunque che si scavi nel vangelo per imparare a contemplare sempre meglio questa povertà, questa castità e questa obbedienza che risplendevano in Gesù di Nazareth.

2. *Seguire il Cristo significa inoltre testimoniargli un amore di intimità, per unirsi a lui nella sua vita gloriosa eterna (vivere con lui)*. L'imitazione complementare esteriore sarebbe insufficiente. Il Cristo è un risuscitato, una Persona viva. Tra il religioso e lui si instaura, dunque, una unione profonda, di tipo coniugale, come abbiamo già fatto osservare (*ferventius Christo conjunguntur*, PC 1c); e per questo il religioso è introdotto nelle profondità spirituali del mistero della Chiesa-Sposa (PC 12a). In tale unione il Cristo glorioso rende il religioso partecipe, mediante il suo Santo Spirito, delle forme insieme passate e celesti del suo distacco: nelle condizioni della gloria egli è più che mai povero, casto e obbediente, per la gloria del Padre.

3. *Seguire il Cristo significa infine testimoniargli un amore di dedizione, per mettersi al suo servizio nella sua Chiesa presente (vivere per lui)*. È chiaro che i tre voti rendono il religioso disponibile per continuare nella Chiesa terrena l'opera stessa iniziata dal Cristo povero, casto e obbediente.

Ma queste ultime riflessioni ci introducono già all'ultimo aspetto della dimensione personale dello stato religioso.

### *c) Seguire Cristo crocifisso e risuscitato*

Il battesimo, come dicevamo, è unione al Cristo, ma, precisa san Paolo, al Cristo crocifisso e risuscitato, partecipazione ai due aspetti contrastanti del suo mistero pasquale: « Siamo stati sepolti con lui nella sua morte... affinché noi pure vivessimo di una vita nuova » (*Rom* 6,4-11).

Il religioso che mette in opera intensamente il suo battesimo si unisce dunque più intensamente non solo alla Persona del Cristo, ma al mistero della sua pasqua, della sua morte e della sua vita nuova. Il religioso è nello stesso tempo l'uomo che più ha rinunciato e l'uomo che più si è sviluppato. Non bisogna dimenticare nessuno di questi due aspetti, sotto pena di tradire la ricchezza dello stato religioso.

#### *1. Partecipazione più intensa al sacrificio della croce*

È un'idea profondamente scolpita nella tradizione che la vita religiosa costituisca un *sacrificio particolare*, graditissimo a Dio, e che tale sacrificio entri nel movimento stesso del sacrificio di *Gesù sulla croce*. Sant'Ambrogio, per esempio, presentava le vergini cristiane come delle vittime offerte a Dio dai loro genitori, e liturgicamente dal vescovo. E la *Lumen Gentium* ricorda esplicitamente che la Chiesa associa « la loro oblazione (dei religiosi) al sacrificio eucaristico » (art. 45 finale), il quale non è altro che la forma sacramentale del sacrificio della croce.

I religiosi infatti rinunciano non solo al peccato, ma anche a certi valori autentici e « a beni certamente molto

apprezzabili » (LG 46b), e ciò in virtù dell'amore incluso nella pratica dei loro voti. Ora, come abbiamo detto, questi voti sono un modo per raggiungere meglio il Cristo; ma il Cristo ha esercitato nella maniera più eminente la povertà, la castità e l'obbedienza *proprio nei suoi misteri di redenzione*. I testi conciliari lo dicono e lo suggeriscono più di una volta: l'incarnazione è stata un processo di immensa povertà e obbedienza (*Ecce venio...*), e più ancora la morte sulla croce, nella totale spogliazione, per obbedienza: *Oboediens usque ad mortem* (cfr. LG 42e; PC 1c; 5c). Attraverso i suoi voti generosamente praticati, il religioso entra in partecipazione stretta col sacrificio redentore; ed è questa una delle forme di esercizio più meravigliose del suo sacerdozio di battezzato.

## 2. Partecipazione più intensa alla vita nuova risuscitata secondo lo Spirito

Questo è affermato anche dal Concilio: « I religiosi sono resi partecipi all'annientamento del Cristo, e insieme alla sua vita nello Spirito » (PC 5c). Non bisognerebbe quindi né arrestarsi al Venerdì Santo né prendere il Cristo per un cattivo padrone che soffoca i suoi migliori discepoli! Quale immagine danno spesso i religiosi della *sequela Christi*? « Bisognerebbe, diceva Nietzsche, che essi avessero maggiormente l'aspetto di chi è salvato perché io possa credere al loro Salvatore! ».

Nella vita religiosa autentica, i frutti dello Spirito sono manifesti (cfr. Gal 5,22-23): attestano che la *vita nuova* portata dal Cristo non è soltanto per il cielo, ma comincia da quaggiù (cfr. LG 44b).

Tra questi frutti dello Spirito della risurrezione che devono normalmente maturare in abbondanza nelle comunità religiose, il Concilio si compiace di segnalarne due: la libertà spirituale e la gioia.

*Libertà spirituale*: la vera vita religiosa ed i suoi voti, lealmente praticati, lungi dall'incatenare, liberano. I beni materiali, la vita coniugale, la libera disposizione di se stesso sono certamente positivi; restano tuttavia ambigui, « pesanti », e possono costituire dei « sovraccarichi » nella ricerca e nel servizio di Dio (cfr. LG 44a,b). La vita religiosa libera da essi in vista *di un amore più disponibile, più grande, più fermo*, e dunque più efficace (cfr. LG 43a; 44a,b; PC 1b; 12a; 14b).

*E quindi, pace e gioia!* La vera pratica dei consigli evangelici non può far altro che instaurare nelle comunità, come nei cuori, uno spirito evangelico, uno spirito di *beatitudine*: « Pace! » dice san Benedetto, « Gioia! » dicono san Francesco e Don Bosco. « *Beati i poveri! Beati i puri di cuore!* ». Il Concilio vede i religiosi « progredire gioiosi nella via della carità » (LG 43a). Afferma che « per sua natura », la vita religiosa sviluppa la persona umana (LG 46b). Quando ciò non si verifica, è certamente perché si era dimenticato che la vita religiosa ha per valore *primo* una dimensione personale e mistica.

Le conseguenze pratiche di tutto ciò appaiono senza alcuna difficoltà: vangelo, preghiera contemplativa, eucaristia! « I religiosi, fedeli alla loro professione, lasciando ogni cosa per amore di Cristo, lo seguano, come l'Unica Cosa necessaria, ascoltandone le parole, e pieni di sollecitudine per le cose sue » (PC 5d; cfr. 2e e 6).

## LA VITA RELIGIOSA NELLA SUA DIMENSIONE COMUNITARIA O ECCLESIALE

*Primo effetto del battesimo:* unisce al Corpo personale di Gesù Cristo e al Padre. Di qui abbiamo tratto la prima dimensione della vita religiosa: il legame così stretto che essa stabilisce con le Persone divine.

*Secondo effetto del battesimo:* introduce nell'immensa assemblea cristiana, unisce al Corpo mistico di Gesù Cristo di cui si diviene membri autentici. Di qui traiamo la seconda dimensione della vita religiosa: essa introduce in un'assemblea di fratelli. Ma bisogna comprendere bene che questo è il mezzo per entrare *più profondamente nel mistero della Chiesa Città fraterna*. Abbiamo qui un'applicazione eminente della nostra affermazione iniziale: la vita religiosa è comprensibile soltanto nel contesto ecclesiologico.

Bisogna riconoscere che il Concilio, che ha sottolineato tanti aspetti dei rapporti tra lo stato religioso e la Chiesa, non ha sottolineato molto quello che scaturisce dalla « comunità » e dalla vita comune fraterna. Da parte mia, me ne rammarico molto. La *Lumen Gentium* vi fa una semplice allusione all'articolo 43 (benefici della vita religiosa vissuta in « famiglia ») e molto più discretamente all'articolo 44: (« Lo stato religioso... meglio anche manifesta a tutti i credenti... meglio testimonia la vita nuova ed eterna acquistata dalla redenzione di Cristo »: l'elemento più decisivo di questa vita nuova non è forse la realizzazione di comunità di carità?).

Fortunatamente, il *Perfectae Caritatis* ci presenta un testo molto più elaborato e assai bello: l'articolo 15 nel suo primo paragrafo. Esso merita di essere letto attentamente, con la preoccupazione di chiarirlo con tutti i riferimenti al Nuovo Testamento che sono indicati. *L'idea fondamentale* è questa: ogni comunità religiosa deve riprodurre la vita di carità della Chiesa primitiva (la comunità di Gerusalemme), e con ciò *manifestare il mistero stesso di tutta la Chiesa in quanto essa è una « comunione fraterna »* tutta soprannaturale, dono di Dio Padre, nel suo Figlio redentore e nello Spirito Santo.

Vorrei sviluppare chiaramente, in una riflessione teologica che comporterà *tre tappe*, ciò che il testo conciliare dice soltanto in maniera implicita.

## **1. L'umanità ha la vocazione essenziale di formare un'immensa comunità fraterna**

### *a) Il fatto di questo destino*

Il suo vero destino, l'umanità non deve inventarselo, ma soltanto scoprirlo e realizzarlo fedelmente: infatti esso le è stato dato da Dio Creatore e Padre « fin da prima della creazione del mondo ». Due testi principali della Scrittura lo affermano.

Il primo testo, *Ef* 1,4-5 e 9-10 (uno dei punti culminanti della Scrittura) ci dice chiaramente che creando l'umanità, Dio Padre ha concepito immediatamente su di essa un piano di *unità* nel Cristo e per mezzo di lui, nell'amore familiare trinitario. Il senso stesso della creazione consiste in ciò: che sia realizzata non una « massa » di gente anonima, ma una *comunità* di persone le quali, al di là delle differenze di razza e di civiltà, si incontrino in un reciproco riconoscimento e in un dialogo d'amore.

Il secondo testo, prodigioso, *Gv* 17,11 e 22-23, precisa la natura affatto *divina* di questa comunità di uomini: essa deve essere né più né meno che il riflesso e il prolungamento della comunità delle Persone divine stesse: « Affinché siano una sola cosa *come* Noi e *in* Noi ». Di tale « mistero », di fronte al quale san Paolo cadeva in ginocchio (*Ef* 3,1-16), il Concilio ha dato una meravigliosa espressione presa da san Cipriano: « La Chiesa universale si presenta come “ un popolo adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo ” » (LG 4).

### *b) L'itinerario verso questo destino*

Tutta la storia dell'umanità non è altro che un lento e faticoso itinerario verso quella mèta. In forza di una evoluzione progressiva, gli uomini a poco a poco hanno preso coscienza di tale appello all'unità.

Ma questa presa di coscienza è stata singolarmente *affrettata* da una parte dalla rivelazione divina degli « ultimi tempi » (*Ef* 3,5), e dall'altra dalla straordinaria evoluzione contemporanea. Da sessant'anni circa, l'umanità aspira visibilmente ad un'unità concreta e a una fraternità reale di tutti i popoli. Due serie di elementi vi hanno concorso: il *progresso scientifico* e tecnico ha reso possibili scambi e ricerche di reale unità (fatti tipici: radio, TV, Telestar, Europa Unita, O.N.U., Campagne mondiali, Giochi Olimpici, ecc.); e il *progresso del pensiero* scientifico o filosofico ci orienta sempre più verso la sua unità (cfr. il padre Teilhard, e le filosofie personalistiche che rivelano la persona come essenzialmente fatta per l'incontro dell'altro).

### *c) La condizione di questo destino*

Nella fede, noi cristiani, affermiamo che la comunità d'amore di tutte le persone è nel contempo l'*unico vero*

destino del mondo e che essa è *disperatamente impossibile* all'uomo abbandonato alle sue sole forze: egli è creatura assai debole, limitato da ogni lato dalla carne, dallo spazio e dal tempo; peggio, egli è peccatore, rifiuta sia Dio sia i suoi fratelli, come mostrano i primi capitoli della Genesi (Caino, Babele...) e tante esperienze e testimonianze contemporanee.

La grande riunione fraterna è realizzabile esclusivamente *nel Cristo*, Amore trinitario incarnato, crocifisso e risuscitato. *Nel passato* egli è stato il principio meritorio della comunità umana, ha espiato le divisioni e ha aperto la strada dell'amore (cfr. *Gv* 11,52; *Col* 1,20). *Nel presente*, egli rimane il modello e la sorgente di questo amore che solo può riunire le coscienze a partire dalla morte a se stesso. *Infine, per l'avvenire*, egli garantisce che il semplice abbozzo di comunione che sia possibile nelle condizioni terrene sarà portato a compimento dopo la gloriosa risurrezione finale (cfr. *1 Cor* 15,27-28; *GS* 32 e 45).

## **2. La Chiesa è la realizzazione iniziata anche se imperfetta della vocazione dell'umanità**

### *a) La Chiesa comunità di carità e di unità*

Questa vocazione dell'umanità incomincia a prendere forma e consistenza reali nelle membra del Cristo riunite dalla fede, dal battesimo e dall'eucaristia. Non è proprio questo che viene manifestato in modo commovente dall'evento della Pentecoste, mistero di riunione nello Spirito di Dio, che ripara il mistero della dispersione di Babele?

Che cos'è, infatti, la Chiesa, nel suo mistero fondamentale, se non una *comunità di carità* fraterna, *realizzatrice dell'unità*? San Paolo ha detto e proclamato ciò con entusiasmo instancabile:

— *sul piano dell'essere*, l'unità è fatta dal Cristo e dal suo Spirito: « Voi siete dei fratelli ri-creati da Dio » (*Gal* 3,27-28);

— *sul piano dell'azione*, l'unità è da fare e da perfezionare incessantemente attraverso l'amore, unica legge fondamentale della famiglia di Dio, comandamento speciale e nuovo dato dal Capo al suo Corpo (cfr. *Gv* 15,12; 17,21). Come sant'Agostino amava dire, la Chiesa è il « Corpo della carità », la comunione delle persone divine e umane nell'amore. *Tutto nella Chiesa trova in ciò la sua spiegazione. E tutto in essa mira a realizzarlo.* Il Concilio l'ha riaffermato, in maniera spesso ammirevole, per es. nell'articolo 2 del decreto sull'ecumenismo, e soprattutto nel tema della Chiesa « universale sacramento di salvezza », cioè: « segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano », « sacramento visibile di questa unità salvifica » (*LG* 1; 9c; 48b).

*b) Comunità che accetta le condizioni della carità e dell'unità*

Formata di uomini ancora deboli, questa comunità di battezzati deve accettare le condizioni onerose della carità e dell'unità, la legge della rinuncia, della *lotta contro i tre maggiori ostacoli* alla pratica dell'amore fraterno.

— Bisogna dominare l'istinto di *possesso egoistico* e accettare la legge della spartizione dei beni materiali.

— Bisogna dominare l'istinto di *godimento sensuale* ed accettare la legge della padronanza del cuore e dei sensi per piegarli all'itinerario della carità.

— Bisogna infine dominare l'istinto di *orgoglio* e consentire ad orientare la propria libertà spirituale nella linea dell'accordo delle volontà.

Così non ci può essere alcuna comunità di carità senza un autentico *spirito evangelico*: « Beati i poveri, i puri, i miti! ».

Detto questo, che sembra chiaro, resta da fare una importantissima precisazione.

### *c) Comunità che non può realizzarsi socialmente*

Un fatto molto significativo si è presentato alle origini stesse della Chiesa, nella prima comunità cristiana di Gerusalemme, secondo *Atti* 2,44-45 e 4,32-35. Nella freschezza del suo fervore, essa ha sentito che questa fraternità d'amore che era la Chiesa, questo popolo nuovo fondato da Gesù, bisognava esprimerlo visibilmente, *socialmente*, in una forma di vita esteriormente nuova: essa ha realizzato allora la *comunione dei beni*.

Ora questo non è durato. *Non poteva durare. Perché?* Innanzi tutto perché non si può domandare a tutti i battezzati la rinuncia eroica supposta da questa socializzazione della comunione d'amore, come mostra chiaramente l'episodio di Anania e Saffira (*Atti* 5). Quindi e soprattutto perché, per una disposizione provvidenziale, la città temporale terrena conserva le sue esigenze: i battezzati sono ancora « nel mondo », e *questo mondo impone loro il suo statuto di vita sociale* che include obblighi familiari, imperativi economici e professionali, un'attività politica. Essi sono mescolati ad una società che, di per sé, è passeggera, facilmente segnata dal male, fondata su questo triplice regime dei beni materiali, della famiglia e del potere, che impone tanti limiti e affronti all'amore.

I battezzati sono realmente in una situazione paradossale: sono membri di una comunità fraterna tutta soprannaturale, ma nel quadro di una società tutta naturale, fondata innanzi tutto sulla forza e sul diritto (cfr. *1 Cor* 7,29-31). Ciò che essi possono e debbono fare, è *animare*

dall'interno questa società mediante l'amore cristiano, e dunque mediante lo spirito evangelico di povertà, di castità e di obbedienza, ma senza poterne cambiare le strutture e i fini.

d) *Una realizzazione sociale passeggera della comunità*

Infatti, la comunità fraterna della Chiesa ha un certo statuto sociale: la parrocchia, la diocesi, con le loro strutture visibili. Ma i parrocchiani vivono dispersi nelle loro famiglie, nei loro cantieri, nei loro uffici...

Tuttavia, una volta la settimana, si produce un fenomeno straordinariamente importante: la comunità fraterna di carità da essi costituita si esprime visibilmente. *Alla messa della domenica*, si riuniscono gomito a gomito, al semplice titolo di fratelli salvati, per l'assemblea eucaristica che è e deve rimanere una *sfida alle categorie sociali*, politiche, culturali, razziali: i più poveri e i più sprovvisti di cultura devono, durante la messa, trovarsi a loro agio accanto alle dame impellicciate e ai professori di università, i neri accanto ai bianchi, gli uomini di destra accanto agli uomini di sinistra... Tutti questi battezzati vengono precisamente a celebrare, durante la messa, il mistero dell'Amore crocifisso che ha superato le loro divergenze e li ha radunati nell'unità.

Ma... tutto questo dura solo 3/4 d'ora alla settimana. Al congedo finale: « La messa è finita, andate in pace », l'assemblea si scioglie e ciascuno ritorna nel mondo.

Ebbene, *tutta la differenza fra questa assemblea di battezzati ordinari e una comunità religiosa* consiste in ciò, che quest'ultima, anche dopo il congedo finale, non si scioglie. La caratteristica meravigliosa della comunità religiosa, è che essa è permanentemente, per stato di vita stabile e visibile, ciò che la comunità cristiana ordinaria è per 3/4 d'ora la settimana. Essa è permanentemente una

realtà liturgica, eucaristica, tutta consacrata e offerta a Dio, in partecipazione piena al mistero redentore.

**3. La comunità religiosa è la più alta espressione della Chiesa: essa ne realizza la vocazione al massimo esprimendo il mistero della carità fraterna in « stato di vita »**

*a) Comunità di carità direttamente stabilita come tale*

Che cos'è dunque una comunità religiosa? È la Chiesa realizzata in una specie di condensato espressivo. Sono dei battezzati, che, chiamati per singolare privilegio della grazia, si separano dal « mondo », vale a dire dalle condizioni abituali di vita, di una vita familiare, professionale, civica, per riunirsi e *vivere permanentemente, pubblicamente e ufficialmente* il mistero della Chiesa, per non essere più nient'altro, partendo dalla fede, che una comunità di amore fraterno, fondata su Gesù, per Dio. Essi vogliono ricostituire in pienezza la prima comunità di Gerusalemme.

È chiaro, quindi, che la comunità di esistenza e di azione non è qualche cosa di accessorio nella vita religiosa. Ne è l'elemento chiave, così come è essenziale alla Chiesa essere una riunione di battezzati, osiamo aggiungere come è essenziale alle tre Persone della Trinità essere e agire insieme, inseparabili l'Una dall'Altra, per essere una comunità perfetta, infinita, ed esprimere incessantemente il loro insondabile mistero d'amore.

*b) Comunità di carità che accetta come sua legge ufficiale le condizioni della carità e dell'unità*

In questa luce si spiegano i voti. Con essi si accetta non soltanto lo spirito di povertà, di castità, di obbedien-

za, indispensabile ad ogni cristiano, ma un *impegno pubblico e preciso* secondo le regole dell'istituto. E lo si accetta perché è nella logica di questa comunità d'amore che si vuole formare. Bisogna sopprimere il più radicalmente possibile i tre famosi ostacoli.

E subito appare un *sensu eminentemente positivo dei voti* che viene ad aggiungersi al senso positivo notato nel capitolo precedente (mezzo di unione al Cristo) e che prevale sull'aspetto di rinuncia.

La vera *povertà* non è la miseria, ma il distacco, il quale permette che le risorse terrene siano *messe al servizio della carità*, carità all'interno della comunità, e più ancora carità nei confronti di coloro a cui la comunità si dedica e si consacra. Per questo i religiosi possono benissimo avere scuole o ospedali grandi e moderni; questa modernità è infatti la forma concreta di un servizio degli altri.

La vera *castità* non è l'inaridimento del cuore, ma la rinuncia che permette alle risorse affettive di essere messe al *migliore servizio della carità*: puro per meglio amare i miei confratelli, i miei giovani, tutti coloro ai quali sono inviato. Una castità che inaridisce le sorgenti affettive sarebbe un controsenso!

E la vera *obbedienza* non è né la soppressione della libertà personale né la sottomissione infantile, ma la rinuncia che mette le risorse della libertà e delle sue iniziative al miglior servizio della carità e dello zelo.

*c) Comunità di carità che prefigura la vita celeste come sarà vissuta da tutta la Chiesa*

Evidentemente, anche così costituita, la comunità religiosa rimane *assai imperfetta*. Infatti, le sue pressanti esigenze sono assunte da persone deboli, sempre esposte alle inclinazioni dell'egoismo. E da persone che, anche se fos-

sero perfette, rimarrebbero nei limiti della natura umana e dunque non potrebbero rispondere agli appelli di unità e di universalità che una perfetta comunità è chiamata a soddisfare. Non c'è da meravigliarsi né che tra i religiosi più santi sussistano incomprensioni e cause di reciproca pena, né che una comunità santa non raduni che un numero abbastanza ristretto di religiosi. *Solo il cielo*, dotando i battezzati della condizione di risuscitati, permetterà loro di vivere in pienezza la vita di carità.

La comunità religiosa esprime dunque questa vita futura perfetta *nella misura in cui è possibile esprimerla nelle condizioni terrene*. Essa anticipa parzialmente questa vita, l'abbozza, la significa. I religiosi sono persone che sulla terra fanno l'apprendistato più diretto della vita celeste. Infatti, il cielo non è altro che un'immensa comunità di carità in Gesù. Non ci sono più, in essa, dei beni di cui ogni eletto possa dire: « Questo è mio e non è tuo »! Non si prende più né moglie né marito (*Mt 22, 30*). E le libertà, interamente liberate, non sono più orientate ad altro che ad una comune sottomissione e a una comune lode d'amore a Dio. Così pure la comunità religiosa è, nella Chiesa, il segno vivente della vocazione eterna della Chiesa.

#### *d) Comunità di carità, suprema espressione della Chiesa*

Si può quindi affermare con ragione che le comunità religiose polarizzano la vita della Chiesa. Il mondo e la Chiesa sono tesi verso esse come verso il loro ideale visibile. I religiosi non sono delle specie di anormali (come alcuni sembrano credere), delle persone al margine del mondo e della Chiesa. *Essi sono nel cuore stesso*. Essi sono dei punti di riferimento. A tutti gli altri battezzati e anche a tutti gli uomini, essi indicano e ricordano incesa-

santemente e sensibilmente in cosa consista la loro vocazione presente e futura: entrare come membri in una comunità di carità fondata sulla fede.

A tutti indicano e ricordano incessantemente, in maniera sensibile, *lo spirito* della povertà, della castità e dell'obbedienza, che, se è in onore presso i religiosi, non è niente affatto un loro monopolio, ma deve *animare* la vita di tutti i battezzati. Essi dicono loro come devono usare dei beni terreni, qual è il senso più profondo dell'amore coniugale, e quello della libertà che è ricerca della sola volontà di Dio. La Chiesa si prenderà sempre cura della vita religiosa come della pupilla dei suoi occhi perché essa ha bisogno tutta quanta dei religiosi e delle religiose.

In breve, ogni comunità religiosa è come un « *sacramento* » *permanente della Chiesa*, cioè un segno sensibile del suo mistero presente e futuro, e un segno efficace nella misura in cui la comunità realizza già potentemente questo mistero. E poiché la Chiesa stessa, secondo la *Lumen Gentium*, è come « il sacramento », cioè « il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano », allora la comunità religiosa appare come la realtà maggiormente capace di rivelare agli increduli il senso profondo della Chiesa e il senso della vocazione dell'umanità all'unità e all'amore.

#### e) *Missione di unità delle comunità religiose*

Ciò significa quale insostituibile missione e quale grave responsabilità abbia ogni comunità religiosa nei confronti della Chiesa e nei confronti del mondo. Essa è per eccellenza uno di quei focolai di carità necessari al mondo perché esso creda. Di che cosa il mondo ha soprattutto bisogno? *Di focolai di carità*, di umili comunità in cui l'Amore trinitario viene ad incarnarsi più pienamente e a rendersi riconoscibile. Ora se vi sono dei gruppi di cri-

stiani per i quali il Cristo abbia *specialmente* indirizzato al Padre la preghiera supplice: « Che essi siano uno! », io penso che siano quelli che fanno pubblicamente professione di carità e di unità: i religiosi.

### f) *Conclusion*

Concludiamo con tre brevi riflessioni.

Una comunità religiosa *in cui non ci si ami*, in cui non si collabori, è un enorme *contresenso e uno scandalo*. Si attribuisce a Voltaire questo terribile giudizio: « I religiosi sono delle persone che si uniscono senza conoscersi, vivono senza amarsi e muoiono senza piangersi ». Se veramente ci sono stati dei religiosi di tal genere, non meravigliamoci che egli sia stato un incredulo così celebre! Noi dobbiamo sentire sempre profondamente la *gravità* di ogni attentato alla carità fraterna, ricordandoci che, al di là della testimonianza particolare di ogni religioso, è *la comunità come tale* che rende testimonianza ed evangelizza.

Una vera comunità religiosa deve vivere secondo *un certo stile di carità* che si potrebbe chiamare « evangelico » o « familiare »: il vangelo e la famiglia sono due riferimenti di cui si serve il decreto *Perfectae Caritatis* per descrivere la vita fraterna dei religiosi. La qual cosa significa che i quadri giuridici non devono mai prendere il sopravvento sulla spontaneità della carità. Semplicità, franchezza, apertura, rispetto totale di ognuno, gioia, preoccupazione di corresponsabilità, devono animare i rapporti sia tra i superiori e gli altri, sia tra semplici confratelli. Questa visione ha ispirato al Concilio le decisioni concernenti i « fratelli » o « coadiutori » e le « suore di seconda categoria » (PC 15b).

Infine, diciamo che *la celebrazione eucaristica è l'atto per eccellenza della comunità*, quello in cui essa vive più intensamente il suo mistero di comunità di amore in Gesù Cristo, quello in cui Cristo la ristora per rifarla, per rinsaldarla dall'interno per mezzo del suo stesso Corpo. L'eucaristia mostra che la comunità religiosa non esiste per un semplice sforzo di buona volontà naturale: *essa è creazione e dono permanente di Dio* attraverso il Cristo nello Spirito Santo: « Benché numerosi, noi non formiamo che un solo corpo, poiché tutti abbiamo parte a quest'unico Pane » (1 Cor 10,17). Essa è allora rianimata dall'interno dallo Spirito d'amore del Cristo, da questo amore che si dispiega quindi nella fedeltà quotidiana.

Si vede così il significato profondo e l'utilità della concelebrazione e di ogni azione liturgica che permetta una partecipazione più effettiva di tutta la comunità.



## LA VITA RELIGIOSA NELLA SUA DIMENSIONE APOSTOLICA DI SERVIZIO DIRETTO

### **1. L'intensa partecipazione alla missione della Chiesa è un elemento essenziale della vita religiosa**

La Chiesa è la Sposa del Cristo e come tale *l'oggetto* stesso dell'amore e della salvezza del suo Sposo. Questo è il motivo per cui essa è quella Città fraterna (di cui parlava il capitolo precedente) che il Cristo è venuto a realizzare in nome del Padre.

Ma inseparabilmente, la Chiesa è anche Madre, Sposa feconda e a tal titolo *strumento dell'amore e della salvezza* che il Cristo apporta all'universalità degli uomini. Già salvata, essa è a sua volta salvatrice, « inviata » al mondo dal suo Signore e dalla carità che la spinge. Non è soltanto la Chiesa di Pasqua, ma anche la Chiesa di Pentecoste.

Ora, a questa missione di Chiesa, tutti i religiosi partecipano intensamente a titolo del loro stato religioso.

#### *a) Ragioni di tale intensa partecipazione*

Per comprendere ciò basta ritornare ancora una volta al principio stesso dello stato religioso: esso non è altro che la situazione battesimale intensificata, espressa vigorosamente in una vita comunitaria. Ora, *tutti i battezzati*

hanno una *responsabilità apostolica*, poiché è tutta la Chiesa che è inviata. Il Concilio l'ha riaffermato con una forza ed una chiarezza eccezionali: « I pastori sanno di non essere stati istituiti da Cristo per assumersi da soli tutta la missione salvifica della Chiesa verso il mondo... devono riconoscere i ministeri e i carismi (dei fedeli), in tal maniera che *tutti*, ciascuno a modo suo e concordemente, cooperino al bene comune: *Ef 4,15-16* » (LG 30). « L'apostolato dei laici è partecipazione alla stessa salvifica missione della Chiesa, e a questo apostolato sono *tutti* deputati dal Signore stesso (e non dalla gerarchia) in forza del battesimo e della confermazione » (LG 33b).

Quindi è chiaro che *i religiosi*, questi membri della Chiesa che vogliono mettere innanzi tutto in opera le ricchezze e le responsabilità del loro battesimo e della loro confermazione, ricevono dal Signore stesso, e da tutta la Chiesa, il giorno della loro professione, un mandato ed una responsabilità più espliciti per lavorare al progresso del Regno. Più chiaramente dei laici, e in modo diverso dai sacerdoti, essi potranno e dovranno esercitare la partecipazione che il Cristo dona loro alla sua triplice funzione profetica, sacerdotale e regale.

Arriviamo allo stesso risultato per un'altra strada. Tramite la loro consacrazione particolare a Dio e la professione dei consigli evangelici, i religiosi tendono *a sviluppare in se stessi la carità*. Essi sono chiamati a fare il dono totale di se stessi nella Chiesa. Ora, i due inseparabili oggetti della carità li impegnano nell'apostolato. Come amare *il Cristo* intensamente se non si desidera attivamente che la sua redenzione non sia vana per tanti uomini e che Cristo stesso sia conosciuto e adorato da tutti? Come amare *il Padre* del cielo intensamente se non si lavora più degli altri affinché il suo Nome sia santificato, il suo Regno si estenda, la sua Volontà sia fatta sulla terra da tutti?

La stessa urgenza sussiste al livello della carità *verso il prossimo*. Come amare intensamente gli altri se non si spiegano tutte le proprie forze per apportare loro le ricchezze essenziali della fede e della grazia? Aggiungiamo: come amare intensamente *la Chiesa e il mondo stesso* se non si desidera attivamente che questa Chiesa si realizzi sempre meglio nella sua cattolicità e che « l'intera pienezza del mondo si trasformi in Popolo di Dio, in Corpo di Cristo e in Tempio dello Spirito Santo »? (LG 17, fine). In verità un religioso senza spirito apostolico sarebbe un essere anormale e una contraddizione vivente.

### *b) L'esplicito appello del Concilio*

Così pure i testi conciliari ricordano ai religiosi le loro responsabilità apostoliche *speciali* con la stessa chiarezza e con lo stesso vigore che ai laici. Essi giungono persino ad estendere a questo servizio apostolico nella Chiesa l'idea di « consacrazione » impiegata per tradurre il rapporto intimo con Dio. Il religioso, è detto, è *votato, consacrato* al servizio della Chiesa, all'edificazione del Corpo di Cristo. Ciò è evidentemente capitale: il Concilio non immagina che si possa realmente donarsi alla Persona di Dio senza *donarsi nella stessa misura al suo piano di salvezza*. L'intenzione apostolica, il servizio soprannaturale del prossimo non è dunque un soprappiù nella vita religiosa, ma ne costituisce realmente un elemento essenziale.

Leggiamo *alcuni testi*. In LG, due articoli molto espliciti: « Siccome i consigli evangelici, per mezzo della carità alla quale conducono, congiungono in modo speciale i loro seguaci alla Chiesa e al suo mistero, la loro vita spirituale deve pure essere *votata* al bene di tutta la Chiesa. Di qui ne deriva il dovere di lavorare, secondo le forze e il genere della propria vocazione, sia con la preghiera, sia anche con l'opera attiva, a radicare e consolidare negli

animi il regno di Cristo e a dilatarlo in ogni parte della terra » (LG 44b).

L'articolo 46 di LG è interessante perché riferisce le attività apostoliche dei religiosi all'apostolato del Cristo stesso. Il religioso non solo imita con i suoi voti il Cristo povero, casto ed obbediente; ma con la sua dedizione, *imita, prolunga e rende sempre presente nel mondo il Cristo apostolo perfetto del Padre suo*: « I religiosi pongano ogni cura affinché per loro mezzo 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, sempre obbediente alla volontà del Padre che lo ha mandato » (LG 46a).

Quanto al decreto *Perfectae Caritatis*, non c'è quasi articolo che non parli della responsabilità apostolica dei religiosi. Si vedano specialmente gli articoli 1b-c; 2d; 5b-e; 6a-c; 8; 18; 20; 25. L'articolo 1 dice, per esempio: « Animati dalla carità che lo Spirito Santo infonde nei loro cuori, sempre più vivono per Cristo e per il suo Corpo che è la Chiesa. Quanto più fervorosamente, dunque, si uniscono a Cristo con questa donazione di sé che abbraccia tutta la vita, tanto più si arricchisce la vitalità della Chiesa e il suo apostolato diviene vigorosamente fecondo » (1c). L'articolo 2 chiede che i religiosi siano informati dei bisogni della Chiesa affinché « ardendo di zelo apostolico siano in grado di giovare più efficacemente agli uomini » (2d).

L'articolo 5 che presenta gli « elementi comuni a tutte le forme di vita religiosa » (titolo), dopo aver detto che con la consacrazione religiosa « accettata dalla Chiesa », i religiosi si trovano « anche legati al suo servizio » (5b), ha questa formula affatto notevole: seguendo il Cri-

sto al quale si sono votati, « è necessario che i membri di qualsiasi istituto, avendo di mira unicamente e sopra ogni cosa Iddio, congiungano tra loro la contemplazione con cui siano in grado di aderire a Dio con la mente e col cuore, e l'amore apostolico, con cui si sforzino di collaborare all'opera della redenzione e dilatare il regno di Dio » (5e). In seguito a vivaci dibattiti, il Concilio ha finalmente indicato la sua volontà di superare l'antinomia corrente azione-contemplazione. Certo, nelle forme concrete di vita, le espressioni e i mezzi di azione e di contemplazione sono diversi. Ma la natura stessa della consacrazione richiede che si contempi Dio nell'azione e che si bruci di zelo apostolico nella contemplazione (ritornerò più avanti su questo problema).

La fine dell'articolo 6 dice ancora: « Sempre più intensamente vivano e sentano con la Chiesa, e si mettano a completo servizio della sua missione (*totaliter se devoteant*) » (6c) ecc. (si veda ancora *Christus Dominus* 33). Non si potrebbe essere più chiari!

## **2. Questa partecipazione prende concretamente, sotto l'impulso dello Spirito Santo, forme svariatissime e complementari per l'edificazione del corpo di Cristo**

### *a) Apostolato di ispirazione carismatica*

È un fatto iscritto nella storia: i religiosi hanno compiuto e continuano a compiere nella Chiesa un lavoro apostolico gigantesco. Tentiamo di immaginare la Chiesa senza la presenza, nella sua azione, dei figli di san Benedetto, di san Francesco d'Assisi, di san Domenico, di sant'Igna-

zio, di sant'Alfonso de Liguori, di san Giovanni Bosco, ecc. Quale enorme impoverimento! Quale diminuzione di dinamismo!

Ora una delle caratteristiche di questo apostolato dei religiosi è la sua origine carismatica e non gerarchica. *Sotto la spinta di quale iniziativa* i fondatori hanno radunato discepoli e lanciato un'opera nuova nella Chiesa? Non certo dietro ordine esteriore della gerarchia, ma per *ispirazione interiore dello Spirito Santo*. Essi stessi sono spesso laici, così Benedetto, Francesco d'Assisi, Ignazio di Loyola... per non dire di tutte le fondatrici. Profondamente attenti sia al mistero di Dio sia all'evoluzione del mondo, essi percepiscono con vigore un determinato bisogno spirituale di questo mondo e la vocazione divina ad impegnarsi per rispondervi. I fondatori di ordini si annoverano nella Chiesa tra gli ispirati e i « profeti » suscitati dallo Spirito. Essi condensano in se stessi, su un punto particolare, la grazia di ispirazione e il compito profetico che sono quelli di tutta la Chiesa (LG 12). Essi sono nella Chiesa, un risveglio *della* Chiesa, un'espressione viva della sua risposta d'amore al Cristo Signore. Un ordine religioso, si è potuto dire, è un carisma ecclesiale che ha preso una forma istituzionalizzata.

So bene che certi fondatori di ordini, tanto in oriente quanto in occidente, sono stati membri della gerarchia, anche vescovi, san Francesco di Sales per esempio, padre della Visitazione. Ma il loro carisma in rapporto alla vita religiosa si ricollega non alla funzione sacerdotale e episcopale, ma ad un sovrappiù carismatico di questa funzione, alla maniera spirituale secondo cui l'hanno esercitata, alla loro realtà permanente di membri battezzati della Chiesa. Resta dunque vero affermare che la vita religiosa e le sue forme svariate non vengono dall'alto, da un'iniziativa della gerarchia, ma dal basso, da un impulso

dello Spirito nei membri. Il Concilio ha voluto sottolinearlo, specialmente nel decreto *Perfectae Caritatis*, 1b e 8a.

Che gli istituti religiosi siano la concretizzazione di doni dello Spirito Santo « per la edificazione del Corpo di Cristo », *ha una qualche importanza?* Sì, una grande importanza, da due punti di vista.

#### *b) Apostolato rispettato e aiutato dalla gerarchia*

Questo fatto indica innanzi tutto l'originalità dei rapporti tra la gerarchia e gli istituti religiosi. *Da una parte* i religiosi non possono avvalersi della loro origine carismatica per sfuggire alla Chiesa ed agire secondo la loro fantasia. Al contrario, come tutti i fondatori hanno fatto ben comprendere, lo Spirito che li ispira non è uno Spirito di disordine, ma di coesione, e li conduce sempre a sottomettere il loro dono alla verifica della gerarchia e a metterlo al servizio armonioso della Chiesa.

Ma *d'altra parte* questa origine divina impone alla gerarchia obblighi precisi, che sono riassunti dall'articolo 45a della *Lumen Gentium*. Spetta ai vescovi verificare l'autenticità del carisma degli istituti religiosi. Ma una volta che questo carisma sia riconosciuto autentico, essi sono tenuti a rispettarlo e a favorirlo. *Attraverso tale carisma essi devono sottomettersi allo Spirito stesso di Dio*, corrispondendo attivamente ad una volontà divina. I vescovi non avranno dunque mai nella Chiesa il diritto di trattare i religiosi secondo il loro capriccio; dovranno sempre rispettare chiaramente la specificità di ogni istituto, l'originalità del suo spirito e dei suoi compiti, anzi, più che rispettarla, proteggerla e promuoverla (cfr. *Christus Dominus* 35b; e il documento *Mutuae Relationes* del 14 maggio 1978, nn. 8-9).

*c) Apostolato dalle forme svariatissime e complementari*

Seconda conseguenza di questa origine carismatica della vita religiosa: la varietà complementare degli istituti religiosi. Riferendosi al capitolo XII della prima lettera ai Corinzi, il Concilio vede l'unico Spirito suscitare, per il bene di tutto quanto il Corpo, la molteplicità delle spiritualità e dei compiti apostolici dei religiosi, in corrispondenza ai bisogni svariati delle persone, dei tempi e dei luoghi.

Diciamo subito che lo Spirito Santo affida a *tutti* i religiosi *due tipi di compiti* nella Chiesa (li ho già segnalati nella definizione data al capitolo I): il *servizio diretto* e la *testimonianza*, così come è espresso per esempio in una formula sintetica nell'articolo 18a di *Ad Gentes*: « La vita religiosa deve essere curata e promossa fin dal periodo iniziale della fondazione della Chiesa, perché essa *non solo* è fonte di aiuti preziosi e indispensabili per l'attività missionaria, ma attraverso una più intima consacrazione a Dio fatta nella Chiesa, dimostra *anche* e significa chiaramente l'intima natura della vocazione cristiana ».

Di questo secondo compito di Chiesa, la testimonianza, parleremo nel capitolo seguente. Esaminiamo dunque il compito di servizio diretto e le sue provvidenziali varietà. *Due grandi categorie* appaiono qui: gli istituti ordinati alla contemplazione e quelli votati alle opere di apostolato (cfr. i titoli degli art. 7 e 8, *PC*). Ma già sappiamo che non ci può essere nella vita religiosa né una contemplazione senza apostolato né un apostolato senza contemplazione. Per affermare questa verità il Concilio ha rifiutato di usare le espressioni, che pure erano tradizionali, di « vita contemplativa, vita attiva e vita mista ». Si tratta dunque di accentuazione, di intensità.

1. *Istituti in cui l'accento è messo sulla contemplazione: contemplativi puri e monaci (PC 7 e 9).*

Non è questo il luogo per entrare in dettagli. Vorrei soltanto sottolineare, a proposito dei religiosi contemplativi e dei monaci votati innanzi tutto al culto liturgico, come il Concilio riconosca loro un ruolo positivo « eminente » nel Corpo mistico, contro l'opinione di tanti non credenti e anche di credenti che li ritengono inutili. C'è sempre stato nella Chiesa *un apostolato autentico della preghiera e della penitenza*, basato su una triplice verità: primato assoluto della grazia divina nell'opera della salvezza, valore fecondo dell'amore, e infine reale possibilità di scambio nella comunione dei santi. I contemplativi prolungano sulla terra la preghiera stessa del Cristo, nella quale egli stesso si vedeva come il rappresentante di tutti i fratelli, gli uomini, e vedeva il Padre suo come il Padre dell'immensa famiglia degli uomini chiamati alla salvezza. Per questa ragione, incontrando i loro fratelli, gli uomini, nel cuore del Cristo (LG 46b), essi procurano l'accrescimento della Chiesa attraverso una misteriosa fecondità e sono una fonte di grazie celesti (cfr. PC 7a). La loro presenza è specialmente auspicata nei territori di missione: « Gli istituti di vita contemplativa... hanno la più grande importanza ai fini della conversione delle anime, perché è Dio che, quando è pregato, invia operai nella sua messe, apre lo spirito dei non cristiani perché ascoltino il vangelo e rende feconda nei loro cuori la parola della salvezza » (*Ad Gentes*, 40b). Personalmente, quando devo predicare degli esercizi spirituali, soprattutto a giovani, imploro sempre la preghiera di un monastero di visitandine e di un monastero di clarisse.

Aggiungiamo una precisazione significativa: in Oriente i « monaci » costituiscono la forma di vita religiosa quasi unica.

2. *Istituti in cui l'accento è messo sulle opere di apostolato (PC 8 e 10).*

La diversità è qui assai più grande e le specializzazioni quasi infinite, a seconda delle due direttrici: azione direttamente *apostolica* e azione semplicemente *benefica* (il servizio ospedaliero in particolare; ma potremmo anche dire: apostolato della parola e apostolato della misericordia).

L'articolo 8 considera in una maniera generale l'insieme di questi istituti. Quindi un altro articolo sottolinea più particolarmente l'attività pastorale degli istituti dei Fratelli e delle Suore (art. 10).

Contrariamente a ciò che ha luogo nella vita monastica, l'attività apostolica non forma in questi diversi istituti un elemento secondario o accessorio, essa prende la maggior parte del tempo; e in funzione delle sue esigenze viene ordinata tutta la struttura della vita religiosa: essa comanda e impregna veramente tutto il genere di vita; e infine è una via di santificazione, come mostreremo al capitolo dodicesimo.

Si pone allora una domanda. Costatiamo che anche sacerdoti o laici posseggono la piena capacità di dedicarsi generosamente e con ottimi risultati a tutte queste opere di apostolato e di beneficenza. Apporta forse la vita religiosa in tali opere un qualche cosa di più? e che cosa è?

**3. L'istituzione e la vita religiosa apportano all'apostolato due serie di preziosi vantaggi**

Lo stato religioso (come d'altronde lo stato coniugale) è nel contempo una realtà spirituale, l'amore ricercato in una forma esigente di totale dono di sé, e una realtà istituzionale, uno stato di vita stabile in comune, giuridicamente organizzato. Questi due aspetti fanno comprendere che l'esercizio dell'apostolato trarrà dalla vita religio-

sa una duplice serie di vantaggi. Cominciamo a descrivere quelli che gli derivano dalla sua struttura istituzionale e che la storia concreta della vita religiosa ci permette di constatare.

*a) Vantaggi oggettivi, dal lato dell'azione apostolica stessa*

Possiamo discernerne tre:

### *1. Corpi apostolici specializzati*

Un istituto religioso apostolico sorge, come abbiamo detto, sotto l'impulso dello Spirito Santo, in risposta ad un bisogno della Chiesa. Esso potrà dunque organizzare socialmente il perseguimento dei suoi scopi specifici e fornire alla Chiesa, dopo aver loro dato la formazione voluta, gruppi di apostoli competenti in quel campo preciso: predicazione, educazione cristiana, formazione del clero, assistenza ai malati e ai poveri, missioni estere o parrocchiali, ecc. È chiaro che l'esistenza di grandi corpi di competenze specializzate è un bene per la Chiesa: sono organi che essa si dà per far fronte alle necessità del momento e in vista di quelle di domani.

Paragonato al semplice apostolo, prete o laico, l'apostolo religioso ha *delle possibilità* di essere meglio preparato, meglio nutrito spiritualmente, di lavorare con più stabilità e continuità in una stessa direzione. Ciò spiega come in molti paesi l'azione creativa dei religiosi si sia contraddistinta in maniera preponderante nelle varie sfere di specializzazioni, quali l'azione sociale, l'apostolato della radio, del cinema, o della TV, la stampa, soprattutto religiosa, l'apostolato ecumenico, i movimenti giovanili...

Aggiungiamo che spesso queste specializzazioni si accompagnano alla promozione di una *spiritualità particolare*, di uno « stile » di vita e di apostolato che è un'altra ricchezza della Chiesa.

## 2. *Corpi apostolici specializzati più universali nel tempo e nello spazio*

Secondo vantaggio: queste specializzazioni assumono un valore universale. *Nel tempo*: l'istituto religioso ha una *stabilità* che attraversa i secoli. Può accumulare la propria esperienza, arricchirsi progressivamente di tradizioni preziose, compiere un lavoro di lunga lena, progredire... *Nello spazio*: l'istituto religioso ha una relativa *autonomia* che gli impedisce di essere confinato all'interno di una diocesi. Può mettere la sua specializzazione al servizio di una vasta regione e anche della Chiesa intera. Il senso della *esenzione* dei religiosi sta qui: essa non è affatto ispirata da una volontà di indipendenza nei confronti della gerarchia; è la possibilità di mettere a disposizione dell'intera Chiesa un valore di Chiesa, un carisma che lo Spirito Santo ha fatto sorgere per fargli portare frutti universali.

Da tutto ciò deriva evidentemente per ogni istituto il dovere assolutamente fondamentale di rimanere *fedele al suo proprio carisma particolare* « per il bene stesso della Chiesa » (PC 2b). Senza pertanto imprigionarsi mai: il Concilio fa appello a tutti i religiosi affinché tengano gli occhi ben aperti sull'*insieme della Chiesa e delle sue attività*, precisamente perché la specializzazione rimanga coerente con il tutto (PC 2c; e art. 20b che invita a « lo spirito missionario »). Ed è chiaro che sul piano locale i religiosi devono inserirsi nella pastorale del paese e della diocesi e vivere in essa il loro carisma proprio a beneficio dell'insieme.

## 3. *Équipes apostoliche più unite e flessibili*

Terzo vantaggio: *équipes* pastorali « normalmente » più unite e più flessibili, dunque più efficaci. L'apostolato non è mai un'opera puramente individuale. Una delle necessità più sentite attualmente, nell'ora della « pastorale

d'insieme » e della collegialità, è quella di un'azione *comune* più ferma, soprattutto per certi ministeri. Basta vedere il movimento che porta oggi numerosi sacerdoti secolari verso il tipo di vita delle « confraternite sacerdotali ». Ora la vita religiosa permette (normalmente!) la costituzione di *équipes* profondamente unite e dinamiche: stessa tradizione spirituale, stessa formazione, clima fraterno in cui si è più sostenuti, vita comune ufficiale che favorisce la corresponsabilità e la comunione... Proprio la comunità religiosa, come tale, esercita innanzi tutto l'azione apostolica.

*b) Vantaggi soggettivi, dal lato dell'impegno personale dell'apostolo*

Sappiamo tutti che la santità personale è un elemento importante (se non il più importante) della fecondità del ministero. Ora anche da questo punto di vista, i valori spirituali propri della vita religiosa offrono chiari vantaggi.

1. *Essi costituiscono una garanzia supplementare di autenticità spirituale dell'azione apostolica e dunque di efficacia*

Certo l'esercizio soprannaturale del ministero apporta già come tale le sue risorse di santità (specialmente nel caso del ministero sacerdotale: cfr. *Presbyterorum Ordinis* 12-14). Ma la carità pastorale è singolarmente *purificata e arricchita* in colui che si è *consacrato* a Dio e al suo servizio nella forma particolare della vita religiosa. I voti e le virtù religiose specialmente aiutano l'apostolo a essere *più generosamente disponibile*, come il decreto *Perfectae Caritatis* dice espressamente: la castità è « un mezzo efficacissimo... per poter dedicarsi con slancio (*alacriter*) al servizio divino e alle opere di apostolato » (PC

12a); l'obbedienza lega più strettamente al servizio della Chiesa (cfr. 14a); la povertà permette di donare di più ai poveri. E, intensamente cristiano, l'apostolo religioso saprà per una specie di connaturalità meglio insegnare agli altri la vita cristiana.

## 2. *A condizione che l'apostolo religioso abbia realizzato l'unità della sua vita*

Qui si pone il famoso problema del conflitto possibile tra vita religiosa (specialmente nel suo aspetto di vita di preghiera) e vita apostolica, conflitto dolorosamente sentito da molti, problema aspramente discusso al Concilio. Ci sono o non ci sono due vie distinte di santità per l'apostolo religioso? Deve seguire due spiritualità distinte di cui una (è religioso) lo spinge verso la « vita interiore », e l'altra (è un apostolo) verso l'azione esteriore? Questo problema è così importante che consacreremo al suo studio tutto il capitolo dodicesimo. Sarà sufficiente per il momento indicarne brevemente la linea di soluzione.

Per molto tempo nella Chiesa si è considerata la vita di tipo contemplativo o monastico come l'ideale a partire dal quale bisognava comprendere ogni specie di vita religiosa: l'essenziale di questa vita era costituito dall'insieme delle « osservanze » di preghiera, di ascesi, di vita comune. Quando sorsero congregazioni votate all'apostolato, l'azione apostolica non fu integrata alla consacrazione né alla vita religiosa: fu considerata come una specie di agguinzatura necessaria certamente, ma più o meno artificiale, poco amalgamata alla « vera » vita religiosa di osservanze, e dunque capace di esporre il religioso a delle sollecitazioni di ordine diverso.

Il Concilio ha chiaramente spezzato questa ambiguità nel famoso articolo 8 del *Perfectae Caritatis*. Riconoscendo all'azione apostolica o caritativa tutta la sua grandezza, esso l'ha inclusa negli elementi *essenziali* di quel

tipo originale di vita religiosa che è la vita religiosa attiva. Quindi il religioso attivo, sacerdote o no, trova *l'unità della sua anima e della sua vita* non nelle osservanze e nemmeno nell'azione come tale, ma *nella sua carità apostolica*, attinta al Cuore del Cristo al quale egli si è consacrato. *Tutto ciò che anima questa carità è per lui santificante*: nella sua preghiera e nella sua vita comune, ma più ancora nelle sue molteplici ed accaparranti attività di buon pastore o di buon samaritano, egli vive la sua consacrazione religiosa, esistenzialmente. È tutto vantaggioso per la sua santità, poiché attraverso tutto ciò egli si unisce al suo Signore profondamente. Ma la sua azione anche ha maggiori possibilità di efficacia, poiché egli vi si dedica con tutta la disponibilità del suo cuore consacrato: « Colui che rimane in me e nel quale io rimango, costui dà molti frutti » (Gv 15,5).



## LA VITA RELIGIOSA NELLA SUA DIMENSIONE APOSTOLICA DI TESTIMONIANZA

La Chiesa esercita la sua missione in forme svariatissime. Abbiamo parlato, a proposito dei religiosi, dell'apostolato della preghiera e dell'abnegazione offerta, quindi dell'apostolato delle attività esplicite di evangelizzazione o di beneficenza. Ma c'è nella Chiesa una forma di apostolato più fondamentale, richiesta a tutti i battezzati, poiché essa è sempre possibile a tutti: *l'apostolato della testimonianza di vita*.

Un cristiano che viva un po' seriamente il suo cristianesimo, che ami il Cristo e tenti di servirlo, immancabilmente diffonde luce e diviene un segno vivente di Gesù Cristo, in qualsiasi situazione e anche senza compiere alcuna « opera » apostolica particolare: la sua anima e la sua vita quotidiana sono di per sé un'opera apostolica.

Il Vaticano II, nella *Lumen Gentium*, non ha mancato di indicare ai *laici* questo compito di irraggiamento. All'articolo 35 afferma: « Il Cristo compie il suo ufficio profetico... anche per mezzo dei laici che perciò costituisce suoi testimoni e li provvede del senso della fede ». E precisa un po' più avanti in che cosa la testimonianza dei laici differisca dal tipo di testimonianza che possono dare gli altri cristiani: « Questa evangelizzazione o annuncio di Cristo fatto con la testimonianza della vita e con la parola acquista una certa nota specifica e una particolare

efficacia dal fatto che viene compiuta nelle comuni condizioni del secolo » (35b).

*I religiosi*, membri della Chiesa, non possono non essere dei testimoni sotto l'impulso dello Spirito della Pentecoste. Al loro apostolato di servizio diretto essi aggiungeranno dunque l'apostolato della testimonianza, *senza fare nient'altro*, compiendo semplicemente nel modo migliore possibile i loro diversi compiti di religiosi. *Ma il loro stato di vita particolare*, la loro situazione visibile ed organizzata di cristiani specialmente consacrati al Signore e al suo regno daranno a questa testimonianza *un valore originale e una intensità particolare*. I laici e i consacrati secolari testimoniano attraverso compiti umani ordinari: essi sono un segno *immerso* nel mondo. I religiosi testimoniano certamente a contatto degli uomini loro fratelli, ma in una situazione speciale di non partecipazione diretta a quei compiti e in uno stile di vita nuovo: sono perciò un segno *elevato* in mezzo al mondo.

Userò per designare questo ufficio dei religiosi soprattutto due termini: *testimone* e *segno*. *Il testimone* è colui che attesta un fatto di fronte ad altri; nel cristianesimo il testimone attesta con la sua vita che il Cristo Signore è venuto e che esiste, risuscitato. *Un segno* è una realtà sensibile che rinvia ad un'altra realtà; il religioso, come vedremo, significa a chiunque lo vede numerose realtà di fede.

Precisiamo ancora *quali religiosi* sono *segni-testimoni*: tutti presi globalmente e ogni comunità e ogni religioso personalmente. *Per chi* essi sono segni-testimoni? Per coloro che li avvicinano, per tutta la Chiesa e particolarmente per i laici e per gli sposi, infine per il mondo intero. *Quali effetti* ha questa funzione di segni-testimoni? Il Concilio ne sottolinea due: rivelazione per le menti e incitamento per le volontà. Il decreto *Perfectae Caritatis* dice nella sua conclusione (art. 25) che tutti i religiosi,

mediante la fede, la speranza e l'amore che li animano, devono diffondere « in tutto il mondo la buona novella del Cristo, in tal modo che la loro testimonianza sia palese a tutti »: essi sono buoni *predicatori* mediante la semplice esistenza e attraverso la vita. Ma la *Lumen Gentium* precisa che essi sono anche dei *trascinatori* sulla strada della santità: il loro esempio « può e deve attirare efficacemente tutti i membri della Chiesa a compiere con slancio i doveri della vocazione cristiana » (LG 44c).

I testi conciliari ci permettono di delineare il *contenuto* di questa testimonianza: i religiosi sono segni efficaci di tre grandi realtà del mistero cristiano: il Cristo stesso, la Chiesa, e l'aspetto escatologico o celeste dell'esistenza cristiana.

## **1. I religiosi sono segni efficaci del Cristo sempre presente nella Chiesa**

L'unione di Cristo con il battezzato è così intima che ogni cristiano è chiamato ad essere l'immagine di Dio essendo in concreto l'immagine di Cristo, o, come dice san Paolo, è chiamato a portare in sé la somiglianza del Cristo, a riflettere sul proprio volto la luce di Cristo. Ma il religioso è chiamato ad adempiere *più intensamente* questa così grave e tanto felice funzione. Egli ha infatti il privilegio di far apparire in se stesso *certi tratti* particolari del volto del Cristo. Il Concilio ne segnala tre.

### *a) Cristo nella sua santità*

Nella *Lumen Gentium* 44c, possiamo leggere: « Lo stato religioso più fedelmente imita e continuamente rappresenta nella Chiesa la forma di vita che il Figlio di Dio abbracciò, quando venne al mondo per fare la volontà del

Padre, e che propose ai discepoli che lo seguivano ». Questo testo ci dice che i religiosi fanno qualcosa di più che imitare semplicemente il Cristo di un tempo, essi *riattualizzano* la verità della *sua* castità, della *sua* povertà, della *sua* obbedienza nel presente della Chiesa.

### *b) Cristo nelle sue attività di carità*

E all'articolo 46a leggiamo: « Per mezzo dei religiosi, la Chiesa abbia ogni giorno meglio da presentare Cristo ai fedeli e agli infedeli, 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 ». È lo stesso profondo pensiero: nelle loro attività di dedizione e di apostolato, i religiosi fanno qualcosa di meglio che assomigliare al Cristo: con il cuore e con le mani *essi fanno passare nell'oggi del mondo la sua carità* e lo rivelano agli uomini come l'Amore. Mi è stato recentemente raccontato questo episodio. In un'ospedale, una religiosa aveva curato con infinita dolcezza e pazienza un malato incredulo senza tuttavia mai parlargli del Cristo. Ora, al momento di uscire dall'ospedale, quest'uomo, guarito, disse alla suora: « Sorella, lei non mi ha mai parlato di Dio. Ma ha fatto di più: me l'ha fatto vedere ». Questa è la forza della testimonianza di una vita religiosa realmente donata.

### *c) Cristo nella sua potenza di grazia*

Infine l'articolo 44c dice nuovamente: « Infine, in modo speciale (lo stato religioso) manifesta l'elevazione del regno di Dio sopra tutte le cose terrestri e le sue esigenze supreme; dimostra pure a tutti la preminente grandezza della forza del Cristo regnante e l'infinita potenza dello Spirito Santo mirabilmente operante nella Chiesa ». Le

esigenze della vita religiosa sono terribili per l'uomo vecchio! Che tanti uomini e donne possano seguirle con fedeltà, e spesso con gioia, non può spiegarsi se non con la presenza in essi dello Spirito di Cristo. È data qui una prova vivente della potenza trasformatrice della grazia.

Per questo, i religiosi sono per tutti i cristiani *esempi suggestivi e trascinatori*. La carità perfetta è richiesta a *tutti* i cristiani, lo spirito delle beatitudini e dei consigli evangelici è richiesto a tutti i laici: essi sono tentati di dire: « È troppo difficile! ». Ma vedendo i religiosi accettare e vivere delle esigenze superiori, essi dicono: « È dunque possibile! Io potrò tutto in Colui che fortifica fino a tal punto i miei fratelli cristiani religiosi ». In una parrocchia o in una regione in cui vivono comunità di religiosi o di suore veramente ferventi, il livello spirituale di tutta questa parrocchia o regione si mette a salire. Cristo vi è veramente colto come il Signore vivo ed attivo (cfr. ancora in PC 15a: « L'unità dei fratelli *manifesta* che il Cristo è venuto »).

## **2. I religiosi sono segni efficaci della Chiesa nella sua duplice attività d'amore**

I religiosi fanno vedere meglio non soltanto certi aspetti del mistero del Cristo che li ispira, ma anche certi aspetti del mistero della Chiesa nella quale respirano. Ciò che il Concilio dice a questo punto è molto profondo e bello: votati alla carità perfetta attraverso i consigli evangelici praticati in comune, i religiosi manifestano che la Chiesa è *innanzi tutto un mistero d'amore*. Sappiamo anche troppo fino a che punto la Chiesa appare a molti, anche cristiani, come una « potenza », o come una « istituzione » ben organizzata in cui i rapporti sono soprattutto di ordine giuridico, con numerosi permessi da chiedere,

numerose carte da firmare, ecc. Molti non vedono (o sono impediti dal vedere?) che tutto questo apparato esterno non è altro che il necessario sostegno terreno di una realtà completamente diversa, il « mistero » della Chiesa secondo cui essa è l'incarnazione dell'Amore trinitario. È precisamente questo aspetto che i religiosi « condensano », in qualche maniera, in se stessi, vivono intensamente, e per conseguenza « manifestano » agli occhi di tutti.

a) *I religiosi vivono in comunità fraterna*, mettendo tutte le loro cure nel vivere i loro reciproci rapporti in una autentica carità che realizzi l'unità: *Cor unum et anima una*. Essi manifestano così *la Chiesa* come città fraterna, come assemblea degli uomini la cui legge fondamentale e anche unica è l'amore reciproco. Abbiamo visto questo punto al capitolo terzo. Voglio soltanto notare qui fino a che punto la vita di carità dei religiosi adempia questa funzione di significazione.

b) *Alla sorgente* stessa di questo amore fraterno c'è un amore più radicale, *l'amore per Cristo*. E da questo punto di vista, sia la comunità sia anche ciascun religioso o religiosa, con la sua professione perpetua in cui il dono di sé al Cristo è totale e definitivo, manifesta *la Chiesa* come *Sposa di Cristo*, cioè come unita per sempre al Cristo e come vivente interamente per lui, per amore.

Lo affermano *due testi conciliari* che bisogna leggere con cura. Il primo nella *Lumen Gentium*, parlando della consacrazione religiosa, dice: « La consacrazione sarà tanto più perfetta quanto più solidi e stabili sono i vincoli con i quali è rappresentato Cristo indissolubilmente unito alla Chiesa sua Sposa » (44a). Il secondo testo è nel decreto *Perfectae Caritatis* all'articolo 12a sulla castità: « Per essa, i religiosi sono davanti a tutti i fedeli un richiamo (*evocant*) di quel mirabile connubio, operato da Dio e che si manifesterà pienamente nel secolo futuro,

per cui la Chiesa ha Cristo come suo Sposo » (i sacerdoti vengono invitati a dare la stessa testimonianza per mezzo del loro celibato, nel decreto *Presbyterorum Ordinis* 16b).

Così la vita religiosa è integrata alle più grandi profondità spirituali del mistero della Chiesa. *In fondo a tutti gli sforzi della Chiesa, che cosa troviamo?* Che cosa fa la Chiesa, in definitiva, attraverso gli sforzi di tutti i suoi membri, dei martiri, dei santi, degli apostoli, dei sacerdoti o dei laici, dei suoi membri giovani o vecchi? Attraverso tutto ciò, essa risponde all'amore preveniente del Cristo, Signore e Salvatore, al quale deve la sua esistenza e la sua continuità di Chiesa salvata e in alleanza con Dio. Essa vive per lui, essa si dona e si unisce a lui.

Questo mistero è presente spiritualmente in ogni anima che vive lealmente il proprio battesimo: « Io vi ho fidanzati al Cristo come vergine casta » (2 Cor 11,2), diceva san Paolo ai cristiani di Corinto. Ma il religioso lo vive con quella intensità particolare e quella chiarezza che gli conferisce la sua consacrazione religiosa e specialmente il suo voto di castità, mediante il quale egli sacrifica l'amore umano per un congiunto al fine di vivere *esclusivamente* dell'amore del Cristo. Proprio per questo egli diventa un segno: non bisogna temere di affermare che il religioso ha la mirabile funzione di dire e di ricordare incessantemente a tutti i suoi fratelli cristiani il movimento essenziale della loro vita e della loro santità cristiana: l'amore di Gesù Cristo al di sopra di ogni cosa. Essi lo ricordano anche agli sposi cristiani.

Con il sacramento del matrimonio, sappiamo che *gli sposi cristiani* sono costituiti *anch'essi* quale immagine vivente non solo dell'amore della Chiesa per il Cristo, ma anche dell'amore *reciproco* del Cristo e della sua Chiesa. Anche questo è stato ricordato fermamente dal Concilio: nella *Lumen Gentium* 11b; 41d; nella *Gaudium et Spes* 48d. Mentre la Chiesa è rappresentata dalla sposa, il Cri-

sto è qui visibilmente rappresentato dallo sposo. Il sacramento del matrimonio permette e domanda loro di vivere il mistero profondo della vita cristiana (cioè l'amore del Cristo) attraverso l'espressione del *loro* mutuo amore. Per questo la Chiesa domanda che tale amore sia grande, generoso, indissolubilmente fedele, capace di tradurre *davvero* l'amore esigente del Cristo e della Chiesa.

Dal punto di vista del segno rappresentativo, dobbiamo dire che lo stato coniugale è un segno più complesso, più ricco, poiché sono in esso impegnate due persone nel loro mutuo rapporto. *Ma*, più umano, questo segno ha anche le debolezze e i rischi dell'umano, i limiti e i pesi della carne: è tanto bello e « cattivante »! e quindi è sempre minacciato di arrestarsi e di racchiudersi in se stesso e di dimenticare *la realtà* che ha la funzione di significare. Sarà sempre difficile agli sposi cristiani conservare il loro amore in reale e permanente riferimento all'amore del Cristo (cfr. 1 Cor 7,29).

Ecco perché la verginità consacrata è migliore: *essa fa a meno del segno* dell'amore mutuo (l'amore coniugale) per andare *direttamente alla realtà* dell'amore del Cristo. E diventa essa stessa un segno più sottile, soltanto il segno della Chiesa che ama, ma segno più libero e più puro, più intenso e più diretto: agli sposi come a tutti gli altri cristiani essa ricorda verso chi, in modo supremo, il loro stesso amore è ordinato: Cristo Signore.

Aggiungerei un'ultima osservazione relativa al valore dello stato religioso segno della Chiesa Sposa del Cristo. Il membro più eminente della Chiesa è stato e resta *la Vergine Maria*. Il Concilio ha ricordato, all'articolo 63 della *Lumen Gentium*, che Maria è stata ed è il segno per antonomasia, *il modello*, e quasi *la sintesi* condensata della Chiesa: come Maria, la Chiesa è vergine per il Cristo, e come lei, la Chiesa è madre del Cristo che continua a generare nelle anime. Se quindi il religioso è più diretta-

mente legato al mistero della Chiesa, è perciò stesso legato più direttamente anche al mistero del membro più tipico della Chiesa, Maria. Il religioso entra nel movimento dell'anima della Vergine Maria, la consacrata al Cristo per eccellenza. La devozione a Maria dovrebbe essergli naturale. Egli ne trae specialmente la certezza che la sua verginità consacrata non è una verginità sterile. Maria e la Chiesa sono vergini e madri. Il religioso rinuncia alla paternità carnale soltanto per esercitare più profondamente la paternità spirituale, quella che genera il Cristo nelle anime.

### **3. I religiosi sono segni efficaci della vita cristiana nel suo valore già celeste e nel suo movimento verso il cielo**

I religiosi sono incaricati di una terza testimonianza. Essi devono significare a tutti i loro fratelli cristiani non solo che il Cristo è sempre vivo, non solo che il loro dovere essenziale di membri della Chiesa è quello di amare il Cristo e di amarsi vicendevolmente, ma anche che non devono accontentarsi delle cose semplicemente umane e terrene: sono già membri di un Regno trascendente e sono in cammino verso il suo pieno possesso. Si tratta di quella che è stata chiamata *la funzione « escatologica »* dello stato religioso. *Il Concilio* l'ha ricordata nella *Lumen Gentium* 44c: « 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 preannuncia la risurrezione e la gloria del regno celeste* » (cfr. PC 12a: « La castità costituisce un segno particolare dei beni celesti »).

a) *I religiosi, « morti al mondo », prefigurano e annunciano direttamente la vita celeste*

Ho già toccato un po' questo punto, parlando della dimensione comunitaria dello stato religioso, dicendo che i religiosi prefigurano e preparano già quaggiù la perfetta comunità fraterna del cielo. Riprendo ora più ampiamente questo punto.

La caratteristica dello stato religioso, come sappiamo, è che ci si vota al Signore con un amore preferenziale *che va fino al sacrificio* di certi valori umani e giunge a *rimettere in questione* le strutture comuni del mondo: possesso dei beni, amore coniugale e di parentela, libera disposizione di sé. Il senso di questo movimento non è affatto il disprezzo di tali valori, e nemmeno la negazione della legittimità di tali strutture: l'immensa maggioranza dei cristiani è chiamata a santificarsi e a compiere l'opera di Dio in esse e per mezzo di esse! Si tratta piuttosto di affermare *i loro limiti*, la loro incapacità di colmare *totalmente* i desideri dell'uomo, il loro valore *transitorio*. C'è un *superamento* trascendente del mondo, già iniziato nella risurrezione di Gesù Cristo. E c'è un dinamismo della storia che porta l'umanità verso un compimento nel giorno del ritorno di Gesù Cristo.

Il religioso, uomo dell'assoluto, mira a questo superamento dinamico. L'afferma ricercandolo già attraverso il cammino glorioso della croce: egli vuole vendere tutto e lasciare tutto per raggiungere il Cristo *celeste*, rimanere senza compagno, senza beni personali, senza libera disposizione di sé, per avere parte così allo Spirito della *risurrezione* e alla eredità annunciata del Regno.

Abbiamo notato questo valore « pasquale » e già celeste dei voti, attestato dal vangelo. La castità è la vita eterna iniziata: « In cielo, si sarà come gli angeli, non si prenderà né moglie né marito » (Mc 12,25). Così pure la povertà: « Per seguire me, vendi tutto quello che hai,

dallo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo » (Mc 10,21). E così l'obbedienza: « Padre, sia fatta la tua volontà sulla terra come in cielo » (Mt 6,10). Così la vita comune: « E vidi la città santa, la nuova Gerusalemme, discendere dal cielo... questi che hanno le loro vesti imbiancate nel sangue dell'Agnello servono Dio giorno e notte nel suo tempio » (Apoc 7,13-15; 21,2).

Vivendo così la loro consacrazione, i religiosi attestano, come dice il Concilio, che « i beni celesti sono già dati » in misura iniziale su questa terra; le nozze dell'Agnello sono già state inaugurate. La piccola Teresa di Lisieux diceva: « In cielo, certo, io vedrò Dio. Ma quanto ad essere con lui, io lo sono già qui su questa terra ». La vita cristiana battesimale è già il paradiso anticipato. Ma i religiosi hanno il privilegio di significarlo attraverso le strutture stesse e attraverso lo stile della loro vita distaccata e consacrata.

Ecco perché normalmente, essi, tra i cristiani, devono vivere maggiormente di *speranza*. Essi annunciano la realtà del cielo, ma *tendono* anche verso di essa. Attendono nella notte, con la lampada accesa, lo Sposo che viene. Dicono con fervore la preghiera di tutta la Chiesa in pellegrinaggio: « *Marana tha*: vieni, Signore Gesù ». « Signore, diceva santa Teresa d'Avila sul suo letto di morte, è tempo di vederci! ». Il religioso, anche votato all'apostolato, che non ha mai provato qualcuno di questi sentimenti, può avere un cuore dalle dimensioni proprie della sua vocazione? E saprebbe far comprendere agli altri « che la figura di questo mondo passa » e che essi sono fatti per il cielo?

Mi sembra che vi siano soprattutto due categorie di persone alle quali i religiosi debbano rendere l'eminente servizio di rivolgere gli occhi verso l'essenziale: i laici e i non credenti.

*b) Con questo, essi apportano un contributo spirituale ai laici nell'opera di edificazione della città temporale*

L'abbiamo già sottolineato fin dal nostro primo capitolo: il ruolo dei laici è quello di restare nel mondo e di accettare i suoi valori, di vivere nelle sue strutture, lealmente e « contribuire, quasi dall'interno a modo di fermento, alla santificazione del mondo... e ordinare tutte le cose... in modo che siano fatte e crescano secondo Cristo, e siano di lode al Creatore e Redentore » (LG 31 e 34); la fede impone loro come un dovere di applicarsi più degli altri ai loro uffici temporali (GS 43a).

Certamente, la costruzione cristiana del mondo è difficile. La realizzazione di un ordine realmente conforme al vangelo non va da sé. « Tutta intera la storia umana è infatti pervasa da una lotta tremenda contro le potenze delle tenebre » (GS 37b). C'è ambiguità, rischio di idolatria delle cose temporali (*Apostolato dei laici* 7c-d), tentazione « umanista » di ridurre il Cristo al ruolo di mezzo e il cristianesimo ai benefici culturali e sociali che comporta.

Questa tentazione è forte, e il Concilio ha preso cura di avvertirne i laici: « Le attività umane, dice nella *Gaudium et Spes*, devono venir purificate e rese perfette per mezzo della croce e della risurrezione di Cristo » (37d). E il decreto sull'*Apostolato dei laici* domanda loro di lavorare nel mondo « liberi dalla schiavitù delle ricchezze mentre mirano ai beni eterni » (4e).

Ebbene, per aiutarli a sfuggire alla tentazione di « terrenismo » e a mantenersi nei vasti orizzonti del Regno, i laici trovano nei religiosi dei fratelli caritatevoli e competenti. In forza della loro stessa situazione spirituale e istituzionale, i religiosi ricordano loro il valore relativo del mondo e il valore assoluto del Cristo Signore e del suo amore. *Vari testi conciliari* dicono ciò con estrema chiarezza: due passi della *Lumen Gentium*, l'articolo 31b:

« I religiosi con il loro stato testimoniano in modo splendido e singolare che il mondo non può essere trasfigurato e offerto a Dio (senza lo) spirito delle beatitudini »; e soprattutto l'articolo 46b: « I religiosi collaborano spiritualmente con i laici affinché la edificazione della città terrena sia sempre *fondata nel Signore* e a lui diretta, né avvenga che lavorino invano quelli che la stanno edificando » (cfr. anche GS 38b).

*c) Perciò, infine, essi possono rieducare spiritualmente l'uomo moderno non credente*

I religiosi hanno infine oggi un ruolo di testimonianza che non avevano nei secoli passati: quello che si rivolge agli atei. Se Dio non esiste, l'uomo è fatto per il possesso dei beni terreni, dice Marx; per la libertà assoluta, dice Sartre; per la volontà di potenza e di godimento, dice Nietzsche.

A questo umanesimo incredulo la Chiesa intera risponde con l'umanesimo fondato sull'Uomo-Dio, sull'uomo divenuto inseparabile da Dio in Gesù Cristo. E al culmine di quest'umanesimo, essa presenta i religiosi. Essi, non solo con il cuore e le parole, ma con le strutture stesse della loro vita in comune, povera, casta e obbediente, dunque *con tutta la loro vita concreta, proclamano permanentemente* che Dio esiste, che egli è la Realtà e il Valore supremo, che egli è l'Amore assoluto e merita di essere amato, infine che l'uomo si sviluppa soltanto in lui. È la testimonianza esistenziale suprema a favore di Dio, la cui forza non è oltrepassata che dalla testimonianza dei « martiri » (« i testimoni »).

Ed è comprensibile che questa forza risieda particolarmente nei *contemplativi*. Ai religiosi attivi, si può ancora trovare una ragione d'essere di utilità sociale. Ma i contemplativi e i monaci sono persone la cui vita intera,

sotto tutte le forme, non si spiega che per Dio e per il suo amore. Agli occhi degli atei essi sono dei folli e degli illusi assoluti. Ma in realtà, questi folli sono i più saggi e i più completi degli uomini. Dunque Dio amore esiste! Sì, il mondo moderno ha più che mai bisogno dei contemplativi: non per nulla essi si moltiplicano nel paese dell'uomo d'affari, negli Stati Uniti, e nei paesi di missione.

Si potrebbe mostrare anche che, *con i loro voti*, i religiosi possono rieducare spiritualmente l'uomo moderno indicandogli il vero senso dei suoi poteri, insegnandogli ad abbandonare i tre idoli del Denaro, della Sessualità e del Potere. Lo sviluppo dell'uomo consiste nel sottomettere tali poteri e nell'integrarli per farli servire all'amore autentico, e finalmente a quell'Amore al quale i religiosi si consacrano interamente.

Un'osservazione finale necessaria e importantissima: questa molteplice testimonianza è reale unicamente e nell'esatta misura in cui la vita religiosa è *vissuta realmente*. Così la Chiesa e il mondo hanno oggi bisogno di religiosi sinceri, leali, autentici, esigenti verso se stessi, capaci di costituire con ciò dei segni puri e forti. Altrimenti, essi saranno il sale scipito ed inutile, cioè corruttore: saranno dei contro-segni: è spaventoso vedere, nella storia della Chiesa, il male che hanno fatto i religiosi fiacchi. Convinto di queste verità, il papa Paolo VI ha voluto ricordare con insistenza a tutti i religiosi, nella sua esortazione del 1971, il loro compito di « evangelica testimonianza ».

Il mondo vede i religiosi e deve vederli: che ciò sia per scoprire le loro buone opere e glorificare il Padre che è nei cieli!

# I PRINCIPALI ASPETTI DEL RINNOVAMENTO E DELL'ADEGUATO AGGIORNAMENTO DELLA VITA RELIGIOSA (PC 1-6)

## **1. Il fatto capitale di un invito ufficiale a tutti gli istituti religiosi e a tutti i loro membri a rinnovarsi interamente**

*a) L'iniziativa carismatica del Concilio applicata alla vita religiosa*

Si è tanto parlato del Concilio che non vi facciamo più attenzione. Per molti si tratta di un fatto archiviato che ogni tanto provoca ancora dei movimenti dottrinali o pratici: discussioni sul celibato dei preti o sulla presenza reale, sulla riforma liturgica e sui contatti con i fratelli separati, ecc... Ma, in fin dei conti, ciò non ci meraviglia più troppo, e non percepiamo più, nella vita della Chiesa, l'enorme grandiosità dell'evento del Vaticano II. Per ciò stesso rischiamo di non percepire fino a che punto il Concilio *ci riguarda singolarmente* come membri della Chiesa, non semplicemente semplificando l'Ufficio divino o i riti della messa, ma reclamando, da parte nostra, una conversione intellettuale e spirituale, un rinnovamento profondo del nostro spirito e del nostro cuore, e, di conseguenza, della nostra vita concreta.

Ricordiamoci della *maniera in cui questo Concilio è sorto*. Il buon papa Giovanni l'ha raccontato egli stesso

con la sua consueta semplicità. L'idea gli era venuta improvvisamente il 25 gennaio 1959, brusca spinta di linfa primaverile, sotto l'impulso dello Spirito. E papa Giovanni, secondo lo spirito di docilità evangelica, con una tranquilla audacia, ha ceduto a questo appello.

Tale origine carismatica del Concilio è un fatto molto importante. Essa manifesta in maniera evidente fino a che punto la Pentecoste è un mistero permanente nella Chiesa, fino a che punto il Cristo Signore non cessa di inviare alla sua Chiesa questo Spirito che l'anima e talvolta la scuote per impedirle di addormentarsi, per purificarla, per rinnovarla.

Ora abbiamo visto fino a che punto l'*istituzione religiosa* sia realtà *ecclesiale*. Abbiamo anche notato che l'ecclesiologia era il quadro teologico nel quale bisognava ormai concepirla. La vita religiosa è nel cuore della Chiesa e nello stesso tempo ne costituisce la suprema espressione. Allora, è chiarissimo che, se tutta la Chiesa conciliare deve rinnovarsi, *questo rinnovamento deve riguardare a un titolo particolare l'istituzione religiosa*, dove incessantemente si ricerca la perfezione della carità. Ecco perché il Concilio dopo avere, nella costituzione *dogmatica* sulla Chiesa, situato dottrinalmente la vita religiosa quale l'hanno presentata i capitoli precedenti, ha espresso un decreto *pratico* sul rinnovamento di questa vita religiosa. È questo rinnovamento, con le sue leggi fondamentali, che vorrei ora presentare, analizzando gli articoli più importanti del decreto, cioè *i primi sei*.

Precisamente nel *primo articolo*, il « Proemio », il Concilio intesse il legame tra la *Lumen Gentium* e il decreto stesso. E lo fa per situare nuovamente, in modo sintetico, breve, ma vigoroso, la vita religiosa nel mistero della vita della Chiesa. Leggete attentamente questo primo articolo: vi troverete la riaffermazione che la vita religiosa è nata e vive sempre *nella* Chiesa; che essa esiste *per*

*mezzo* della Chiesa, la quale l'« accoglie » e le dà una « approvazione » e una « forma » ufficiali; che essa è ancora *per* la Chiesa, poiché contribuisce potentemente alla sua missione e alla sua crescita; che essa è infine *della* Chiesa, poiché esprime la sua ricchezza di santità e il suo ornamento di Sposa di Cristo.

Nessuna meraviglia allora che *lo scopo di tutto il richiesto rinnovamento* della vita religiosa sia ecclesiale: aiutando i religiosi a realizzare meglio la loro piena consacrazione al Signore, esso renderà la Chiesa *più ricca* nella sua vita di grazia e *più feconda* nel suo apostolato. Per il maggior bene della Chiesa i religiosi devono dunque rinnovarsi.

Ora, tale rinnovamento non potrà realizzarsi *che incominciando dallo stesso principio* che anima il rinnovamento della Chiesa intera: *lo Spirito Santo*. Il Concilio lo dice all'inizio dell'articolo 2: « Sotto l'influsso dello Spirito Santo e la guida della Chiesa », e tale affermazione è capitale. Essa ci rinvia a questa verità che abbiamo già sottolineato: all'interno della vita stessa di tutta la Chiesa, sempre animata dallo Spirito Santo, la vita religiosa è un fenomeno intensamente carismatico. Ed essa *non lo è soltanto nelle sue origini*, quando lo Spirito fa sorgere il fondatore e anima il fervore dei primi discepoli. Essa lo è *permanentemente*, nella fedeltà stessa all'orientamento originale. L'usura del tempo purtroppo, il peso delle strutture e la tendenza spontanea alla *routine* più che alla vera fedeltà spiegano facilmente come tanti istituti religiosi giungano a poco a poco ad indurirsi, a sclerotizzarsi, a perdere il vigore e lo spirito di iniziativa e di invenzione. Il rinnovamento conciliare intende *rimetterli alle dipendenze e sotto l'influsso dello Spirito*, la qual cosa è la legge stessa della loro esistenza e del loro progresso.

Ciò significa che questo rinnovamento non sarà vero se i membri di tali istituti (e specialmente i superiori) non saranno degli « spirituali », vale a dire degli uomini di preghiera, di riflessione, di docilità interna allo Spirito, di sensibilità alle cose di Dio e agli appelli profondi del mondo, molto più che spiriti colti, eccellenti organizzatori o osservanti materiali della regola.

*b) Lo spirito stesso del Concilio applicato alla vita religiosa: un unico movimento « bipolare » di « rinnovamento adattato »*

In che cosa dunque consisterà tale rinnovamento? In un'opera una e insieme complessa, che il Concilio ha tentato di esprimere brevemente nel *titolo* stesso del decreto: *De accommodata renovatione vitae religiosae*, e in modo ancora più esplicito all'inizio dell'articolo 2: « Il rinnovamento della vita religiosa comporta il continuo ritorno alle fonti di ogni forma di vita cristiana e allo spirito primitivo degli istituti, e nello stesso tempo (*simul*) l'adattamento degli istituti stessi alle mutate condizioni dei tempi ». Questa definizione è della massima importanza.

Paolo VI, nella sua magnifica enciclica *Ecclesiam Suam*, che ebbe tanta influenza sulle due ultime sessioni del Concilio, assegnava a quest'ultimo un duplice compito: permettere alla Chiesa di conoscere meglio se stessa e di rinnovarsi interiormente, e, nello stesso tempo, di rivolgersi senza esitazione verso il mondo di oggi per salvarlo: la Chiesa *ad intra* e *ad extra*. Questa duplice intenzione ha sempre più nettamente contrassegnato tutti i dibattiti, e quindi tutti i testi conciliari.

Ora, questo stesso spirito deve caratterizzare il rinnovamento della vita religiosa nella Chiesa e con la Chiesa. La discussione ha manifestato l'intenzione dei padri di non presentare questo rinnovamento come costituito di

due elementi separati, giustapposti, come due movimenti di cui uno debba seguire l'altro. Si tratta di *un unico movimento*, che, all'analisi, appare ben costituito di due elementi distinti, ma che nella sintesi della vita concreta deve integrarli nell'unità, per quanto paradossale possa apparire la loro realizzazione simultanea.

Questo movimento in effetti ha come due poli:

- un ritorno alle fonti (*restauratio pristinatorum*);
- un adattamento alle condizioni della nostra epoca (*acomodatio rationibus temporum nostrorum*);
- in breve, una *renovatio accomodata*.

Si tratta nel contempo e inseparabilmente di un ritorno ai valori di base, e di un adattamento alle esigenze dei tempi nuovi. Ripresa di contatto con lo spirito delle origini, e accoglienza efficace degli appelli di oggi. Ritornare interiormente alla sorgente, e aprirsi al mondo. Ciò esclude radicalmente una pura « concessione » all'attuale modo di pensare e di vivere, al contrario, esige una « conversione » a questo modo attuale, legata ad una conversione interiore alla sorgente della vita religiosa. Bisogna mantenere contemporaneamente, in una certa tensione, l'immersione verso la radice da cui scaturisce la linfa religiosa, e il cammino di apertura e di incontro verso il mondo di oggi. Ovvero, secondo una formula forse migliore: *bisogna « incarnare » più profondamente nel mondo attuale una vita religiosa più « spirituale », più pura e più autentica*. Questo è il compito, che va molto aldilà di una semplice restaurazione dell'antica osservanza!

### *c) Ampiezza di questo rinnovamento*

Ora, questo compito ha un'ampiezza ancora sconosciuta nella Chiesa fino ad oggi. Fino a questi ultimi anni, gli avvisi ed i consigli della gerarchia e degli autori spirituali andavano invariabilmente nel senso di un rinnova-

mento spirituale di *ogni religioso*. Il decreto conciliare si indirizza agli *istituti* come tali e alle *loro comunità* come tali, e *così* raggiunge ogni religioso.

D'altronde, non richiede una semplice spolverata delle istituzioni, ma *il loro rinnovamento profondo*, una « riforma » nel senso positivo del termine. Non basta né abolire i costumi troppo vetusti né ripulire le forme esistenti ancora valide; è necessario scoprire forme nuove; bisogna *rivedere tutto nello spirito del Concilio*. L'articolo 3 specifica che bisognerà adattare la maniera concreta di vivere, di pregare, di agire e di governare. Per conseguenza, bisognerà rivedere convenientemente le costituzioni, i direttorî, le raccolte di consuetudini, i libri di preghiere... sopprimendo ciò che non è attuale. Programma enorme che richiede umiltà docile e audacia coraggiosa!

Se si aggiunge che un tale rinnovamento si rivolge a *tutti gli istituti religiosi* senza eccezione, quale che sia la loro forma di vita consacrata, allora possiamo misurare il carattere storico e sensazionale di questo fenomeno. Una vera e propria Pentecoste dunque, che dovrà trasformare i religiosi come furono trasformati gli apostoli: da incolti e pavidî, dopo lunga preghiera, il fuoco e il forte vento dello Spirito li trasformarono in uomini nuovi, pieni di luce e di ardore.

## **2. I principi del rinnovamento e dell'adeguato aggiornamento**

*L'articolo 2* è il cuore del decreto. Esso enuncia infatti *i cinque principi generali* che dovranno regolare il rinnovamento di tutti gli istituti religiosi, al di là degli adattamenti richiesti dalla situazione particolare di ciascuno. Ecco i cinque principi:

1. *Fedeltà primordiale al vangelo*: « Essendo norma fondamentale della vita religiosa il seguire Cristo come viene insegnato nel vangelo, questa norma deve essere considerata da tutti gli istituti come la loro regola suprema ».

2. *Chiarificazione delle origini e delle tradizioni dell'istituto*: « Torna a vantaggio della Chiesa stessa che gli istituti abbiano una loro propria fisionomia e una loro funzione. Perciò fedelmente si interpretino e si osservino lo spirito e le finalità proprie dei fondatori, come pure le sane tradizioni, poiché tutto ciò costituisce il patrimonio di ciascun istituto ».

3. *Partecipazione alla vita della Chiesa*: « Tutti gli istituti partecipino alla vita della Chiesa e secondo la loro indole facciano proprie e sostengano nella misura delle proprie possibilità le sue iniziative e gli scopi che essa si propone di raggiungere nei vari campi, come in quello (vengono segnalati sette campi! sette aggiornamenti da fare!) biblico, liturgico, dogmatico, pastorale, ecumenico, missionario e sociale ».

4. *Conoscenza del mondo attuale*: « Gli istituti procurino ai loro membri 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 attuali di questo mondo secondo i criteri della fede e ardendo di zelo apostolico, siano in grado di giovare agli altri più efficacemente ».

5. *Priorità della conversione del cuore*: « Essendo la vita religiosa innanzi tutto ordinata a far sì che i suoi membri seguano Cristo e si uniscano a Dio con la professione dei consigli evangelici, bisogna tenere ben presente che le migliori forme di aggiornamento non potranno ave-

re successo se non saranno animate da un rinnovamento spirituale, al quale spetta sempre il primo posto anche nello sviluppo delle opere esterne di apostolato ».

La storia del testo e dei dibattiti conciliari manifesta una certa mancanza di logica e di unità *negli articoli che seguono* (3; 4; 5; 6). Essi commentano più o meno qualcuno dei cinque principi enunciati all'articolo 2. Prenderò dunque l'insieme di questi articoli e commenterò brevemente la dottrina conciliare *sotto quattro titoli*, riprendendo i principi in un ordine forse più logico.

a) *Riconversione al vangelo e alla vita spirituale religiosa* (2a, 5 e 6).

1. *Il principio radicale* è il ritorno al vangelo come *regola suprema*. Può sembrare una cosa semplicissima. Praticamente è rivoluzionaria, poiché non si tratta soltanto di giudicare costituzioni e regolamenti alla luce del vangelo, ma di ricominciare tutto da capo su basi veramente evangeliche, di permeare tutte le cose (vita comune, governo, azione, relazioni, preghiera...) di spirito evangelico. *Il vangelo è la regola prima e fondamentale*. Le costituzioni non sono una aggiunta al vangelo, ma soltanto un commento o interpretazione dello stesso per la situazione concreta dell'istituto.

Perciò tutti i religiosi, soprattutto dopo questo sforzo comune di conversione al vangelo, hanno la stessa regola fondamentale: il vangelo va preso in tutto il suo realismo, senza quindi voler rendere tutto facile e togliere ogni valore alla croce del Cristo, ma anche senza rigorismi che dimenticano la sua risurrezione e le beatitudini.

Tra le numerose conseguenze, ne segnaliamo tre.

— *I capitoli generali* che dovranno rivedere le costituzioni dovranno riferirsi innanzi tutto al vangelo (cfr.

*Motu Proprio Ecclesiae Sanctae*, 6 agosto 1966, II parte, 12a e 13).

— *Nella formazione dei novizi*, l'iniziazione alla lettura del vangelo dovrà occupare un posto più importante dello studio delle costituzioni.

— *Nella vita di ogni religioso*, il vangelo sarà « letto e meditato ogni giorno » (PC 6b; 15a; *Motu Proprio* 16,1). I religiosi sono gli specialisti della vita evangelica: ma quanti fino ad oggi hanno ignorato il vangelo!...

2. Se il vangelo deve impregnare ogni cosa, è chiaro che esso aiuterà innanzi tutto ad operare il rinnovamento *nel campo più importante* e dunque primo, quello del « cuore », *della vita spirituale profonda* di ogni religioso e delle comunità. La qual cosa indica la necessità per tutti i religiosi *di illuminarsi dell'autentica dottrina* della vita religiosa ricordata dal Concilio e della quale abbiamo esposto i tratti principali nei capitoli precedenti (cfr. *Motu Proprio* 16,2). E soprattutto, naturalmente, bisognerà che essi si sforzino di far passare questa dottrina nel cuore e nella vita. Che *si impregnino della sua mistica* (cfr. specialmente gli articoli 5 e 6): spirito di consacrazione battesimale, partecipazione al mistero pasquale « dell'annientamento del Cristo e della sua vita nello Spirito », piena adesione filiale al Padre; e su questa base, amore della Chiesa e dei fratelli, intima e incessante fusione della contemplazione e dell'amore apostolico.

In concreto, *per nutrire* questa permanente apertura a Dio e agli altri, il Concilio domanda « lo spirito di preghiera e la preghiera stessa », lo studio meditato del vangelo, infine « *la sacra liturgia*, soprattutto il sacrosanto mistero dell'eucaristia » (6). È dunque *il ritorno alle fonti pure ed essenziali*. Bisognerà acconsentire ad un lavoro di alleggerimento e di ricentrimento della preghiera, soprat-

tutto là dove i fondatori hanno dato orientazioni troppo segnate dalle spiritualità antiche superate, e soprattutto presso le religiose. Il *Motu Proprio* all'articolo 21 precisa: « Affinché i religiosi partecipino più intimamente e con più frutto al sacrosanto mistero dell'eucaristia e alla preghiera pubblica della Chiesa, e perché tutta la loro vita spirituale sia più abbondantemente nutrita, si sostituirà la molteplicità delle preghiere con un maggiore tempo alla preghiera mentale, mantenendo tuttavia i pii esercizi comunemente accolti nella Chiesa, e vegliando che i membri siano formati con cura nelle vie della vita spirituale ».

*b) Riconversione alla Chiesa e alla specificità dell'istituto (2a,b).*

1. Gli istituti religiosi devono considerarsi non solo nella Chiesa, ma della Chiesa, ed entrare con tutte le loro forze nella sua mentalità attuale, nelle sue intenzioni, nelle sue necessità, nelle sue ricerche, nelle sue attività. Non più dunque piccole comunità di iniziati, che si prendono il lusso di coltivare le loro ricchezze nell'isolamento e di condurre la loro vita al di fuori del contatto e del servizio di tutto il Popolo di Dio! La vita intera della Chiesa deve passare in ogni istituto per trovarvi un modo particolare di esprimersi.

Ma la Chiesa universale non esiste se non incarnata *in Chiese locali*. *L'esenzone* non deve essere un pretesto per servire la Chiesa soltanto in un modo un po' troppo generico e quasi fuori del tempo. Inoltre, il decreto *Christus Dominus* ha fissato le regole di partecipazione del clero regolare alla pastorale diocesana (33-35). E nel decreto *Perfectae Caritatis*, è stata instaurata « una coordinazione ed una collaborazione » tra conferenze dei superiori maggiori e conferenze episcopali (art. 23).

L'articolo 20a ingiunge ancora agli istituti religiosi

che, « tenendo presente *l'utilità* della Chiesa universale e *delle diocesi*, adattino le opere stesse *alle necessità dei tempi e dei luoghi*, adoperando i mezzi opportuni anche se nuovi ». Ed è normale che uno non sia gesuita o salesiano esattamente allo stesso modo in Corea, nell'Africa Nera, negli Stati Uniti e in Patagonia.

2. *In questa prospettiva stessa* di utilità alla Chiesa si domanda ai religiosi di ricuperare il loro *carattere proprio* e la loro *funzione specifica*, secondo la dottrina paolina delle membra diverse della Chiesa, da cui tutto il Corpo riceve giovamento nella misura in cui ciascuno è differente dagli altri e fornisce un apporto originale. Ora, è un fatto che molti istituti religiosi, lasciandosi condurre più dagli eventi che dallo Spirito Santo e dal loro carisma proprio, giungano a fare un po' qualsiasi cosa e a trovarsi in parecchi ad adempiere all'incirca gli stessi compiti ecclesiali, con il rischio, talvolta, anche di farsi concorrenza! Tutti ne soffrono: la Chiesa, i religiosi, la loro clientela. La moltiplicazione delle congregazioni nuove non deriva per una buona parte forse da questo fatto, che le congregazioni antiche non sono state abbastanza elastiche per assumere i compiti che nuove necessità facevano sorgere?

Il Concilio chiede dunque ad ogni istituto *di ritornare alla sua fonte pura*, all'istituzione carismatica del fondatore, senza pertanto trascurare le ricchezze reali delle loro tradizioni: « Che cosa farebbero il nostro fondatore e i suoi più autentici discepoli del passato se vivessero nel concreto della Chiesa di oggi e di questo luogo? », questa è la domanda che tutti i religiosi devono porsi.

Lavoro necessario, ma delicato! Il *Motu Proprio* precisa all'articolo 16,3: « In vista di procurare il bene stesso della Chiesa, gli istituti perseguiranno lo sforzo di conoscere esattamente il loro spirito d'origine, affinché *mantenendolo fedelmente negli adattamenti* che dovranno

fare, la loro vita religiosa sia *purificata* dagli elementi estranei e possa sbarazzarsi da quelli disusati ». Si tratta dunque di un'opera di *discernimento* che permetterà di *separare* l'essenziale, lo spirito, la propria missione dalle forme antiche superate, e di *incarnarli* in quelle nuove.<sup>1</sup>

### c) *Apertura al mondo attuale*

Questa apertura ha due aspetti, il primo concerne la vita personale dei religiosi, il secondo il loro apostolato.

1. La professione religiosa non fa uscire il religioso dalla condizione umana, che è sempre storica. I religiosi continuano ad appartenere alla loro epoca e al loro paese; e questa epoca e questo paese hanno certamente molti valori positivi. Il religioso in sé non esiste, e il Concilio chiede che sia rispettata la sua incarnazione nel tempo e nello spazio, da una parte per aiutarlo a vivere in un sano equilibrio, dall'altra per permettergli di consacrare a Dio, attraverso se stesso, quei valori umani.

Il modo di vita, di preghiera e di attività sarà dunque *adattato a quattro elementi*:

— alle condizioni *fisiche* del religioso (regime di igiene, di sonno, riposo...);

— alle condizioni *psichiche* del religioso (che possa esprimersi liberamente, valorizzare i suoi talenti naturali, ritro-

<sup>1</sup> Durante l'udienza accordata ai membri del Capitolo Generale dei Salesiani il 21 maggio 1965, Paolo VI diceva: « Qui il discorso si fa vigilante per quel tale invito all' "aggiornamento" che la Chiesa sta predicando e applicando. *Occorrerà distinguere* le forme essenziali da quelle contingenti; le forme interiori, animatrici del vostro sistema pedagogico e della vostra arte di educatori, da quelle esteriori, di per sé suscettibili di perfezionamento e di diverso esperimento; le forme valide sempre da quelle che le mutate condizioni dei tempi rendessero stanche o inefficaci » (*Atti del Capitolo Generale XIX dei Salesiani*, p. 301).

varsi in certi momenti solo e tranquillo, non essere costretto a domandare permessi per delle quisquiglie, ecc.); — alle esigenze della *cultura* (che possa ricevere quella tale rivista, partecipare a quella tale riunione...); — infine, alle circostanze *sociali ed economiche* (nutrimento, abito, alloggio, organizzazione del lavoro... adattati).

Il Concilio non dice niente di un altro adattamento del tutto normale: la stessa vita religiosa non è vissuta alla stessa maniera dagli *uomini* e dalle *donne*, soprattutto oggi che la donna ha preso coscienza dei valori della sua femminilità ed ha conquistato il suo posto nella vita pubblica. Ai livelli del modo di vita, di preghiera, di governo e di azione apostolica, le religiose attuali e future hanno il dovere di restare anche delle donne, seguendo l'esempio della donna benedetta tra tutte, la Vergine Maria.

2. L'*altro aspetto* dell'apertura al mondo è una sufficiente *conoscenza* di questo mondo, dei suoi modi di vita e di pensiero, della sua situazione spirituale (cfr. 18b); una possibilità di *contatto* con esso nella misura richiesta dal ministero (un professore, per esempio, deve poter dialogare con i genitori dei suoi allievi); infine *un adattamento della vita* del religioso attivo alle necessità dell'apostolato (3a). Tutto ciò è assai nuovo, perché un tempo si insisteva quasi unicamente sulla separazione e sulla fuga dal mondo! Ma è chiaro che questa apertura al mondo sarà giudiziosa, ispirata non da una curiosità fantasiosa, ma da uno zelo autentico, e sostenuta da una formazione personale più rispondente ai nostri tempi (cfr. *Motu Proprio*, 36).

#### d) *Rispetto della persona dei religiosi*

Tale rispetto avrebbe potuto costituire un sesto principio di rinnovamento. Infatti, la dignità della persona è

uno dei valori più autenticamente evangelici. Le vocazioni personali e le capacità individuali non devono essere piallate o ridotte al denominatore comune della vocazione propria dell'istituto. La loro molteplicità e la loro varietà sono al contrario una ricchezza. Certe forme di umiltà, di penitenza e di obbedienza, insegnate un tempo, che diminuivano la persona, non erano necessariamente nella linea evangelica della vera vita religiosa.

Se il Concilio non cita esplicitamente questo rispetto come sesto principio, di fatto *ne parla spesso*: quando domanda la revisione del modo di governo (3b); quando indica ai superiori come esercitare la loro autorità (14c sull'obbedienza, e *Motu Proprio* 18,25); e soprattutto, quando fa appello a tutti i religiosi per portare la *responsabilità* del rinnovamento. L'articolo 4 è, da quest'ultimo punto di vista, molto interessante, completato dagli articoli 2d e 27 del *Motu Proprio*. Tutti i membri dell'istituto dovranno essere « ampiamente e liberamente » consultati, e veramente ascoltati, per i lavori dei capitoli provinciali e del capitolo generale speciale. D'altronde, l'articolo 14 domanda alla fine che « i capitoli e i consigli... siano l'espressione della partecipazione e delle sollecitudini di tutti i membri per il bene dell'intera comunità ». La qual cosa suppone che questi consigli siano, nei loro membri, *veramente rappresentativi* dell'insieme della comunità, degli anziani e dei più giovani, dei conservatori e dei progressisti!

I superiori conservano tutta la loro autorità certamente per decidere e per legiferare (4b), ma lo spirito è rinnovato: è lo spirito di dialogo instaurato dappertutto dal Vaticano II. Ritroveremo questo problema parlando dell'obbedienza.

## AL SEGUITO DI CRISTO CASTO NELL'OGGI DELLA CHIESA E DEL MONDO (PC 12)

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. Importanza attuale umana e cristiana della verginità consacrata**

*a) « Tra i consigli eccelle (eminent) il prezioso dono della verginità » (LG 42d).*

Prima constatazione: 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 dei beni materiali, per andare verso quella più interiore, quella della libera disposizione di se stesso. Ora, in tutti i suoi testi, il Concilio rompe con la tradizione: adotta *sempre l'ordine seguente*: castità, povertà, obbedienza (LG 42d,e; 43 inizio; PC 12-14). Qual è il senso di questa scelta, mediante la quale si ritorna ad una tradizione più antica? S'intravedono tre ragioni.

1. *Innanzitutto ragione scritturistica*: nel vangelo e in san Paolo, l'appello alla verginità consacrata è quello dei tre consigli che è il più chiaramente attestato (ricordiamoci specialmente il cap. VII della I ai Corinzi); allorché l'obbedienza, come consiglio, non vi trova alcun appoggio diretto, ma solo l'esempio del Cristo (cfr. LG 42).

2. *Quindi ragione 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; esse danno il cambio ai martiri nel significare la più alta forma di vita cristiana. Nella liturgia, la professione 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 ragione dottrinale*: sembra che si possa dire legittimamente che la castità è *quello* dei tre voti che, concretamente per la gente del mondo, risulta 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-Sposa 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 consa-

crata 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 presentano concretamente. Mi accontento di citare tre serie di fatti.

1. Il primo è la *scoperta*, si potrebbe dire, *scientifica della sessualità*. 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 profondo 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 di svilupparsi armoniosamente.

*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 mezzo di « 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 e d'un colpo solo, al di là dell'espressione carnale, fino alla realtà ultima significata dalla sessualità. E così, la verginità conferisce tutto il suo peso alla sessualità e 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*: la promozione della donna, la *mixité* diventata normale, e lo straordinario *approfondimento del senso dell'amore umano e del matrimonio*, delle sue possibilità di sviluppo interpersonale, ai diversi livelli, spirituale, affettivo e fisiologico. E, correlativa-

mente, la scoperta nella Chiesa del *sensu del sacramento del matrimonio*, e lo schiudersi meraviglioso di una spiritualità coniugale. Ogni sacerdote che ha contatti con gruppi di coppie o di famiglie (come quelli delle « Equipes Notre-Dame ») è colpito dalle ricchezze di questo movimento spirituale. La Chiesa conciliare gli ha dato una specie di consacrazione ufficiale nei testi della *Lumen Gentium* (41e: il matrimonio, via di santità) e della *Gaudium et Spes* (48-50).

Questi fatti mettono in rilievo il carattere « strano » della verginità consacrata e la costringono 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.

c) *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. E il

fatto più tipico è che questi testi stessi non abbiano incontrato una approvazione unanime.

d) *Le conclusioni* di questi fatti sono chiare. La vera castità non può assolutamente consistere nell'ignoranza delle realtà sessuali e affettive, né 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. Come dicono benissimo gli *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale* (S. Congr. per l'Educazione Cattolica, 1974): « Il celibato scelto per il regno dei cieli è uno stato di amore » (31). Fuori di questa prospettiva tutto diventa oscuro e insopportabile.

Il Concilio ha detto a proposito dei *seminaristi*, all'articolo 10b del decreto *Optatam Totius*: « Abbiamo una conveniente conoscenza dei doveri e della dignità del matrimonio cristiano che rappresenta l'unione di Cristo con la 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 12, ma anche LG 42d; OT 10; PO 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 ho 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 42d). È dunque una grazia gratuita, che è segno di un amore preveniente e forse 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. Abbiamo riconosciuto tre significati a quest'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 ha rifiutato l'esperienza coniugale e non ha riconosciuto 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 san 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 o di una insufficiente presenza del Cristo vivo 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 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*. Ella è la tutta pura e 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 largo* 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 su qualcuno solo per se stessi ».

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 im-

possibile! 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. Gli psicologi hanno rilevato che le comunità dove la castità non viene praticata lealmente sono proprio le comunità dove si sviluppano le amarezze e l'aggressività.

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.*<sup>1</sup>

#### *d) Dimensione di testimonianza*

Tutto quello che abbiamo 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 tra-

<sup>1</sup> Per i salesiani e i religiosi educatori, voglio aggiungere quanto segue. La castità è ciò che conferisce al salesiano *un cuore di padre* per i suoi fanciulli e i suoi adolescenti. Non un cuore di professore o di capo reparto soltanto, o un cuore di funzionario dell'educazione, ma lo slancio, la forza, la tenerezza e, presto o tardi, le angosce di un cuore di padre per i *suoi* figli. E se don Bosco ci vuole così totalmente puri, si è che egli ci vuole totalmente padri: bisogna amare i nostri adolescenti, amarli tutti, con tutto il nostro cuore e con tutte le nostre forze, e, aggiunge don Bosco, farlo loro sentire, la qual cosa non è realizzabile senza pericolo per la nostra debolezza e la loro, se la nostra castità non è, come dice il Concilio, matura e veramente integrata nella nostra personalità. D'altronde, uno dei compiti di questa castità paterna consiste nel *formare gli stessi nostri adolescenti alla castità e all'amore*. Si tratta di cose che si possono insegnare ben poco con i libri e i ragionamenti. È il contatto vivo quello che conta, l'esempio, quella convinzione personale che solo l'esperienza può dare.

scina al suo seguito tanti discepoli di tutte le età. Rivela *la Chiesa* nella più grande profondità della sua 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*, a complemento di ciò che è stato detto nel capitolo V § 2. 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 facilità 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 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 stesso 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, senza potere di più, 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 nel *Presbyterorum Ordinis* (16,2-3) 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* 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 dei temperamenti.

## b) *L'insistenza conciliare nuova*

Il Concilio tuttavia apporta un elemento nuovo importante, e forse una mentalità nuova. Lo studio storico del testo dell'articolo 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 di fuggire il 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 avvicinare 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 cristiana 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, né 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 liberato

di colui che, sapendolo e volendolo, si è lasciato polarizzare dal grande amore del Signore.<sup>2</sup>

Ciò interessa particolarmente *il periodo della scelta e il periodo dell'entrata* nella vita religiosa: grave problema di formazione! Ma interessa anche tutto il periodo che segue, quello delle lunghe fedeltà! Leggiamo attentamente i due testi conciliari principali a tal proposito. In primo luogo *Perfectae Caritatis* 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 ».

Poi *Optatam Totius* 10c: « 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 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 in modo eminente il caso

<sup>2</sup> Ciò è vero già al livello umano. Anche un marito può benissimo essere tentato di mancare alla fedeltà coniugale. Ciò che lo salverà è l'amore per la sua donna.

del Cristo casto e della madre sua, la Vergine Maria, come ricorda *Lumen Gentium* 46b. 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. Essi hanno ancora abbastanza forza e avvenire per intravedere un rinnovamento: o riprendono la vita a due nella fedeltà, oppure tradiscono nell'avventura dell'adulterio o del divorzio.

Probabilmente non è 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 o materno 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 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!* « Quanto è buono e gradevole per dei fratelli abitare insieme! ». Queste due beatitudini si raggiungono e si sostengono per assicurare la gioia di coloro che si sono donati a Dio.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> In seguito all'enciclica di Paolo VI sul celibato sacerdotale, la S. Congregazione per l'Educazione Cattolica ha emanato degli *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale* (11 aprile 1974). Tale documento, ricco di dati psicologici, spirituali e pedagogici, è valido in buona parte per la formazione iniziale e permanente dei religiosi.

Mi permetto di rimandare anche al mio piccolo studio sintetico sul tema della verginità consacrata, intitolato: *La verginità è amore*, Elle Di Ci, 1980.



## AL SEGUITO DI CRISTO POVERO NELL'OGGI DELLA CHIESA E DEL MONDO (PC 13)

### 1. Sensibilità del mondo attuale alla testimonianza della povertà

Il Concilio ha consacrato alla povertà religiosa l'articolo 13 del *Perfectae Caritatis*. La sua prima osservazione è per dire che « oggi specialmente essa è un segno molto apprezzato della sequela di Cristo » e che, per conseguenza, deve essere « coltivata diligentemente dai religiosi » (*diligenter excolatur*, che si potrebbe tradurre « con una specie di predilezione »).

#### a) Il mondo attuale

Il mondo attuale offre infatti il *paradosso* di essere, da una parte, polarizzato dai problemi economici, dominato dal denaro e dalla preoccupazione di accumulare i beni materiali (« L'economico al primo posto » è una delle massime di Marx), e dall'altra, sottomesso per i quattro quinti della sua popolazione a un sottosviluppo mostruoso. È un mondo di aspra corsa al guadagno e insieme di miseria, dunque un mondo d'ingiustizia, di gelosia e di odio, e di violenza.

Ma il Concilio aveva già segnalato questa dolorosa situazione nel capitolo della *Gaudium et Spes* consacrato

alla vita economico-sociale. All'articolo 63c, si esprime così: « Non mancano motivi di preoccupazione. Non pochi uomini, soprattutto nelle regioni economicamente sviluppate, appaiono quasi unicamente retti dalle esigenze dell'economia, cosicché quasi tutta la loro vita personale e sociale viene penetrata da *una mentalità economistica* che si diffonde sia nei paesi ad economia collettivistica che negli altri. In un tempo in cui lo sviluppo della vita economica, purché orientata e coordinata in una maniera razionale ed umana, potrebbe permettere un'attenuazione delle *disparità sociali*, troppo spesso essa si tramuta in causa del loro *aggravamento* o in alcuni luoghi perfino del *regresso delle condizioni sociali dei deboli e del disprezzo dei poveri*. Mentre folle immense mancano dello stretto necessario, alcuni, anche nei paesi meno sviluppati, vivono nell'opulenza o dissipano i beni. Il lusso si accompagna alla miseria. E mentre pochi uomini dispongono di un assai ampio potere di decisione, molti mancano quasi totalmente della possibilità di agire di propria iniziativa o sotto la propria responsabilità, spesso permanendo in condizioni di vita o di lavoro indegne di una persona umana ».

In un tal mondo, la povertà volontaria, nella misura in cui riveste forme visibili e comprensibili, possiede una enorme forza di urto.

### *b) La Chiesa attuale*

La Chiesa ha urgente *bisogno* di questa testimonianza vigorosa. Infatti, per lungo tempo è apparsa e appare ancora come legata ai ricchi e alle potenze del denaro. « Il più grande scandalo del nostro tempo, diceva Pio XI, è che il cristianesimo ha perso la classe operaia », vale a dire la classe dei poveri. Alcuni anni fa un mio confratello ed io stesso abbiamo interrogato diversi gruppi di

ragazze di due collegi retti da religiose, domandando la loro impressione sui sacerdoti che conoscevano. *Tutti* i gruppi hanno risposto: « I sacerdoti hanno la vita facile. Girano in belle macchine. Possono pagarsi tutto ciò che vogliono ». Certamente questo giudizio è unilaterale; ma è questo giudizio che fu dato. E mi ricordo ancora degli articoli apparsi in certi giornali e riviste all'epoca della pubblicazione dell'enciclica *Populorum Progressio*: « Molto bene, questa enciclica! Ma cosa aspetta il Vaticano a mettere le sue ricchezze e le sue finanze al servizio dello sviluppo dei paesi poveri? ». Anche qui, giudizio sommario, facile. Ma il fatto è che si giudica così; ed è un dovere per noi tener conto della « impressione » che la Chiesa dà alla gente di fuori!

Tanto più che la Chiesa conciliare si è ricordata di essere la Chiesa del Cristo povero. Notevoli furono gli interventi del card. Lercaro o del vescovo brasiliano mons. Camara, questi uomini che sono stati tacciati di comunismo solo perché volevano ridurre le enormi sperequazioni economiche e sociali della loro popolazione! La Chiesa vuole desolidarizzarsi dalle potenze del denaro e ritornare ad essere la Chiesa delle beatitudini, e dunque la Chiesa dei poveri. Un movimento immenso, un'immensa speranza si è levata, a cui i religiosi devono apportare un appoggio insostituibile.

### *c) I religiosi poveri di oggi*

I religiosi sono chiamati ad essere sale e luce in questo mondo di ricchi e di poveri, chiamati ad affrettare la rivelazione del vero volto della Chiesa, dedita innanzi tutto ai poveri. Con il loro distacco e con il loro modo di usare i beni terreni, essi devono indicare vigorosamente che tutti questi beni non meritano stima se non nell'esatta misura in cui sono al servizio dell'uomo e del suo

sviluppo materiale e spirituale. « Per mezzo della povertà, dice il Concilio, *si partecipa alla povertà di Cristo*, il quale, da ricco che era, si fece povero per amore nostro, allo scopo di renderci ricchi con la sua povertà » (PC 13a). In virtù di questa « partecipazione », la povertà dei religiosi assume il senso stesso e l'efficacia di quella del Cristo. Con il suo spogliamento egli arricchisce il mondo: l'arricchisce certo sotto l'aspetto spirituale, ma anche sotto l'aspetto materiale, contribuendo ad una migliore ripartizione dei beni e a una comunione nell'amore.

Così il Concilio fa *appello* in questo campo *allo spirito d'inventiva* dei religiosi. Chiede loro di adattare le forme della loro povertà alla situazione evolutiva e alle esigenze concrete del mondo attuale, affinché tale povertà sia realisticamente feconda: « Se sarà necessario, si trovino *nuove forme* per esprimere la loro povertà » (PC 13a).

## 2. Senso della povertà religiosa

Il Concilio, sobriamente, ma con fermezza, presenta la povertà religiosa come un mistero *evangelico*: il solo articolo 13 del *Perfectae Caritatis* comporta otto riferimenti espliciti al Nuovo Testamento. La povertà s'inserisce nello stesso significato positivo della castità. *Non ha valore che in rapporto all'amore*. È una liberazione per *meglio amare*, e permette all'amore di esprimersi *in quattro direzioni*, oppure, se si vuole, in due direzioni, verticale ed orizzontale, che ogni volta si sdoppiano.

*a) Amore di somiglianza e di unione a Cristo (povertà-distacco)*

Secondo un primo sguardo, i beni materiali e il denaro sono visti nel loro rapporto con altri beni più decisivi:

appaiono allora di valore *molto relativo*, e anche facilmente *pericolosi*. Con la povertà volontaria, il religioso decide di non appoggiarsi su di loro, ma su Dio Padre, seguendo e imitando Cristo.

L'inizio dell'articolo 13 propone una semplicissima definizione della povertà religiosa, ma di una precisione ammirevole: « La povertà volontariamente abbracciata per mettersi alla sequela di Cristo ». Eccoci di nuovo davanti al tema della *sequela Christi*. Per la maggior parte della gente, la povertà non è altro che una realtà economica e sociale. Essa viene subita, non scelta. Di per sé, non ha un valore spirituale. La povertà religiosa è volontaria. Ma non è per liberarsi dalle preoccupazioni del denaro che il religioso si fa povero. Commentando la parola di san Pietro a Gesù: « Noi abbiamo lasciato tutto per seguire te » (*Mc 10,28*), san Girolamo spiega: « L'importante non è: *abbiamo lasciato tutto*, poiché questo l'ha fatto anche il filosofo Cratete, e molti altri hanno saputo manifestare del disprezzo per le ricchezze. L'importante è: *per seguire te*, il che è proprio degli apostoli e dei credenti ».

*Il vangelo* ci porta delle *prove* tipiche e tragiche del potere che tiene la ricchezza d'indurire il cuore e di bloccare la generosità di fronte agli appelli di Dio. Il giovane ricco era un bravo giovane, retto e puro; di lui ci è detto con certezza che Gesù l'aveva guardato con particolare dilezione. Ma al suo appello egli risponde negativamente, « perché aveva grandi ricchezze » (*Mc 10,17-28*). Nel gruppo stesso degli apostoli, che hanno lasciato tutto per seguire Gesù, ci sarà Giuda, prova vivente della scelta necessaria: l'amore dei trenta denari d'argento sarà sufficiente per uccidere in lui l'amore verso il « maestro buono ». La cupidigia ha il suo posto sinistro nel mistero del peccato che manda alla croce il Figlio del Dio vivo!

Ed è questa una storia di tutti i giorni. Gesù ha annunciato in parabole che il seme della sua parola è soffocato dalle spine delle ricchezze seducenti (Mt 13,22) e che l'invito al banchetto del suo amore incontra il rifiuto di coloro che sono preoccupati dalla sola cura dei beni terreni: « Ti prego, Signore, di scusarmi, ma ho appena acquistato un terreno... » o « ...cinque paia di buoi ». Allora il Signore dice al suo servitore: « Va' presto per le piazze e per le strade della città e conduci qui i poveri » (Lc 14,15-21).

Proprio questo movimento della fede, fondato sulla « povertà di spirito », il religioso lo esprime con tutto il vigore del suo distacco anche esterno. E così, egli può « *seguire il Cristo* » da più vicino, secondo il *triplice amore* di somiglianza, di unione e di servizio. « Amo la povertà perché Gesù l'ha amata »: questo è il linguaggio dei santi, da Francesco d'Assisi fino a Charles de Foucauld, da Pascal fino a Giovanni XXIII che diceva: « Io sono povero, grazie a Dio, e intendo morire così ». Il religioso, dice il Concilio, è fatto *partecipe* di quella povertà che ha contrassegnato *tutte le tappe* della vita del Cristo: Betlemme, Nazareth, la vita pubblica, lo spogliamento della croce; ed aggiunge che « così possiede il suo tesoro in cielo » (13b): se egli si spoglia dei suoi beni materiali, è per trovare nel Cristo risuscitato la sua vera Ricchezza (*Mio Dio e mio tutto*) e per tendere più ardentemente verso il possesso dei beni eterni.

*b) Amore di dipendenza e di fiducia nei confronti del Padre celeste (povertà-dipendenza)*

Infatti, se il Cristo ha voluto vivere povero, è perché tale povertà gli rendeva possibile e facile quella forma purissima d'amore filiale nei confronti del Padre, che è chiamata *abbandono*. Accettando di essere povero come lui, il

religioso partecipa ugualmente alla profondità di quell'amore *filiale*. « Nella libertà dei *figli* di Dio, precisa *Lumen Gentium*, egli assume la povertà » (42e)), e *Perfectae Caritatis* lo invita ad allontanare da sé « ogni eccessiva preoccupazione » e ad affidarsi « alla provvidenza del Padre celeste » (13c).

Il ricco è tentato di dimenticare Dio, poiché egli non prova il bisogno del suo soccorso: le sue ricchezze, soprattutto se accumulate da lui stesso, gli fanno riporre la sua fiducia in se stesso e la sua sicurezza nei suoi beni. Colpisce constatare che l'ateismo esplicito è nato in Occidente, nei paesi ricchi, e ricchi nell'ingiustizia. I ricchi si sono per primi appellati a Dio per sfruttare cupidamente i poveri, ai quali hanno così fatto perdere la fede; quindi l'hanno persa essi stessi, dal momento che Dio era per loro diventato inutile.

Il povero, almeno il povero evangelico, lavora sodo per il suo pane « quotidiano », che egli sa essergli assicurato dalla bontà del Padre celeste. Quanto all'avvenire, certo, egli se ne preoccupa, lo prevede, ma senza inquietudine disperata, senza estenuante ossessione. Egli ha fiducia, si abbandona alla provvidenza paterna di Colui che nutre gli uccelli dell'aria e riveste i gigli dei campi.

Il religioso si è votato a Dio, e Dio, suo Padre, si prende cura di lui. Dalla mano di Dio riceve tutto, tramite il suo superiore, il « padre » superiore... E questo, giorno per giorno. Chi meglio di lui può dire: « Dacci oggi il nostro pane quotidiano »? Egli è situato in una perpetua *dipendenza*, che è fonte di una continua *azione di grazie* per ciò che ha ricevuto, e di una perenne *fiducia* per ciò che riceverà. Egli è come Israele nel deserto: per vivere e per avanzare, conta soprattutto sul suo Dio che lo accompagna e lo nutre. Soggiungeremo che questo non autorizza né la pigrizia né la trascuratezza.

Ed è questo *il segno di una dipendenza più radicale*: in tutto il nostro essere naturale e più ancora in tutto il nostro essere e la nostra vita di grazia e in ogni nostra azione apostolica, *riceviamo* da Dio, dipendiamo dalla sua iniziativa d'amore, siamo dei « bambini » che attendono da lui la fede, la grazia, la speranza, l'amore, la forza, lo zelo, la pace! È evidente che la nostra povertà di beni materiali favorisce singolarmente in noi, come per trasposizione, il senso di questo bisogno radicale di Dio. Tutte le nostre virtù, tutti i nostri meriti, tutto il nostro progresso spirituale, tutti i nostri successi apostolici, sono doni incessanti della grazia di Dio.

*c) Amore di fraternità per i membri della comunità (povertà-scambio)*

Secondo un altro sguardo, i beni materiali e il denaro sono visti in se stessi: appaiono allora nella loro consistenza, nel loro *valore di necessità e utilità* per la vita degli uomini. Con la povertà volontaria, il religioso decide di farli servire al bene comune della comunità fraterna, e la comunità stessa decide di farli servire al bene dei fratelli umani più poveri.

La povertà è, quindi, un mezzo per realizzare una comunità d'amore e di lavoro apostolico. *Da un lato* si rinuncia ad avere dei beni strettamente personali, di cui si possa godere direttamente, poiché ciò significherebbe creare delle differenze, delle gelosie, delle divisioni come accade nel mondo: « Questo è mio e non è tuo! ». *Dall'altro*, in senso positivo, ciascuno *apporta* i suoi beni, le sue forze, le sue risorse personali, i suoi diplomi... Ciascuno lavora per tutti e guadagna la vita di tutti. Correlativamente ciascuno *riceve* secondo i suoi bisogni concreti. *La solidarietà opera in due sensi: ricevere e donare*; ciascuno è utile a tutti, e ciascuno ha bisogno di tutti. Una

duplice serie di legami stringe così tutti i membri della comunità. *Senza egualitarismo*, d'altronde: ciascuno dà secondo le sue possibilità e ciascuno riceve secondo i suoi bisogni, nel rispetto del suo essere personale concreto.

È un vero peccato che questo aspetto non sia stato notato dai testi conciliari, perché appare sempre più importante oggi. Esso tuttavia era stato consegnato in un *bellissimo testo dello schema del 1963*, che in seguito cadde per ragioni di semplificazione: « Coloro che vivono senza beni personali riproducono eminentemente quella vita fraterna dei cristiani che, alle origini della Chiesa, " vivevano nell'uguaglianza e mettevano tutto in comune "; essi manifestano anche la fraternità dei riscattati; annunciano infine la vita futura della famiglia di Dio, in cui i figli dello stesso unico Padre avranno tutto in comune ». Così la vita religiosa parte da quella Gerusalemme storica in cui i primi cristiani hanno fatto l'esperienza della vita in comune nell'amore e nella povertà, e tende verso la Gerusalemme celeste, in cui quella vita comune troverà la sua perfezione in un amore totale e in una totale povertà.

Quando in una comunità ci sono divisioni, gelosie, urti, viene spesso dal fatto che alcuni membri sono infedeli al vero scambio, in spirito di povertà.

*d) Amore di solidarietà e di servizio per i poveri (povertà-servizio)*

« Tutti i religiosi, dice il Concilio, nel PC 13e, devono *amare* i poveri nelle viscere di Cristo »; e indica quattro riferimenti al Nuovo Testamento, specialmente *Mt 25,35*: « Ho avuto fame e mi avete dato da mangiare ». Attraverso la povertà volontaria infatti, si raggiunge non solo il Cristo povero, ma tutti i poveri, di cui il Cristo ha voluto farsi fratello di miseria, al punto

di identificarsi in qualche modo con essi. Un religioso deve trovarsi più a suo agio con i poveri che con i ricchi; e se si trova con i ricchi, deve essere, come il Cristo, per ricordare loro senza blandizie che essi devono fare delle loro ricchezze un servizio dei poveri.

Ma il religioso non deve accontentarsi di amare i poveri nel suo cuore, deve *aiutarli e servirli* con predilezione; deve « arricchirli con la sua povertà », apportando loro i soccorsi materiali necessari, ed anche le ricchezze spirituali: *Pauperes evangelizantur* (Lc 7,22): l'annuncio della buona novella ai poveri è uno dei segni della venuta e dell'avanzata del Regno.<sup>1</sup>

### **3. Direttive conciliari per la povertà individuale (PC 13,b-c)**

In questo contesto evangelico il Concilio ha voluto toccare un certo numero di punti pratici relativi alla povertà individuale e collettiva. Per la pratica della povertà individuale sono state date tre direttive:

<sup>1</sup> « Anche il nostro compito educativo è un potente appello alla povertà. Innanzitutto perché, oggi più che mai, Don Bosco e la Chiesa ci mandano di preferenza in mezzo ai poveri, ai meno favoriti, al popolo; inoltre perché noi dobbiamo essere poveri in solidarietà concreta con loro, per meglio amarli, meglio servire in essi il Cristo povero, e meglio condurli alle ricchezze di Cristo Signore. La nostra fedeltà a questo aspetto privilegiato della nostra vocazione dipende in parte dal nostro senso della povertà; esso infatti ci farà preferire le opere difficili in favore dei poveri alle opere più comode in favore delle classi abbienti » (*Atti del Capitolo Generale dei Salesiani*, 1965, p. 82).

### a) *Assumere personalmente la povertà*

Soprattutto quando una comunità ha possibilità finanziarie, può instaurarsi nei religiosi una *mentalità legalistica* che distrugge ogni povertà reale e lo spirito stesso delle beatitudini: dal momento che hanno domandato il permesso, credono di essere in regola, *anche* per certe spese e certe comodità che non sono veramente necessarie! La china è sdruciolevole: si ha sempre bisogno di tante cose... naturalmente per un migliore rendimento apostolico!

Se si tratta di religiosi poco spirituali e infantili, *domandano tutto ciò che desiderano*, lasciando al superiore l'intera responsabilità di giudizio. Quest'ultimo è in una posizione difficile: se accorda ogni cosa, si rende complice della decadenza; se rifiuta parecchie volte, sa bene che amareggerà i confratelli e perderà a poco a poco la loro fiducia. Allora egli cede, con un certo rimorso!

Il Concilio afferma che i religiosi che domandano senza criterio sono dei poveri di cattiva lega: « Non basta essere soggetti ai superiori nell'uso dei beni, ma occorre che i religiosi pratichino una povertà esterna ed interna (*re et spiritu sint pauperes*) » (13b). Il religioso stesso è il primo responsabile della sua povertà reale: *egli stesso deve giudicare previamente*, nella luce dello Spirito Santo, se convenga o no domandare l'autorizzazione di quell'acquisto o di quell'altra spesa. Il superiore dovrebbe poter donare con generosità proprio perché le richieste dovrebbero essere discrete: bisogna *educare* i religiosi a questo spirito che è quello stesso della preghiera a Dio: « *Ut petentibus desiderata concedas, fac eos quae tibi sunt placita postulare*: Affinché tu possa concedere ai richiedenti ciò che desiderano, fa' che essi ti domandino proprio ciò che piace a te » (antica colletta della IX domenica dopo Pentecoste).

b) *Guadagnarsi il pane col sudore della fronte*

Nel XIII secolo, la più notevole testimonianza di povertà era la mendicizia (dove gli ordini mendicanti, di fronte alle ricche abbazie ben dotate). Oggi questa testimonianza è affidata ad un lavoro serio e tecnicamente valido, manuale o intellettuale.

Nella società attuale, il *ricco* è colui che dispone di abbondanti comodità che lo dispensano dalla rudezza dello sforzo, e gli lasciano un gran margine di sicurezza; colui che ha larghe disponibilità che gli permettono di godere dei suoi beni, del suo tempo, della sua considerazione, con agio e soddisfazione; è l'uomo confortevolmente installato nella vita sociale. E il *povero* non è tanto colui che veste di stracci o mangia la sua minestra in una gavetta: è colui che deve guadagnare il suo pane col sudore della fronte, giorno per giorno, nel rude sforzo e nella speranza. È per questo che il Concilio dichiara: « I religiosi, ciascuno nel proprio ufficio, sentano di obbedire alla comune legge del lavoro, e mentre in tal modo si procurano i mezzi necessari al loro sostentamento e alle loro opere », tuttavia si affidino con fiducia alla Provvidenza (PC 13c).

Per troppo tempo i religiosi sono stati considerati come pigri e come parassiti della società. Ormai, veramente poveri, si sentano più degli altri sottomessi alla legge universale del lavoro. *Quale lavoro?* Le forme sono estremamente varie da congregazione a congregazione, diverse per gli uomini e per le donne, per i contemplativi e per gli attivi. Notiamo solo che questi religiosi conducono la *vita comune*: ciascuno deve lavorare, ma ciò non significa che ciascuno guadagnerà il *proprio* pane, o che tutti saranno applicati ad un lavoro redditizio o remunerato come in una fabbrica. Il lavoro adeguato di tutti fa vivere la comunità e le sue opere... Bisogna inoltre dire

che molti uffici spiritualmente importantissimi (lavoro missionario, catechesi, ministero in ambienti poveri) sono remunerati *malissimo* e non offrono mezzi sufficienti a far vivere le comunità religiose: queste, allora, devono essere aiutate dalla carità di altre comunità dotate di maggiori mezzi.

*c) Offrire a ciascuno la possibilità di realizzare la povertà evangelica totale*

Il paragrafo 4 dell'articolo 13, che stiamo esaminando, si esprime in questi termini: « Le congregazioni religiose nelle loro costituzioni possono permettere che i loro membri rinuncino ai beni patrimoniali acquistati o da acquistarsi ». Questa breve frase è una vera rivoluzione. Da vari secoli, secondo la legislazione romana, non era lecita né alle religiose né all'immensa maggioranza dei religiosi (detti « *a voti semplici* ») abbandonare la proprietà dei loro beni: essi rinunciavano soltanto all'uso di tali beni, e questo per ragioni storiche e sociologiche di vario genere. Per un *paradosso* sorprendente, che manifesta fino a che punto il giuridismo possa riuscire a demolire lo spirito evangelico, questi religiosi erano le sole persone al mondo alle quali fosse interdetto disfarsi dei loro beni per seguire le esigenze del vangelo: « Va', vendi tutto ciò che hai, dallo ai poveri, e seguimi! ».

D'ora in avanti tutte le congregazioni potranno permetterlo a tutti coloro che lo vorranno, senza obbligare naturalmente nessuno. Ciò significa in pratica che tutti indistintamente i religiosi potranno emettere il voto solenne di povertà. Essi saranno così condotti ad appoggiarsi di più sul proprio lavoro e sulla comunità, mentre quest'ultima potrà evitare l'arricchimento, grazie ad una seconda serie di direttive prese dal Concilio.

#### 4. Direttive conciliari per una testimonianza collettiva della povertà (PC 13e-f)

##### a) *La vecchia mentalità*

Dal punto di vista della povertà collettiva, il Concilio introduce prospettive nuove. Dopo molti secoli, anche qui, una specie di « religione del patrimonio » si era installata nello spirito e nelle leggi. Si pensava: dal momento che i religiosi praticano personalmente la povertà, la comunità, o l'abbazia, o la congregazione, possono (certi dicevano: devono) possedere, acquistare, amministrare dei beni, anche considerevoli. È chiaro, secondo la storia della Chiesa, che i grandi capitalisti del Medio Evo fino anche al XIX secolo, furono, dopo i principi, le abbazie e gli ordini religiosi! E questo non avveniva sempre a beneficio della fede! Ogni tanto un santo, un fondatore o una fondatrice (un Francesco d'Assisi, una santa Teresa d'Avila...) tentavano di ottenere da questo punto di vista il « privilegio » (!) della povertà. È vero che allora sembrava difficile far vivere delle comunità senza un certo assetto economico, assicurato da un capitale.

Il Concilio certamente non sopprime per le comunità e le congregazioni il diritto di acquistare o di possedere; ma vuole integrare questo duplice diritto ad uno spirito evangelico ed apostolico che tenda ad *escludere l'arricchimento* collettivo e i suoi pericoli.

##### b) *Prescrizioni positive* (13e)

1. *Prima* prescrizione: « Gli istituti stessi, tenendo conto delle condizioni dei singoli luoghi, *cerchino di dare una testimonianza quasi collettiva della povertà* ». Congregazioni e comunità devono preoccuparsi *dell'effetto*

che fanno, come tali, sui credenti e sui non credenti che li circondano e li conoscono: come sono giudicate?

Si noterà che il Concilio usa a tal proposito delle formule sfumate, prudenti, quasi imbarazzate: « *Testimonium quasi collectivum reddere satagant* », « Che gli istituti religiosi facciano il possibile... per testimoniare bene o male... ». Perché queste formule? Perché il Concilio è *realista*: sa che non è sempre possibile testimoniare *visibilmente* a partire dal momento in cui l'istituzione *assume una certa ampiezza*. Una comunità di tre o quattro fratelli e sorelle può vivere molto bene nelle più semplici condizioni esterne. Una comunità più vasta, di venti o quaranta persone, anche contemplativi, avrà necessariamente bisogno di una certa ampiezza di locali e di spazio. Un grande ospedale, un grande collegio o una scuola professionale, un'editrice moderna... non potranno, in quanto tali, apparire veramente poveri: i mezzi di tali istituzioni sono pesanti e complessi, la materia è spessa e non si lascia ridurre.

Perciò, ogni istituto dovrà trovare *il proprio stile di povertà*, e naturalmente, in un istituto, ogni comunità, sempre *in funzione del suo fine specifico*, ed anche, come il Concilio precisa, *in funzione dei luoghi*, delle civiltà, dei climi, delle razze, delle circostanze. La castità e l'obbedienza hanno una sola maniera di essere praticate; bisogna invece accettare che ci siano molti modi concreti di essere poveri, soprattutto collettivamente.

Tuttavia, anche per le comunità e gli istituti di una certa levatura sociale, *resta sempre aperta una via di testimonianza*: la via regale della carità.

2. Il Concilio continua infatti: « Volentieri destinino qualche parte dei loro beni... » *in tre direzioni*:

— « per le altre necessità della Chiesa » (un campo estremamente vasto: la Chiesa nelle sue istituzioni, nelle

sue opere, nelle missioni, ma più ancora nei suoi membri concreti);

— « per il sostentamento dei *poveri* »: essi hanno il diritto di essere aiutati per primi; in questo aiuto è inclusa tutta una partecipazione all'immenso sforzo necessario per l'instaurazione di un mondo più giusto;

— infine per il mantenimento delle *comunità* più povere della provincia o delle province più povere. Un commentatore di questo testo confessa: « Non si può leggere questo paragrafo senza una grande tristezza! In quali regole giuridiche i religiosi hanno potuto essere imprigionati, da quali leggi di contabilità hanno potuto essere attanagliati per aver bisogno di un Concilio che dica loro quello che si fa spontaneamente nelle famiglie, tra amici e vicini: *spartire fraternamente i beni!* ». Ai padri e alle madri preposti agli economati il compito di rivedere i loro libri dei conti!

### c) *Prescrizioni negative*

Infine il Concilio, nell'ultimo paragrafo dell'articolo 13, indica delle disposizioni negative. Se talvolta è difficile rendere collettivamente testimonianza chiara di povertà, è sempre possibile evitare una contro-testimonianza. Per questo il Concilio *interdice* agli istituti e alle comunità *il possesso di ciò che non è « necessario al loro sostentamento e alle loro opere »*.

Ed ingiunge loro di « evitare ogni apparenza:

— di lusso;

— di lucro eccessivo;

— di accumulazione di beni ».

Piuttosto che accumulare, bisogna donare, spartire, in breve far servire ogni cosa all'amore, e mostrare in tal modo che la Chiesa e il suo Cristo Signore hanno per anima e scopo la carità.

# AL SEGUITO DI CRISTO OBBEDIENTE NELL'OGGI DELLA CHIESA E DEL MONDO (PC 14)

## 1. Il senso evangelico dell'obbedienza

### *a) L'obbedienza umana*

Darò inizio a queste riflessioni sull'obbedienza ricordando il carattere « umano » dell'atto di obbedire. E questo per due ragioni. Innanzitutto perché una delle preoccupazioni maggiori dei padri conciliari sul problema è stata quella di giustificare e di promuovere un'obbedienza religiosa veramente adulta, libera e responsabile. Inoltre, e più radicalmente, perché, al livello dei semplici rapporti umani, se la virtù dell'obbedienza ha tanta difficoltà per farsi stimare, si è che la si confonde molto spesso, io credo, con atteggiamenti che sono, a dire il vero, la sua caricatura e perfino la sua negazione.

*Per la maggior parte delle persone, l'obbedienza è propria dei bambini.* Agli adulti non verrebbe neppure in mente raccomandarla! Tutto il movimento sociale e politico attuale va piuttosto verso la rivendicazione dei *diritti* e delle libertà, tutt'al più verso il dialogo e verso l'accordo multilaterale. Chi ha dunque il coraggio o la semplicità di raccomandare agli adulti l'obbedienza alle leggi o alle legittime autorità?...

Ora, l'atto di obbedire, ben lungi dal richiedere una psicologia da minorenni, è un atto eminentemente libero che non può sorgere se non da una psicologia evoluta e matura. *Obbedire*, nel senso reale del termine, è *una virtù propria dell'uomo adulto!* Ed a questa autentica obbedienza noi dobbiamo formare progressivamente i fanciulli.

Quando una madre di famiglia esasperata o un professore un po' nervoso leva un braccio minaccioso su un ragazzo non sottomesso, gridandogli: « T'insegnerò io a ubbidire! », è evidente che essi otterranno una cosa ben diversa dall'obbedienza. Obbedire *non è affatto* subire una costrizione, sia nella prospettiva di una ricompensa, sia in quella di una minaccia. Non è neppure rispondere passivamente e quasi meccanicamente ad una incitazione che viene dal di fuori. Un cane, anche se lo si chiama « obbediente », un bambino, un ragazzo terrorizzati, o domati, o soltanto ben addomesticati, una folla galvanizzata da certi *slogans*, in senso proprio non obbediscono: *aguntur, non agunt!*

*Obbedire* è un'attività specificamente razionale e libera, un atto di *autonomia* personale. Consiste nel *dire interiormente* sì ad una ingiunzione *riconosciuta* accettabile e *accettata* di fatto. Il precetto viene da un altro, è vero. Ma accettandolo lucidamente e volontariamente, io l'interiorizzo e *lo faccio mio*: non è più soltanto la legge di un altro, diventa la mia propria legge e mi costituisce « auto-nomo » (*autòs-nomos*).

È della massima importanza il capire bene come la *vera* obbedienza *impegni l'attività più intima dell'uomo*, coltivi la sua libertà, e possa sfociare di lì nel più autentico amore. Fin d'ora comprendiamo che obbedire significherà non subire, ma accogliere, e che comandare sarà non imporre, ma fare accettare!

E per dirlo subito, bisogna notare che si pone qui *un importante problema pratico di vocabolario*. C'è tutta una

maniera tradizionale di parlare dell'obbedienza cristiana e religiosa che costituisce *un equivoco* e che rende tale obbedienza ripugnante e, diciamolo, inaccettabile. Espressioni come « *rinunciare alla propria volontà, abbandonare a Dio perfino la propria libertà* » urtano profondamente l'uomo di oggi, e questo si può comprendere poiché, a dire esattamente il vero, esse tradiscono totalmente il vero significato dell'obbedienza. Dio, mio Creatore, non può domandarmi, ed io stesso, nella mia dignità di uomo, non posso accettare, di rinunciare alla mia volontà o alla mia libertà. Sono *io*, sempre, che devo volere, e volere liberamente. L'obbedienza religiosa non consiste assolutamente nel non volere più, ma nel volere *diversamente e più vigorosamente*: invece di accontentarmi di ricercare e di accogliere la volontà di Dio secondo le forme ordinarie della vita cristiana, con il rischio di preferire spesso le mie volontà superficiali, io accetto un genere di vita in cui io *farò mia totalmente* la volontà divina.<sup>1</sup>

Questa libertà fondamentale apparirà bene nelle *tre forme principali dell'obbedienza soprannaturale* che prenderemo subito in considerazione: quella del Cristo, quella del credente battezzato, quella del religioso. Siamo sicuri fin d'ora che queste tre obbedienze, se ben comprese, non avranno niente di umiliante. Anzi, condurranno la persona umana fino al suo più alto sviluppo.

### *b) L'obbedienza cristica*

Sappiamo già che l'obbedienza religiosa, come la castità e la povertà, è un aspetto della *sequela Christi*. La

<sup>1</sup> « L'obbedienza è un atteggiamento da adulti e non un atto infantile, come lo crede il mondo. *Non si tratta affatto di rinunciare alla volontà e alla personalità, ma al contrario, di volere fortemente il compiersi della volontà divina, preferendola ai nostri desideri* » (*Atti del Capitolo Generale dei Salesiani*, 1965, pp. 85-86).

*Lumen Gentium* 42e la definiva: « Seguire più da vicino l'annientamento del Salvatore e più chiaramente mostrarlo... conformarsi più pienamente (del semplice cristiano) a Cristo obbediente ». Il decreto *Perfectae Caritatis*, al primo paragrafo dell'art. 14, manifesta a sua volta che l'obbedienza religiosa si fonda interamente sull'obbedienza del Cristo Gesù e non vuole essere che una partecipazione alla sua. È dunque importante cogliere innanzitutto la natura e il significato dell'obbedienza del Cristo.

A chi legge anche soltanto un po' attentamente il vangelo, soprattutto quello di san Giovanni, salta agli occhi che *la vita intera* del Cristo si spiega innanzitutto con un riferimento fondamentale e permanente alla volontà del Padre amato. Egli, d'altra parte, l'ha detto e ripetuto esplicitamente con perfetta chiarezza: « Non sono venuto da me stesso... Non dico nulla, non faccio nulla, né posso far nulla da me stesso. Io dico le parole del Padre, compio le opere del Padre. Il mio cibo è fare la volontà del Padre mio » (*Gv* 4,34; 5,30; 6,38 ecc.; *PC* ha 8 riferimenti al NT).

Su questo grande mistero farò, seguendo le prospettive conciliari, tre osservazioni:

### 1. *La profondità « personale » di questa obbedienza*

Prendiamo bene coscienza che tocchiamo qui le più intime profondità del mistero del Cristo. Il Concilio rimanda al testo della lettera agli Ebrei 10,7, testo estremamente audace in cui un passo di un salmo dell'Antico Testamento (*Sal* 39,7-9) è utilizzato per interpretare i sentimenti del Figlio nel momento stesso della sua *incarnazione*: « Tu non hai voluto, o Padre, né sacrificio né oblazione... Allora io ho detto: Eccomi, vengo per fare la tua volontà ». Così l'obbedienza del Cristo si radica nel mistero stesso della *sua identità personale* (egli è il

*Figlio*, dunque riferimento radicale al Padre suo), e nella *sua comunione eterna d'amore con il Padre*: eternamente il Figlio si riferisce al Padre nella più completa adesione del suo essere; e quando il Padre decide di « dare il suo Figlio al mondo perché il mondo sia salvato » (Gv 3,17), questa incarnazione non può essere che accettata dal Figlio nello stesso movimento d'amore.

Allora, il movimento di amorosa sottomissione filiale che *realizza l'incarnazione* passa, secondo una perfetta continuità, *nell'essere e nella vita incarnati* di Gesù. La sua anima non può essere che filiale: la perfetta docilità filiale grazie alla quale, Figlio incarnato, egli realizza in modo terreno la sua intera comunione d'amore con il Padre, diventa immediatamente e per sempre *il principio stesso della sua attività di uomo*, la legge del suo destino, il suo respiro, il suo « nutrimento », come egli dirà: essa *segnerà dunque la sua esistenza intera* e farà di lui il « *Servitore* », votato, consacrato totalmente al disegno del Padre: « Non sono venuto per essere servito, ma per servire » (Mt 20,28): servizio del Padre e insieme degli uomini: l'obbedienza di Gesù trabocca immediatamente sulla sua dedizione alla salvezza degli uomini.

## 2. *La sua espressione attraverso intermediari*

Questo atteggiamento fondamentale di Gesù si traduce con un particolare rilievo nel mistero di *Nazareth*, in quei lunghi, lunghissimi anni (fino a 32 anni almeno), di cui il vangelo *riassume* precisamente tutto il contenuto con la breve espressione: « Egli era loro sottomesso: *et erat subditus illis* » (Lc 2,51). Cosa assai interessante per chiarire la nostra obbedienza: Gesù obbedisce qui *a delle creature umane* (così come obbedirà più tardi alle autorità pubbliche e alle leggi, e anche a Pilato che lo condanna). Com'è possibile per il Figlio di Dio? Il fatto è che egli vedeva in Maria e in Giuseppe i segni e i rap-

presentanti del Padre, e dunque gli interpreti autentici della sua volontà. L'episodio dei dodici anni a Gerusalemme non fa altro che confermare questa realtà, anziché contraddirla.

### 3. *Il suo culmine, alla croce*

Ma è chiaro che l'attività di « Servitore » totalmente dedito alle cose del Padre trova la sua espressione suprema nel mistero della croce. La passione e la morte di Gesù ci sono presentati chiaramente dalla Scrittura come un atto d'obbedienza amorosa al Padre. Da Gesù stesso, prima di tutto: « Bisogna che il mondo sappia che io amo il Padre. Alzatevi. Partiamo » (Gv 14,31). « Non la mia volontà, Padre, ma la tua! » (Lc 22,42). Quindi *san Paolo*, in due dei suoi testi maggiori, parecchie volte citati dal Concilio: « Egli si è fatto obbediente fino alla morte, e alla morte di croce » (Fil 2,8) e « l'obbedienza di uno solo ha riscattato la disobbedienza del primo Adamo » (Rom 5,19), senza contare *Ebr 5,8*: « Pur essendo Figlio, egli ha appreso, attraverso le sue sofferenze, l'obbedienza ».

Ora proprio questo sacrificio totale interiore ed esteriore *ha realizzato la salvezza*. E noi constatiamo allora questo fatto fondamentale: l'obbedienza del Cristo è non soltanto nel cuore del mistero dell'incarnazione e dell'unione ipostatica, essa è anche nel cuore del mistero della redenzione. Di per sé, essa ha un *valore soteriologico*. Precisamente attraverso l'atto di obbedienza del Figlio di Dio il mondo è stato salvato, Satana è stato vinto, il peccato espiato, la nuova ed eterna alleanza realizzata: di per sé, l'obbedienza ha valore di espiazione, di vittoria, di comunione. Orizzonti infiniti dell'obbedienza!...

Un altro fatto, d'altronde, ci è stato rivelato: il mistero dell'agonia e del sudore di sangue ci insegna che si può *obbedire perfettamente e sentire terribilmente* in

certe circostanze *il peso dell'obbedienza!* La libertà profonda dice sì. Ma il resto dell'essere umano può anche resistere: l'immaginazione, la sensibilità, la carne stessa, tutto ciò che in noi ha tanto presto paura delle esigenze dell'amore! Sarà necessario spesso obbedire contro le proprie inclinazioni. L'essenziale è che si obbedisca *opere et veritate* e non a malincuore.

Ecco posti i dati fondamentali dell'obbedienza.

### c) *L'obbedienza cristiana*

Ritroviamo così naturalmente l'obbedienza al centro stesso della vita cristiana, nella fede e nel battesimo, attraverso i quali si diventa membri di quel Cristo obbediente, Figlio del Padre.

Nel Cristo l'uomo è preventivamente chiamato da Dio. Egli non realizzerà la sua vera vocazione se non rinunciando alla sua autosufficienza per aprirsi liberamente a quell'appello di Dio, riconosciuto come Padre, come un Padre insieme amorevole ed esigente. La risposta di accettazione, *la fede*, assume dunque la forma di un'obbedienza filiale a quel Padre o al suo Inviato, così come è attestato da san Paolo: si tratta di « obbedire alla buona novella » (*Rom 10,16*), di « cattivare ogni intelletto all'obbedienza di Cristo » (*2 Cor 10,5*).

Questo processo assume tutto il suo significato nel *battesimo* che, sempre secondo san Paolo, è una stretta adesione alla persona stessa del Cristo nel suo mistero pasquale. Ecco il credente associato alla morte-per-obbedienza del Cristo e alla sua risurrezione gloriosa: « Consideratevi, dunque, come morti al peccato e *viventi per Dio* nel Cristo Gesù » (*Rom 6,10*). Il battesimo è l'impegno fondamentale all'obbedienza verso Dio, obbedienza piena di amore poiché questo Dio è Padre e poiché si è diventati suoi figli!

Di qui *le due realtà fondamentali* di ogni vita cristiana. Essa è innanzitutto ascolto e sottomissione alla *parola di Dio*. Il cristiano è « l'uomo della Parola »: ciò significa che egli non organizza la propria vita a proprio capriccio; bensì si riferisce continuamente ad un Altro che gli parla, al suo Signore, perché in ogni cosa « gli sia fatto secondo la sua parola ». E allora, in risposta all'appello della parola, egli potrà, in ogni caso, esercitare *il suo sacerdozio battesimale*: esso non è altro che la meravigliosa possibilità elargita ad ogni cristiano di offrire il sacrificio spirituale del suo amore obbediente a Dio, e di glorificarlo così permanentemente: si rileggano qui i meravigliosi articoli 10 e 31 della *Lumen Gentium*. In breve, il cristiano è l'uomo del Padre Nostro: « Sia santificato il tuo Nome! Sia fatta la tua Volontà come in cielo così in terra ».

#### d) *L'obbedienza religiosa*

Il religioso non è altro che un battezzato che vuol vivere intensamente il suo battesimo e dunque la sua obbedienza filiale: mosso dallo Spirito, in un atto di fede vivissima, egli vuole andare più avanti *nella comunione alla volontà del Padre*, e lo strumento sarà il voto d'obbedienza secondo le prescrizioni di una regola e le decisioni di un superiore: « Con la professione di obbedienza, dice il Concilio, i religiosi offrono a Dio la completa rinuncia della propria volontà come sacrificio di se stessi, e per mezzo di esso *in maniera più salda e più sicura si uniscono alla volontà salvifica di Dio* » (PC 14a).

A partire da questa prima affermazione che definisce l'obbedienza religiosa sotto l'aspetto più profondo, attraverso la sua *dimensione* che si potrebbe chiamare « *teologica* »: unione più piena e più sicura alla volontà di Dio Padre, il Concilio ne dettaglia rapidamente gli aspetti *in tre direzioni*:

## 1. Dimensione cristologica

« Ad imitazione di Gesù Cristo, che venne per fare la volontà del Padre... i religiosi, mossi dallo Spirito Santo, si sottomettono in spirito di fede ai superiori che sono i rappresentanti di Dio (*superioribus vices Dei gerentibus sese subiiciunt*) » (PC 14a; cfr. LG 42e). L'obbedienza al superiore va ricollegata esattamente all'imitazione del Cristo dell'incarnazione e della croce. Il religioso vuole infatti partecipare alla *radicalità* dell'obbedienza del Cristo e alla *spogliazione* dal Cristo seguita a tale scopo. Come battezzato, egli percepiva già la volontà del Padre attraverso *un certo numero di appoggi umani*: la Chiesa come assemblea di tutti i fratelli, attenta alla lettura della Scrittura, e più specialmente la gerarchia (egli si riferiva concretamente alla sua parrocchia e al suo parroco). Mosso dallo Spirito, egli cerca e sceglie *degli appoggi più precisi e più sicuri* il cui valore è garantito da questa stessa gerarchia: un gruppo ristretto di fratelli uniti tra di loro dalla stessa regola evangelica, e un superiore incaricato di condurli a quella perfetta comunione con il volere del Padre. Il religioso si impegna dunque a seguire tale regola con i suoi fratelli e ad obbedire a questo superiore: sia nella regola che nel superiore la fede gli fa vedere degli *strumenti privilegiati* della volontà concreta di Dio sopra di lui: soltanto a Dio va l'omaggio e il dono della sua volontà, e non certo agli strumenti.

D'altra parte, né la regola né la comunità né il superiore sono degli assoluti infallibili: la regola può indurirsi, la comunità rilassarsi, il superiore ingannarsi. Un continuo sforzo da parte di tutti sarà sempre necessario affinché gli strumenti della volontà divina, *autenticamente costituiti*, funzionino in maniera feconda. Tale sforzo è aiutato esteriormente dai diversi superiori e dalla gerarchia della Chiesa, e interiormente dallo Spirito Santo. Il religioso va avanti dunque con fiducia.

## 2. Dimensione soteriologica

Conducendo il religioso alla comunione piena con Dio, la regola e il superiore lo conducono immancabilmente « al servizio di tutti i fratelli nel Cristo », poiché questo Dio è Padre e « vuole che tutti gli uomini siano salvi ». L'obbedienza è salvifica perché partecipa all'obbedienza stessa del Cristo che ha salvato il mondo. Essa dà quindi a una comunità le migliori probabilità di fecondità apostolica.

## 3. Dimensione ecclesiale

Infine, dice il Concilio, il religioso è così « sempre più strettamente vincolato al servizio della Chiesa », inserito in essa più intimamente. Nel più profondo di se stessa, che cosa vuole dunque la Chiesa? Restare in ascolto della Parola, essere l'ancella di Dio, attraverso un'obbedienza piena di amore. I religiosi vivono questo mistero intensamente e possono dunque esprimerlo più degli altri: il loro fervore è al servizio della vocazione stessa della Chiesa.

Questi sono i grandi orizzonti teologici aperti da questo breve primo paragrafo dell'articolo 14. Essi indicano in qual clima deve esercitarsi l'obbedienza. Il Concilio ne ha sottolineato alcuni aspetti più attuali.

## 2. L'atteggiamento evangelico del religioso obbediente (PC 14b)

a) « *Umile ossequio ai superiori secondo quanto prescrivono la regola e le costituzioni* »

L'*umiltà* è la base di ogni vera obbedienza. Non è inutile ricordarlo. Cristo era mite ed umile di cuore, e Maria, ancella di Dio, era l'*umiltà* stessa, mentre Satana,

il disobbediente, è stato l'orgoglioso per eccellenza ed ha suggerito l'orgoglio ad Adamo ed Eva disobbedienti: « Diventerete come Dio » (*Gen 3,5*).

Ma il Concilio precisa che questa umile sottomissione si esercita « secondo la regola e le costituzioni ». La qual cosa indubbiamente significa *prima di tutto* che il tipo concreto di relazioni tra superiori e loro soggetti varia a seconda degli istituti: ognuno deve trovare il suo stile, secondo lo spirito della regola; *in secondo luogo*, che il religioso dipende dal suo superiore in ciò che è previsto dalla regola e dalle costituzioni, e non oltre. C'è un dettaglio della vita concreta, mi sembra, che il religioso deve prendere direttamente sulle sue spalle. C'è un campo personale e segreto che sfugge ad ogni ingerenza. Ci sono delle attività che dipendono da leggi particolari: dovere elettorale, aspetto tecnico di certi servizi o lavori...

#### *b) Sottomissione attiva e inventiva*

Il Concilio nello stesso tempo insiste acciocché il religioso obbedisca da uomo responsabile. Nella discussione conciliare del novembre 1964, un superiore maggiore fece le seguenti osservazioni: « Allorché i laici diventano adulti, bisogna evitare che i religiosi rimangano minorenni. L'oblazione in unione al Cristo obbediente sarà certamente più vera se fatta da una personalità meglio padrona di se stessa. Bisogna formare ad una obbedienza filiale piuttosto che servile » (P. Germain Lalande).

A questo punto, bisogna tenere ben presenti le riflessioni iniziali di questo capitolo sull'obbedienza umana. Il senso della libertà e della responsabilità personale può esprimersi a tre livelli:

1. *Nella determinazione dell'ordine che darà il superiore.* Il superiore non deve prendere tutte le decisioni al posto del religioso. Quest'ultimo, da uomo, ha il dovere

di pensare la sua vita e la sua azione di religioso come un adulto maturo pensa la sua vita umana, e di cercare sempre meglio ciò che Dio attende da lui. Non è affatto un cattivo religioso se umilmente presenta al superiore le sue idee e i suoi progetti, risoluto in anticipo a far sua la decisione del superiore, quale che sia.

2. *Nell'accettazione dell'ordine dato.* Infatti, il religioso è ancora una libertà che accetta, che accoglie, che trasforma l'ordine ricevuto in compito proprio, personale, ne assume la responsabilità, soprattutto se la sua esecuzione gli impone dei sacrifici. L'obbedienza meccanica o passiva non ha più niente della vera obbedienza. Se, per esempio, il superiore, male informato, comanda qualche cosa che sembra inopportuna, maldestra, rischiando di avere delle pericolose conseguenze, il religioso *deve* esprimere il suo pensiero e il suo timore. Se invece egli reagisce dicendo: « Io non cerco di comprendere, io eseguisco. Tanto peggio per quello che capiterà! », è chiaro che questa obbedienza da caserma è una rinuncia di fronte alle responsabilità. Secondo una formula ben indovinata: « Bisogna avere iniziativa nell'obbedienza e obbedienza nell'iniziativa ».

3. Personalmente impegnato nell'ordine ricevuto di cui ha fatto il « proprio » compito, il religioso s'impegna allora attivamente *anche nella sua esecuzione*. Vi apporta « tanto le energie della mente e della volontà quanto i doni di grazia e di natura ». Vi apporta *soprattutto il suo amore*, e l'amore è sempre inventivo! Quanto è triste vedere dei religiosi « prestarsi » soltanto al loro ufficio, nella *routine*, invece di « donarvisi » con entusiasmo, con tutto il loro cuore. Il Concilio ricorda al religioso che, ben lungi dal sotterrare i propri talenti, egli *deve* farli fruttificare al massimo, là dove l'obbedienza lo situa, « per l'edificazione del Corpo del Cristo ».

L'obbedienza così concepita, aggiunge il Concilio, è un sicuro mezzo per crescere in maturità umana e in libertà cristiana filiale!

### **3. L'esercizio evangelico dell'autorità da parte del superiore (14c)**

Nel corso della stessa discussione del novembre 1964, il superiore generale dei Maristi fece in aula una dichiarazione vigorosa che ebbe quasi l'effetto di uno scandalo: « Certi superiori parlano incessantemente di crisi dell'obbedienza. Ora mi sembra che la crisi sta dalla parte dei superiori, non dei loro sudditi. Esistono molti superiori, particolarmente tra le religiose, ma anche tra i religiosi, che non sanno nemmeno come si conduce una riunione di consiglio degna di questo nome e che abbia la pretesa di essere efficace. Credo che il rinnovamento sia più una questione di formazione e di efficienza dei superiori che una questione di maggiore obbedienza dei sudditi ».

Sono state date *tre direttive principali* per una formazione di questi superiori post-conciliari, di tipo meno amministrativo e legalista, più spirituale e più preoccupato dei valori evangelici.

*a) Il superiore, primo obbediente della comunità e servitore dei suoi fratelli*

Il decreto ci presenta una definizione meravigliosa del superiore: « I superiori,... *docili* alla volontà di Dio nel compimento del dovere, esercitino l'autorità in spirito di *servizio* verso i fratelli, in modo da esprimere la carità con cui Dio li ama ».

Il superiore è l'intermediario tra la volontà del Padre celeste e la fedeltà dei fratelli. La qual cosa esige che egli fissi sempre due poli: la volontà del Padre, traboccante d'amore, i sudditi che bisogna servire, manifestando loro questo amore e permettendo loro di corrispondervi. La sua autorità si esercita in *duplice servizio*, esistenzialmente unificato, servizio del Padre e servizio dei fratelli. Esattamente come in Gesù. Nel cristianesimo il modello dell'autorità sarà sempre Gesù che lava i piedi ai suoi apostoli e dice loro: « Se dunque io, il Signore e il Maestro, vi ho lavato i piedi, anche voi... Vi ho infatti dato l'esempio... » (Gv 13,14-15).

Il superiore è dunque il primo obbediente della comunità, colui per il quale il mistero fondamentale dell'obbedienza, la comunione con la volontà del Padre, si compie in modo eminente. Ora, egli deve aver cura di *due obbedienze al Padre*:

— innanzitutto, obbedire alla volontà di Dio sulla comunità così come si manifesta nella *regola* (di cui è l'interprete concreto più ancora che il custode scrupoloso), e anche *negli eventi*, le situazioni e i bisogni umani per mezzo dei quali Dio lancia i suoi appelli;

— in secondo luogo, obbedire agli *appelli dello Spirito Santo* nei sudditi, dopo aver messo tutta la sua prudenza soprannaturale nel valutarli e nell'aiutare ognuno a farlo; la qual cosa suppone evidentemente il dialogo. Ognuno infatti ha una certa maniera legittimamente personale di vivere la vocazione comune.

Sta al superiore (penso soprattutto al provinciale) conciliare questi due appelli di Dio.

### *b) Il superiore, padre di ciascuno dei suoi figli*

Tra superiore e suddito, i rapporti saranno quelli intercorrenti tra uomo e uomo, tra persona e persona, rap-

porti di tipo familiare, nel mutuo rispetto, nella reciproca fiducia, in un reciproco amore. *Tutto sta in questo incontro dell'autorità paterna (senza paternalismo) e della fiducia filiale (senza disinvoltura né infantilismo)*. Ascoltate il seguito del testo conciliare: « Reggano i sudditi come figli di Dio e con rispetto della persona umana, facendo sì che la loro soggezione sia volontaria ». La qual cosa significa, per esempio, che non è evangelico spostare dei confratelli come delle pedine su uno scacchiere, senza spiegare loro almeno certi motivi, senza permettere loro di spiegarsi.

*c) Il superiore, animatore della corresponsabilità comunitaria*

Ultimo aspetto: « Guidino i sudditi in maniera tale che questi, nell'assolvere i propri compiti e nell'intraprendere iniziative, *cooperino* con un'obbedienza attiva e responsabile. Perciò i superiori *ascoltino volentieri* i religiosi e *promuovano l'unione delle loro forze* per il bene dell'istituto e della Chiesa, pur rimanendo ferma la loro autorità di decidere e di comandare ciò che deve farsi ».

Abbiamo rilevato ciò a proposito del compito del rinnovamento e dell'adeguato aggiornamento. Ma il Concilio afferma qui che questa corresponsabilità è richiesta per tutta la vita e per tutta l'azione apostolica.

Un ultimo paragrafo insiste sul funzionamento regolare dei *capitoli* e dei *consigli*: diventerà sempre meno normale che un superiore si addossi la responsabilità di una provincia o di una comunità da sé solo, e la regga con la sua sola autorità, senza aver sollecitato consultazioni e ricerche, e senza far partecipare altri al massimo in certe zone del suo potere. Ma così sarà più certo di scoprire la volontà di Dio.



## ITINERARIO DEL CRISTIANO CHIAMATO ALLA VITA RELIGIOSA

Dopo aver considerato la vita religiosa nei suoi contenuti essenziali, consideriamo adesso direttamente la persona del cristiano chiamato a questa vita: quale itinerario segue, con quali tappe principali, mediante quali condizioni di perseveranza e fedeltà dinamica.

Più che mai, la vita religiosa richiede una formazione solidissima: « Il rinnovamento adeguato degli istituti dipende *in massima parte* dalla formazione dei membri » (PC 18a), la quale non è più limitata ormai ai primi anni di vita nell'istituto, ma si estende a tutta l'esistenza del religioso. Il 6 gennaio 1969, la S. Congregazione per i religiosi ha emanato un documento che, nello spirito del Concilio, apriva nuovi orizzonti sulla formazione: *Renovationis Causam*. Adesso, sta per pubblicare un documento più ampio e dottrinalmente più ricco sulla formazione. Questo fatto mette in nuovo rilievo l'importanza della formazione iniziale e continua.

### **1. L'ambiente di crescita della vocazione religiosa**

#### **a) Dio solo chiama**

La vita religiosa, abbiamo detto, è un modo nuovo di vivere l'esperienza cristiana. Chi può entrare in questo

tipo di esperienza? Il vangelo, la tradizione, il Concilio rispondono: colui che vi è chiamato da Dio. Questo dato fondamentale non deve mai essere dimenticato. Dio solo chiama, e se l'istituto chiama, è solo perché ha potuto costatare che Dio chiama. La vita religiosa è una « vocazione » specifica: in tutta realtà, è un  *dono*  particolare non concesso a tutti. Come la fede stessa, la vocazione religiosa non inizia semplicemente con la buona volontà generosa del cristiano. Viene da più lontano. È una chiamata liberissima e gratuita da parte di Dio. Nessuno di noi può dare questa vocazione né a se stesso né a qualche altro: « Non tutti possono capire, dice Gesù a proposito della continenza scelta per il Regno, ma solo coloro ai quali è stato concesso » (*Mt 19,11*). Una coscienza viva di questa primarietà dell'intervento di Dio, della sua iniziativa gratuita, è fondamentale, perché non è solo un atto iniziale, ma un atteggiamento continuo di Dio.

La consapevolezza di questo fatto nella coscienza di chi è chiamato imprime a tutta la sua vita un tipico andamento spirituale: di umiltà radicale, di sicurezza assoluta, di azione di grazie gioiosa, di desiderio ardente di « rispondere » fedelmente a Colui che chiama per amore, e quindi di  *docilità interiore*  allo Spirito Santo e alle mediazioni di cui egli si serve, in primo luogo al padre spirituale. E ai formatori questo fatto detta una fondamentale e gravissima responsabilità:  *discernere*  se colui che si presenta è veramente chiamato e ne manifesta i segni, poi sostenerlo nella sua risposta.

« Lo Spirito soffia dove vuole » (*Gv 3,8*), e quindi capita che un non-credente, appena convertito alla fede, si senta subito chiamato anche alla vita religiosa. « Dal momento in cui ho creduto in Dio — confidava Charles de Foucauld — io sentii che non potevo fare altro che dare me stesso a lui in modo totale ». Ma nella maggio-

ranza dei casi, lo Spirito Santo fa fiorire il desiderio della vita religiosa sul ramo di una vita cristiana consapevolmente assunta in un ambiente ecclesiale generoso. La Chiesa animata dallo Spirito è madre ed educatrice delle diverse vocazioni, come lo ricorda il Concilio a proposito delle vocazioni sacerdotali: « Il dovere di coltivare le vocazioni spetta a tutta la comunità cristiana... anzitutto con una vita perfettamente cristiana... (Vi contribuiscono) le famiglie... le parrocchie... i maestri e gli educatori... le associazioni... i sacerdoti... i vescovi... Questa fattiva partecipazione di tutto il popolo di Dio corrisponde all'azione della Provvidenza divina... » (*Optatum Totius* 2).

Questa visuale permette di non separare il membro religioso da tutti gli altri membri della Chiesa. Nel giorno della sua professione, il religioso sa benissimo di essere stato orientato, accompagnato e « portato » su questa strada da tanti aiuti di tanti fratelli e sorelle. A sua volta, è convinto che il suo carisma particolare lo inserisce più profondamente nella Chiesa e lo invita a mettersi, sotto diverse forme, al servizio completo della comunità ecclesiale (cfr. *1 Cor* 12,7-11).

## **b) Obiettivi della formazione**

Chi risponde alla chiamata divina si avvia su una lunga strada dove si esercita a diventare vero religioso, poi a vivere da vero religioso. Possiamo con sicurezza stabilire una correlazione tra i principi del rinnovamento indicati dal Concilio (*PC* 2; cfr. cap. VI,2) e i principi della formazione religiosa. In buona logica, un religioso viene formato bene:

1. quando impara a seguire Cristo secondo le esigenze proprie della *sequela Christi* religiosa;

2. quando assimila lo spirito del *fondatore* o della *fondatrice* e i valori del proprio *istituto*, in spirito comunitario;
3. quando approfondisce la sua aderenza alla *Chiesa* e ai suoi sforzi attualmente più vivi;
4. quando approfondisce la sua aderenza alle gioie, speranze e angosce degli *uomini di oggi*, e si rende capace di contribuire a servirli con efficacia nel contesto del carisma del suo istituto.

La formazione persegue quindi un obiettivo globale che ha *quattro aspetti inseparabili*: cristico, carismatico, ecclesiale, missionario. È chiaro che questi aspetti incidono mutuamente l'uno sull'altro, e si risolvono in un'unità vitale. Tuttavia l'ordine dato ha il suo significato: in primissimo piano, la persona di Cristo, che evidentemente conduce e lega al Padre nello Spirito; in secondo piano, la figura del fondatore o della fondatrice, visto come padre (o madre) della famiglia nella quale si entra; con Cristo e con il fondatore presenti oggi nell'istituto, si va a servire la Chiesa e gli uomini nei modi e secondo lo spirito proprio dell'istituto.

*Non sarà inutile insistere sul primo aspetto*: la vita religiosa, come la fede stessa, è *cristica o non è niente*. Un religioso non è altro che un cristiano colpito dall'amore di Cristo, già dato a Gesù Cristo in virtù del suo battesimo, che accetta di dargli la sua persona e la sua vita in un tipo nuovo di vita che rende il dono più decisivo e più completo, a prezzo del sacrificio di diversi valori a cui non è tenuto il semplice cristiano.

La formazione « cristica » comporta sempre due facce strettamente correlative, che corrispondono ai due aspetti inseparabili della persona di Cristo: è il *Figlio*, il *Fratello*, l'*Amico*, lo *Sposo*, ed è il *Figlio mandato* dal Padre, il

Salvatore degli uomini. Il religioso quindi approfondisce la sua *unione personale* con questo Cristo e con il suo Padre, e nello stesso tempo la *partecipazione alla sua missione* di perfetta obbedienza al Padre e di servizio agli uomini. Capita nella sua ricchezza, questa adesione a Cristo risolve il famoso problema del rapporto tra consacrazione e missione, tra « contemplazione » e « amore apostolico » (PC 5e), elementi che non si possono disgiungere né opporre, perché lo stesso Cristo e lo stesso Padre consacrano a sé il religioso e lo mandano agli altri, sempre. Risolve anche in modo positivo il pericolo di un concetto antropocentrico della vita religiosa attiva: il giovane che entra forse nel noviziato perché si sente generosamente attratto dal servizio dei poveri o dei giovani scopre un giorno di dover andare a servirli non perché lui lo ha scelto, non perché è « bello » e « interessante », ma perché un Altro lo manda verso di loro: li servirà a titolo di consacrato, a nome di Dio, animato dalla sua carità, e finalmente per portarli a lui.

### c) Attori decisivi della formazione

1. *Dio stesso*. A un titolo trascendente, l'attore principale della formazione è Dio stesso. Tale affermazione deriva da ciò che abbiamo detto prima: non c'è vita religiosa se non a partire dalla libertà di Dio. Sul cammino della fede della formazione, quindi, lo Spirito del Padre e di Gesù è il primo agente: questa è una verità nello stesso tempo fondamentale e misteriosa: *fondamentale*, perché tutti gli altri interventi dipendono da lui, in una attenta subordinazione; *misteriosa*, perché l'azione dello Spirito non è mai afferrabile allo stato puro, in modo diretto, è di un altro ordine dei dati della psicologia e del-

la storia, anche se li utilizza. Lo Spirito agisce nel segreto profondo del « cuore », per manifestarsi poi in frutti ben visibili, quelli descritti da san Paolo nel capitolo V della lettera ai Galati. Per il chiamato e le sue guide, questa presenza discreta, ma continua e decisiva, implica due atteggiamenti assolutamente fondamentali (già accennati sopra): *l'attenzione umile* e il *discernimento* degli spiriti, il che suppone la conoscenza dei criteri dell'azione di Dio. Inoltre, per il chiamato, implica *l'apertura totale* alla guida spirituale. C'è tutto da temere da chi non si apre con sincerità e desiderio di ubbidire.

2. *La persona chiamata.* Nel suo aspetto più decisivo, la formazione non è altro che il dialogo segreto tra le persone più direttamente interessate: Colui che chiama e la persona chiamata, e, si potrebbe dire, il gioco tra due libertà e due amori. La formazione quindi non può essere concepita come un « modellare » o « plasmare » il giovane religioso per mezzo di un modulo prefabbricato, ma neanche come un lasciare crescere soltanto i germi positivi che egli porta in sé. Lui stesso ha la responsabilità prima di dire sì alla chiamata sentita e verificata, e poi di accettare in piena coscienza e libertà le conseguenze di questa risposta vitale. Lui stesso, sotto l'ispirazione divina e sotto la luce della regola dell'istituto e la guida dei suoi educatori, può e deve dare al suo sforzo di rinuncia e di adesione il suo stile proprio di generosità e di continuità.

La responsabilità provocata e accettata della persona è quindi una delle leggi fondamentali della formazione, anche perché questa formazione segue il movimento di una « storia », quella personale, contrassegnata da avvenimenti interiori (l'azione segreta di Dio, la maturazione psicologica...) e dagli avvenimenti esterni dell'ambiente e del mondo in cui vive. Alti e bassi probabilmente sono

da prevedere: l'importante è di camminare. È proprio la consapevolezza di questa responsabilità di assumere vigorosamente la propria formazione che spinge la persona chiamata a cercare umilmente tutte le luci e tutti gli appoggi possibili presso Dio e presso i suoi strumenti provvidenziali.

3. *I mediatori provvidenziali: gli « educatori ».* Dopo Dio e la persona chiamata, il ruolo più decisivo tocca ai formatori diretti, da considerare nel loro intervento tanto personale quanto in équipe. Sembra che si debbano riconoscere, in questo loro intervento, *quattro aspetti*:

— *discernere* e aiutare a discernere;

— *accompagnare* (« fare da arcangelo Raffaele », *Tob 5,10.17.22*), per mezzo dei contatti e del dialogo regolare, per consigliare, sostenere, rassicurare, correggere, stimolare, a seconda del ritmo e delle esperienze della persona chiamata;

— *alimentare* sul piano dottrinale, spirituale e pratico, tenendo conto dei bisogni personali, dei valori dell'istituto da assimilare e delle responsabilità future;

— infine *verificare*, a nome della Chiesa e dell'istituto, se i risultati ottenuti a ogni tappa sono sufficienti.

È facile indovinare quante virtù e capacità vengono richieste da queste diverse responsabilità complementari e quale preoccupazione di unità e di coordinamento devono avere tra di loro tutti coloro che intervengono.

4. *Una comunità formatrice.* L'esperienza guidata fatta dalla persona chiamata si compie in una comunità di cui essa è membro vivo. La *qualità* di tale comunità evidentemente è decisiva, e questo significa che è stata appositamente strutturata in vista della formazione. Una

comunità formatrice verifica normalmente queste *quattro condizioni* fondamentali:

— presenza di un *superiore* e di una *équipe* di *educatori* validamente preparati;

— educatori e persone in formazione formano insieme una famiglia unita, in cui i *rapporti interpersonali* sono caratterizzati dalla semplicità e dalla fiducia mutua, essendo fondati non sulla sola simpatia spontanea, ma principalmente sulla fede e sulla carità che accetta realisticamente il sacrificio;

— hanno chiarito insieme l'identità e gli obiettivi della loro comunità, e realizzano una *convergenza attiva* nel perseguimento di questi obiettivi, periodicamente valutata e revisionata;

— realizzano nella vita di comunità un clima di *corresponsabilità* nella diversità dei rispettivi ruoli: ogni membro si rende capace di assumere qualche ruolo utile alla vita e all'irradiamento della comunità (cfr. Paolo VI, *ET* 32-34).

Precisiamo che esiste un ambiente formativo *a più largo raggio*: la comunità della *provincia* religiosa e persino la comunità di tutto l'*istituto*. Non solo l'autorità provinciale e generale (i superiori maggiori, il capitolo generale) può incidere sulla formazione con le sue iniziative e decisioni, ma soprattutto lo « spirito » di rinnovamento che anima l'insieme della comunità rimbalza sulle comunità direttamente formatrici. Non si può chiedere a dei giovani religiosi di « crescere » se i loro fratelli adulti si accontentano di « conservare » o di sostare passivamente. La vitalità dell'istituto, la chiarezza nel definire la propria identità, l'attualità manifesta del suo lavoro, incidono sui giovani religiosi più ancora che le direttive, certo opportune, date ad alto livello per la formazione.

## 2. Le tappe della formazione: dal postulato alla professione perpetua

### a) Tappe diverse, ma collegate e orientate verso la professione perpetua

Una lunga esperienza ha condotto gli istituti a stabilire, per l'itinerario della formazione, delle strutture di programmi, di durata, di luoghi... evidentemente *all'interno servizio delle persone*. Nello stabilire tali strutture, bisogna portare, più di prima, una viva attenzione alle persone così come vengono plasmate dalla cultura attuale. Con saggezza il Vaticano II ha chiesto agli istituti di adattare la vita (e quindi la formazione) dei loro membri « alle odierne condizioni fisiche e psichiche, ... alle esigenze della cultura, alle circostanze sociali ed economiche » (PC 3). *Chi sono e come sono* quei giovani che entrano oggi negli istituti? Probabilmente molto diversi dai giovani di trent'anni o di vent'anni fa: non si può non tenerne conto.

Almeno da due punti di vista. Il processo della maturazione umana e religiosa richiede un *tempo sufficientemente lungo*: lo si deve accettare e rispettare con pazienza, senza fretta, pensando che si tratta della felicità e dell'efficienza di tutta una vita. Esso richiede inoltre una *personalizzazione più accentuata* che nel passato: un giusto equilibrio è da trovare tra la formazione del gruppo e quella di ogni persona, tra il rispetto del tempo previsto per ogni fase e il suo adattamento al ritmo di ciascuna. In particolare, per ciò che riguarda l'accesso progressivo ai diversi impegni, conviene aiutare ciascuna persona a prendere la sua decisione nel momento più opportuno, secondo il grado di maturità richiesto, senza fretta, ma anche senza ritardo non giustificato, perché il fatto di restare durante un tempo troppo lungo in una

situazione indecisa favorisce la tendenza all'instabilità, e potrebbe quindi ostacolare una autentica maturazione personale.

Centrata sulla persona, la formazione di base va vista secondo una prospettiva globale che si potrebbe caratterizzare come un *cammino di fede*, come una crescita vitale, come un lungo itinerario che comincia con una « *iniziazione* » a un tipo nuovo di vita cristiana (così come l'iniziazione catecumenale è l'iniziazione alla vita cristiana stessa), e che continua sotto l'azione della costante chiamata di Dio, fino alla tappa decisiva della professione perpetua. Per tutti, per i formatori come per le persone in formazione, è importantissimo avere il senso di questo dinamismo della vocazione, e una *visione chiara dell'unità dell'itinerario*: preparazione al noviziato, noviziato, periodo del primo impegno, *tutto questo tende verso la professione perpetua* e verso l'incorporazione definitiva nell'istituto. Ogni tappa non fa altro che preparare, secondo un suo modo proprio, a quest'atto veramente decisivo, non meno decisivo certamente di un matrimonio. Questa legge dell'omogeneità e gradualità della formazione richiede, da parte dei formatori, uno speciale impegno di coordinamento organico: programmazione globale dunque, e incontri regolari tra i responsabili delle diverse tappe.

## b) Il postulato

La parola « postulato » designa il periodo di probazione che precede immediatamente l'entrata nel noviziato. Un postulato canonicamente istituito non è necessario, però tutti gli istituti hanno il dovere di offrire ai candidati al noviziato una preparazione immediata sufficiente (cfr. RC 4d-e.11.12). L'esperienza ha fatto vedere che spesso si è troppo affrettati ad accettare giovani nel no-

viziato, e anche persino nel postulato. Viene presentata loro la vocazione religiosa quando sono ancora ignari teoricamente o praticamente di diverse esigenze fondamentali della vita cristiana. Chi non ha fatto bene la scuola elementare, è inutile mandarlo alla scuola media; chi non ha fatto bene la scuola media, è inutile mandarlo al liceo e all'università!

Tentiamo allora di precisare il significato del postulato. È un periodo di transizione, rivolto nello stesso tempo verso la vita cristiana finora vissuta e verso il noviziato che inizierà una prima esperienza di vita religiosa. È il momento della scelta concreta. Il candidato è un cristiano entrato almeno nella prima fase dell'età adulta: ha superato la crisi dell'adolescenza caratterizzata da una emotività non ancora dominata; ha cominciato a vivere la sua fede in un modo personale, convinto, e non più in semplice dipendenza dal suo ambiente; ha fatto una certa conversione ai valori del vangelo. Inoltre, è stato sensibilizzato al progetto di vita religiosa, e ha preso contatto con un istituto che gli sembra corrispondere ai suoi gusti più profondi. Il postulato inizia quando, per mezzo di una domanda esplicita, « bussata alla porta » di quest'istituto, accettando le esigenze di un periodo di contatto più stretto con lui e un certo programma di formazione che gli permetterà di *maturare questa sua scelta*. Per conto suo, l'istituto potrà portare un primo giudizio sulla sua vocazione.

Che cosa comporta soprattutto questo programma di formazione? Tra diverse cose, almeno le due seguenti: — *una seria alimentazione della fede* del candidato; spesso, egli ha bisogno di una catechesi approfondita, che gli permetta di far fronte alla cultura secolarizzata o pagana dell'ambiente, e anche di situare bene la propria vocazione nell'insieme del disegno di Dio;

— *una progressiva educazione alle rotture* della vita consacrata, forse più esigenti che non sembra; nell'aiuto che gli viene allora offerto, un'attenzione particolare è data alla sua maturazione affettiva: entrare nella vita consacrata suppone che la persona abbia realizzato una certa unificazione di se stessa e delle sue forze nel senso della donazione al Signore.

Per portare avanti questo lavoro di approfondimento, il candidato stesso desidera di *aprirsi con totale fiducia a una guida spirituale*, il cui intervento in questo periodo è particolarmente importante e delicato: aiutare il postulante a discernere l'azione dello Spirito Santo e a esservi docile.

Sul modo concreto di realizzare il postulato, una grande libertà e flessibilità è lasciata agli istituti e agli educatori immediati. Notiamo solo due cose. Il principio già segnalato di una formazione *personalizzata* si applica in modo particolare a questo periodo, avendo i candidati che si presentano esigenze molto diverse. Poi la struttura del postulato deve offrire le condizioni migliori di una *scelta veramente libera*: non deve essere un noviziato anticipato. Il noviziato è *solo* per chi ha fatto decisamente questa scelta ed è stato riconosciuto atto a farla.

### c) Il noviziato

« Il noviziato (ha e) deve conservare la sua funzione insostituibile e privilegiata di *prima iniziazione alla vita religiosa* » (RC 4), con le sue esigenze secondo la regola dell'istituto. L'entrata nel noviziato è veramente il varcare una soglia che sconvolge l'esistenza: l'atteggiamento psicologico e spirituale è qualitativamente nuovo. Senza ancora essere ufficialmente religioso, il novizio è già membro dell'istituto, perché ne condivide l'esperienza e desidera di condividerla per sempre. È di prima importanza

che tanto il gruppo dei novizi quanto i loro educatori e la comunità che li accoglie abbiano, ciascuno e tutti insieme, una *coscienza chiara* del carattere specifico di tale esperienza, e siano serenamente disposti a portarla avanti con serietà e fervore. Un *rito liturgico* particolare può essere l'occasione di sottolinearlo: significa che questa nuova vita è affidata innanzitutto alla grazia di Dio nella comunità che accoglie questi nuovi membri (cfr. *Ordo Professionis Religiosae*, 1970, pars III, 1-13).

Essendo la vita religiosa caratterizzata dalle tre dimensioni teologale, ecclesiale e missionaria (sopra, cap. II-V), il noviziato, iniziazione a questa vita, deve necessariamente favorire lo sviluppo dell'unione vitale con le Persone divine, lo sviluppo delle capacità di vita fraterna, e una tipica apertura al tipo di missione apostolica assunto dall'istituto. Diciamo subito che, in quest'insieme, è la relazione alle Persone divine che assume il primo posto e l'accentuazione principale: come per gli apostoli che lasciano tutto per « stare con Gesù » (*Mc* 3,14), la vita del noviziato vuole favorire quest'esperienza in profondità.

### 1. *La contemplazione e l'adesione profonda al Cristo e al Padre*

Il noviziato invita a prendere le disposizioni di cuore di san Paolo quando diceva: « Tutto ormai reputo una perdita di fronte alla sublimità della conoscenza di Cristo Gesù mio Signore, per il quale ho lasciato perdere tutto il resto » (*Fil* 3,8). La linea essenziale del noviziato è chiara: aderire a Cristo (e in lui a suo Padre) come all'Unico Necessario, con un amore di intimità, d'imitazione e di servizio (cfr. cap. II, p. 43) che possa prendere progressivamente tutto l'essere e motivare progressivamente tutto l'agire. È la ragione per cui il noviziato è in priorità un tempo di contemplazione, che comporta lunghi periodi

di separazione dal mondo e dalle attività ordinarie dell'istituto. Il novizio deve poter guardare e ascoltare Cristo a suo agio, e lasciarsi a poco a poco convertire a Cristo, ai suoi pensieri e sentimenti (cfr. *Ef* 2,5), alle sue preferenze, alle sue virtù, e lasciarsi condurre da lui al Padre. L'opera decisiva del noviziato è ciò che avviene a questo livello più profondo della coscienza.

Ma questa crescita spirituale è favorita da strutture e da una pedagogia adatta:

— *lettura meditata della Bibbia*, in particolare del NT, cioè iniziazione alla « lectio divina » sulla base di una esegesi seria, per giungere a una conoscenza luminosa della persona e della missione di Gesù, « Signore » di ogni esistenza, della Chiesa e di tutta la storia; sarà benefico studiare le Costituzioni stesse dell'istituto alla luce del vangelo;

— *vita liturgica della Chiesa*, dove diventa vita attuale ciò che è meditato nella Parola, e che permette ai novizi di scoprire il posto centrale del mistero pasquale e il significato che ne riceve la vita religiosa;

— *orazione personale*, dove la vita trova le sue radici, la sua forza di fedeltà, la sua pace;

— *docilità alla guida spirituale*, al « maestro », interprete più diretto di Cristo guida e pastore.

## 2. *L'esperienza di vita fraterna*

Di grande importanza è anche il secondo sforzo globale dei novizi per sviluppare in sé il senso e le capacità della vita fraterna così come dovranno viverla durante tutta la vita. Un carattere troppo chiuso o troppo indipendente è una contro-indicazione alla vita religiosa. In questo campo sono ugualmente necessarie le virtù umane che fondano le relazioni sociali e una chiara visione di fede che permetta di andare oltre queste virtù e di instau-

rare una comunità in cui i membri mettono tutto in comune, dalle cose più esterne alle ricchezze intime.

### 3. *L'iniziazione alla missione propria dell'istituto*

Ogni istituto, contemplativo, monastico, conventuale, o di vita attiva, ha il suo modo proprio di partecipare alla missione di Cristo e della sua Chiesa, e deve quindi iniziare i suoi novizi a quest'aspetto della loro vocazione. Un problema speciale si pone qui agli istituti di vita attiva, e si tratta di capirlo bene per non trasformare il noviziato in tirocinio pratico e tuttavia per saper preparare in profondità i novizi alla vita attiva. I membri di questi istituti sono chiamati a vivere la loro donazione a Dio e a ricercare la santità non solo nella pratica dei consigli evangelici, ma anche nell'esercizio stesso del ministero e delle opere di misericordia (cfr. PC 8, e sopra cap. XII, pp. 211-215). I novizi di questi istituti devono quindi essere iniziati alla teologia della missione, *alla mistica e alla spiritualità dell'azione cristiana*, devono imparare a quali condizioni l'azione esteriore diventa autentico apostolato, espressione dell'amore di Cristo, testimonianza e servizio del Padre. È in questa prospettiva che vengono proposte delle *esperienze pratiche* durante il noviziato. Deve essere chiaro che questi periodi di azione hanno come primo scopo non i risultati della missione, ma la *qualificazione spirituale dei missionari*: costituiscono un elemento formativo, che va nello stesso senso di tutto il resto della formazione.

### 4. *Un'esperienza di realismo pasquale*

Il carattere pasquale di questa triplice adesione a Cristo, ai fratelli e alla missione dell'istituto merita di essere messo in rilievo in forza della sua particolare im-

portanza: il noviziato è una permanente iniziazione alla *morte a se stesso evangelica*, proprio per essere una permanente scoperta della vera libertà e della vera gioia. Qualunque sia stata l'esperienza di vita anteriore, l'entrata nel noviziato non deve mai significare accesso a un regime di vita facile, ma piuttosto asceti evangelica gioiosamente accettata, ricerca della semplicità, apertura coraggiosa al mistero della croce. Senza questo stile di educazione, la vita religiosa sarebbe costruita sulla sabbia ed esposta all'illusione e alla delusione.

Uno degli aspetti maggiori di questo cammino è il fatto di assumere, nella libertà e nella verità dello Spirito Santo, una *vita casta, obbediente e povera* secondo lo spirito dell'istituto. Questi tre impegni sono da capire nella loro unità e nel loro valore mistico: non sono altro che tre aspetti di una stessa donazione di sé a Cristo e al suo regno, partecipazione al Cristo perfettamente casto, povero e ubbidiente, e mezzo globale di portare il suo vangelo al mondo (cfr. sopra, capp. VII-IX). Aver capito questo non impedisce tuttavia di sentire a certe ore, anche profondamente, il peso della rinuncia ai valori « senza dubbio apprezzabili » (LG 46b) dell'amore coniugale e della libera disposizione di sé e dei suoi averi. Proprio per questo il noviziato deve compiere l'iniziazione coraggiosa alla pratica di queste rinunce, e in particolare della più importante, il distacco da se stessi: la volontà di sottomettere la propria vita per amore all'obbedienza, in comunione all'oblazione di obbedienza di Cristo, è uno dei segni più sicuri e più necessari di una vocazione alla vita religiosa.

### 5. Sotto lo sguardo di Maria

Madre della Chiesa, Maria è attivamente presente alla nascita, allo sviluppo e alla perseveranza di ogni vo-

cazione religiosa (cfr. *LG* 63); e la devozione verso di lei è una dimensione essenziale di tutta la formazione e di tutta la vita del religioso. Tuttavia, l'esperienza propria del noviziato ne fa un periodo privilegiato per imparare ad « accogliere Maria a casa sua » (cfr. *Gv* 19,27) in modo definitivo. Infatti, più profondamente ancora dei dodici apostoli, la Vergine santissima esprime e riassume perfettamente in sé l'esperienza evangelica dell'ascolto della parola di Dio e della donazione totale di sé. Dal momento dell'incarnazione, è vissuta totalmente per il Figlio, prima come sua madre, poi come cooperatrice della sua missione, fino alla croce e al cenacolo. Per lui e come lui è stata vergine, ha vissuto nella povertà, ha ubbidito come la serva più umile. Animata dallo Spirito Santo, ha anche camminato nella fede, « meditando nel suo cuore » i misteri di suo Figlio (*Lc* 2,19) per capirli e meglio parteciparvi. Il novizio trova grande profitto a sceglierla come ispiratrice, e a invocarla come sostegno materno dall'inizio del suo cammino e per tutto il resto della sua vita (cfr. *PC* 25; *ET* 56).

#### **d) Il primo impegno**

La Chiesa, da un secolo circa, chiede a ogni novizio che termina il noviziato, di non ancora votarsi pubblicamente a Dio in modo definitivo, anche se tutto lo sforzo del noviziato è stato teso proprio verso questo scopo. Perché? La ragione non è una mancanza di stabilità psicologica né di generosità spirituale nel novizio, ma l'opportunità di un atteggiamento di umile saggezza davanti al carattere concreto e complesso della totale donazione di sé. Nel suo cuore il novizio si dona già totalmente a Dio, ma questo dono dovrà realizzarsi nell'appartenenza a un istituto e nella pratica della sua regola: *a questo*

*livello ha ancora bisogno di verificare le sue capacità attraverso una piena esperienza di vita nell'istituto durante un tempo sufficiente e aldilà delle condizioni limitate del postulato e del noviziato. Dice il novizio: « Voglio certamente, ma sarò capace? ».*

Questa prospettiva fa sorgere subito almeno due conseguenze importanti. Il novizio che si impegna e l'istituto stesso considerano il nuovo periodo di probazione non come un semplice impegno chiuso su se stesso, ma come « *un tirocinio e una preparazione* » dell'impegno definitivo (RC 7 finale) verso Dio e verso l'istituto. Quindi la dinamica stessa del noviziato viene ripresa in un contesto nuovo e in modo più intenso ancora. D'altra parte, la natura stessa dell'esperienza ne indica il contenuto: richiede che il novizio si impegni a praticare, con tutto il cuore e tutte le forze, la stessa cosa a cui si prepara per viverla fino alla morte: la vita religiosa con tutte le sue esigenze, la condizione di vita casta, povera e ubbidiente, il condividere la vita e la missione dei suoi fratelli, in una parola la regola dell'istituto.

Il carattere complesso del primo impegno spiega che possa prendere *diverse forme*, che corrispondono a una diversità di sensibilità e di esperienza degli istituti. La Chiesa ne riconosce due.

1. Un certo numero di istituti ritengono la forma dei *voti temporanei* (Codice D.C., 488/1), anche se diversi teologi ritengono difficile giustificare questo tipo d'impegno. Questi istituti giudicano possibile e opportuno che il novizio non tardi a esprimere pubblicamente le sue disposizioni interiori di donazione con un atto che lo introduce già autenticamente nella condizione religiosa con le sue conseguenze giuridiche. Tuttavia, la dottrina della *Lumen Gentium* e dell'*Ordo Professionis Religiosae* e le correnti attuali più autorevoli della teologia portano a dire che non

si tratta ancora di una vera consacrazione, ma solo di un *impegno sacro votivo che prepara alla consacrazione che verrà data dalla professione perpetua*. È quindi importante che il significato di questi voti sia chiaro: sono, si potrebbe dire, dei voti « preparatori »: *tendono di per sé verso i voti perpetui*, e questa intenzione è normalmente necessaria perché ci sia reale « vita religiosa ».

2. Altri istituti sono talmente sensibili alla grandezza unica della professione perpetua da preferire di *riservarle esplicitamente il carattere votivo e consacratario*, mettendo allora in rilievo, per contrasto, il valore ancora probativo del periodo che precede. Inoltre, percepiscono fortemente che l'entrata nella condizione di « consacrato a Dio in un istituto » non è un diritto né una capacità dell'iniziativa personale: la persona chiamata la riceve gratuitamente da Dio per mezzo della Chiesa, e quindi si sottomette con umiltà e pazienza alla verifica e alla decisione che Dio manifesterà per mezzo dell'autorità dell'istituto. In tale prospettiva, il novizio non professa ancora voti, ma già s'impegna verso Dio e verso l'istituto con un atto che porta direttamente sulla sua ultima preparazione: fa a Dio la *promessa non-votiva di vivere la vita evangelica e la missione del suo istituto in preparazione all'alleanza definitiva*. L'istituto accetta allora una responsabilità particolare: quella di offrirgli i mezzi adatti di questa preparazione, e di invitarlo alla professione consacrativa appena lo avrà giudicato pronto. L'*Ordo liturgico della professione* ha previsto un *Rito della promessa*.

#### e) Verso la professione perpetua

Qualunque sia la sua natura, il primo impegno inaugura l'ultima fase della formazione iniziale. Il decreto *Perfectae Caritatis* ha insistito sull'importanza della for-

mazione in questa tappa, come continuazione, approfondimento e complemento della formazione del noviziato, e come preparazione alla professione perpetua e alla piena inserzione nella vita e missione dell'istituto (18a,b). È un periodo che ha le *sue esigenze proprie*. Il giovane religioso deve poter assumere la sua nuova situazione e farne un'occasione di crescita in un ambiente veramente favorevole. Il mantenersi in un reale slancio spirituale è tanto più necessario che, almeno negli istituti di vita attiva, il passaggio a uno stile di vita più aperto e a delle attività varie comporta spesso dei rischi di disorientamento e di aridità.

L'importante è di aver chiarito la propria identità (« uno che si è già dato al Signore e prepara la sua donazione ufficiale definitiva ») e di camminare in questa prospettiva *unificatrice*. Questa legge di fedeltà al proprio essere comanda il modo di portare avanti la doppia esperienza degli *studi* e delle *attività pratiche*, evitando il pericolo di un dualismo o di un parallelismo tra da una parte la vita spirituale e dall'altra la vita intellettuale o pratica. Colui che studia, acquista una cultura qualificata, prepara dei diplomi... è *sempre* un consacrato che vuole rendersi capace di amare e servire meglio il suo Signore e i fratelli. E colui che partecipa progressivamente alle esperienze ecclesiali e sociali, nella linea del carisma del suo istituto, è *sempre* un testimone diretto del vangelo, preoccupato di agire in fedeltà alla sua missione particolare, nel contesto della Chiesa locale.

#### f) La professione perpetua

Tutta la prospettiva sviluppata fino qui ha sottolineato l'importanza decisiva della professione perpetua e il suo carattere del tutto speciale. Non consiste solo a impegnarsi a vivere casto, ubbidiente e povero, ma, molto

più profondamente, a *vivere* « donato » a Dio in tutto l'essere attraverso lo stile di vita indicato nelle costituzioni e attraverso tutte le situazioni future imprevedibili. Come dice la LG 44a: « Con i voti... il cristiano è donato totalmente a Dio sommamente amato », è « consegnato » a Dio con questa totalità che abbiamo sottolineata nel cap. II,2.

Convieni non dimenticare la parte decisiva di Dio che accetta l'offerta, e, attraverso il ministero della Chiesa, *consacra* il suo eletto, cioè lo stabilisce in una situazione di appartenenza e comunione « più intima » con sé, « a un titolo nuovo e particolare » (LG 44a).

Questo legame nuovo e definitivo con Dio s'incarna in un legame nuovo e definitivo con la *grande comunità fraterna* dell'istituto, e quindi, anche da questo punto di vista, in una nuova situazione ecclesiale, spirituale e giuridica.

Il carattere unico e decisivo della professione perpetua fa capire quanto sia opportuno che tutto l'insieme della lunga iniziazione preparatoria sia in qualche modo ripreso e condensato in un periodo di *preparazione immediata* sufficientemente consistente.

*La celebrazione* della professione perpetua stessa va fatta secondo la solennità tutta particolare prevista dal nuovo *Ordo* liturgico. Vi appare chiaramente che il professo compie allora una delle scelte più alte della sua coscienza di credente e uno dei gesti più pieni del suo sacerdozio battesimale. È un giorno di grandissima gioia, celebrazione viva del dinamismo dell'amore tra Dio e una sua creatura, in Gesù, nella forza dello Spirito.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Il significato e contenuto della professione perpetua sarà analizzato maggiormente nel capitolo seguente che tratta della *fedeltà*.

### 3. La professione vissuta. La formazione continua

Tutta la vita del religioso consiste nel vivere fedelmente, nel concreto della missione ricevuta e delle situazioni storiche, l'impegno assunto nel giorno della professione. Ora tale fedeltà è difficile. Richiede vigilanza, coraggio, spirito di adattamento, ascesi e generosità continua, e anche mezzi di sostegno e di stimolo, tanto più che oggi la Chiesa, il mondo, i cambiamenti culturali, la richiesta di rinnovamento non cessano di interpellare fortemente i religiosi (cfr. ET 51-53). Proprio per questo, *Perfectae Caritatis* ha fatto ormai della « formazione permanente » una delle leggi della vita religiosa: « *Per tutta la vita* i religiosi si adoperino a *perfezionare* diligentemente questa cultura *spirituale, dottrinale e tecnica*, e i superiori, per quanto possono, procurino loro a questo scopo l'occasione opportuna, gli aiuti e il tempo » (18c).

#### a) « **Formazione continua** »: che cosa significa?

È importante capire che la formazione continua non si riduce a qualche « recyclage » dottrinale né a qualche aggiornamento pastorale. È un processo *globale* di rinnovamento che si estende a tutti gli aspetti della persona e delle comunità stesse. Questi aspetti sono inseparabili e si influenzano mutuamente:

— *la vita spirituale*: si tratta di approfondire la fede e il senso della professione religiosa, di rinnovare l'attenzione alla parola di Dio, la vita liturgica e di preghiera, la capacità di vivere la comunione fraterna e i consigli evangelici;

— *la testimonianza e il servizio apostolico*: si tratta di mantenere viva la partecipazione alla vita della Chiesa secondo il carisma dell'istituto, di rendersi disponibile per nuove iniziative inserite nello sforzo della Chiesa lo-

cale, di aggiornare i contenuti e i metodi delle attività pastorali, di migliorare la collaborazione apostolica;

— *il « recyclage » dottrinale e professionale*: si tratta di approfondire le conoscenze bibliche e teologiche, quelle del magistero universale e particolare, quelle delle culture nelle quali si vive, e di riqualificarsi dal punto di vista professionale;

— *in tutto questo, la fedeltà al proprio carisma*: si tratta di conoscere meglio il fondatore, la storia e lo spirito dell'istituto, e di accettare uno sforzo per vivere questi valori a livello personale e comunitario.

### **b) Ogni religioso è il primo responsabile della propria formazione continua**

Evidentemente, la responsabilità di essere un religioso che non dorme, ma « vive » veramente la sua vocazione tocca in primissimo luogo alla *persona singolare* del religioso. Nessuno può percorrere al suo posto l'itinerario del rinnovamento. Appoggiato sulla fedeltà divina, prende in mano la sua vita per vivere la propria fedeltà. Il contesto della vita ordinaria gliene offre normalmente i mezzi: vita liturgica e di preghiera personale, ricorso regolare al sacramento della riconciliazione (che potrebbe giustamente essere chiamato il « sacramento della formazione permanente », perché offre una grazia tipica di purificazione e di rilancio), ricorso anche a una guida spirituale, asceti personale, aiuto dei fratelli, sfruttamento delle circostanze e degli incontri provvidenziali...

Tuttavia, in certi momenti, il religioso sente la necessità di *tempi forti* di purificazione o di approfondimento: ritiri o esercizi spirituali di grande qualità, ma anche esperienze più particolari o più lunghe di « deserto », di soggiorno in qualche « casa di preghiera » o in qualche monastero o centro dove sia possibile una vera

esperienza di Dio e dove s'incontrano guide spirituali e fratelli la cui testimonianza sia stimolante. Sul piano dell'aggiornamento culturale o pastorale, il religioso si preoccupa anche di trovare i mezzi ordinari o speciali di rinnovamento. Questi tempi forti di ripresa sono particolarmente opportuni *in certe occasioni e tappe della vita*, ad esempio una decina di anni dopo la professione perpetua, quando sorge il rischio di una vita « abituata »; o in piena maturità quando sorge un altro rischio, quello di un individualismo accentuato; o più ancora nei momenti di crisi, quando tutto sembra essere rimesso in causa...

Ma la *comunità religiosa stessa* deve mettersi come tale in stato di formazione continua; deve costituire per tutti i suoi membri il luogo più normale del loro rinnovamento. Essa realizza questo quando riesce a creare un clima di libertà spirituale e di mutuo aiuto fraterno, a precisare i suoi obiettivi e a verificarli periodicamente, a restare attenta a ciò che il Signore aspetta da lei nelle situazioni concrete, a prendere le iniziative opportune per stimolare lo sforzo di riflessione e lo zelo dinamico dei suoi membri. Il superiore di ogni comunità ha, in questi campi, una responsabilità tutta speciale di « animatore ».

Anche a livello di *provincia religiosa* e di *istituto*, ci deve essere uno sforzo coraggioso di rinnovamento, come lo abbiamo rilevato sopra a proposito della comunità formatrice. A questo livello la responsabilità dei superiori maggiori è direttamente interessata, soprattutto per costituire delle équipes di animatori validi (cfr. *PC* 18d; *Ecclesiae Sanctae* II,19; *Mutuae Relationes* cap. VII).

### **c) Anche le ultime tappe sono religiosamente valide**

Viene un momento in cui il religioso entra nella « terza età ». È una realtà socialmente nuova che bisogna

guardare in faccia, soprattutto negli istituti di vita attiva. In molte comunità il numero dei fratelli anziani aumenta, e rischiano di essere presi nel movimento che, nella società tecnologica efficientissima, tende a mandare presto i lavoratori in pensione, a emarginarli, o a preoccuparsi di loro in modo puramente assistenziale.

Ora il valore della vita consacrata non è legato all'efficienza esteriore di un compito di governo o di un lavoro di apostolato. Essa conserva il suo pieno significato attraverso tutte le situazioni, essendo disponibilità radicale e continua alla volontà di Dio. Più che mai il religioso anziano, dalle forze ridotte, o ammalato, *continua a essere chiamato a vivere*, pur in forma nuova e non scelta da lui, *la dinamica profonda della sua vocazione* e la missione stessa del suo istituto.

Tutta la formazione anteriore lo ha preparato ad assumere la sua situazione con piena libertà interiore, in spirito di oblazione. Ma lui stesso vuole sfruttare tutte le capacità che il Signore gli lascia ancora. Si mantiene realmente integrato nella comunità fraterna e apostolica, offre con semplicità le sue risorse di grande esperienza, di saggezza e di buon consiglio, cerca un ministero di contatto più semplice e diretto con le persone sia giovani che anziane. Insomma, attraverso una vita ormai meno pianificata dall'uomo, la grazia di Dio può agire ancora in modo potente se essa incontra un cuore spiritualmente sveglio. In tante comunità c'è qualche confratello anziano che irradia su tutti la pace di Dio!

E poi, viene l'ora dell'immobilità e della sofferenza, *quando si avvicina la morte* (il che può capitare anche molto prima della tappa di anzianità): è l'ora di unirsi all'« ora » suprema della passione di Cristo. Tutto lo sforzo di formazione continua giunge allora al suo culmine: il religioso, vivendo la sua professione nell'atto della

fedeltà ultima, saprà fare della sua vita un *dono realmente totale* che sboccherà nell'unione piena e definitiva con il Signore. La psicologia della rassegnazione non basta qui: quanto conviene che la risposta sia data con il « più grande amore » (Gv 15,13), a beneficio non solo dell'interessato, ma dell'istituto e della Chiesa!

Ho già ricordato che santa Teresa la Grande sul letto di morte pronunciò con gioia queste parole: « Signore, finalmente, ecco venuta l'ora di vederci! ». Il religioso, nell'atto di morire, mette il sigillo all'atto della sua professione e « segue il Cristo » nella pienezza della sua Pasqua.

---

## LA FEDELTÀ DEL RELIGIOSO È RISPOSTA ALLA FEDELTÀ DI DIO

« Chi è stato chiamato alla professione dei consigli ponga ogni cura nel perseverare e maggiormente eccellere nella vocazione a cui Dio l'ha chiamato » (LG 47). Le riflessioni del capitolo precedente ci hanno messo davanti al problema della fedeltà. Tutta la formazione iniziale tende verso l'impegno serio della professione « perpetua ». Tutta la formazione continua tende a sostenere dinamicamente questa perpetuità. La difficoltà attuale della fedeltà invita a qualche riflessione complementare.

### Crisi della fedeltà

*Nel passato*, la fedeltà del religioso alla sua vocazione non era messa in discussione. L'infedeltà era severamente giudicata da tutti, la dispensa dei voti era un fatto raro. Basti ricordare che, già nel 451, un decreto del concilio di Calcedonia scomunicava la vergine o il monaco che si sposa, e che tutte le grandi Regole hanno dichiarato più o meno « anatema » colui che « si volge indietro » dopo aver messo la mano all'aratro (cfr. Lc 9,62). La tradizione inclinava chiaramente verso la severità.

Ora *oggi*, il carattere definitivo dell'impegno religioso è rimesso in questione a due livelli.

*A livello pratico:* da una parte, giovani religiosi hanno difficoltà, molto più di prima, d'impegnarsi per sempre, di « fare il passo », di « tagliare i ponti »; d'altra parte, professi perpetui dei due sessi abbastanza numerosi chiedono di essere « rilevati dai loro voti »; e anche se, almeno sotto il papa Paolo VI, hanno ottenuto la dispensa senza grande difficoltà da parte dell'autorità competente della Chiesa (cosa nuova, anche questa), colpisce il fatto della « disinvoltura sociale » con cui escono, senza tener conto dei legami annodati con i loro fratelli e con la Chiesa popolo di Dio.

*A livello del pensiero* (e questo è il più grave): correnti filosofiche (nella linea di Nietzsche e di Sartre), psicologiche (derivate da Freud), anche teologiche (« Come giungere a conoscere la chiamata o la volontà di Dio? »), e cambiamenti culturali (modo nuovo di capire e di vivere il tempo) diffondono idee di questo tipo: « Impegnarsi definitivamente non ha più significato né valore, perché si oppone al concetto moderno dell'uomo "libertà in situazione storica", sottomessa a un'evoluzione continua. Rimanere fedele equivale a rimanere stabile, a immobilizzarsi: in molti casi è "alienante", contrario allo sviluppo dinamico della persona; anzi, è impossibile ». Da ciò risulta che ormai l'opinione pubblica non reagisce molto davanti al fatto delle « uscite », o si manifesta più che tollerante. E alcuni religiosi chiedono che almeno la professione perpetua venga sostituita da impegni indefinitamente temporanei.

Il problema qui sollevato non è solo quello della fedeltà « religiosa »: *molto più largamente* tocca il sacerdote con il suo ministero e il suo celibato; tocca gli sposi e il loro matrimonio « indissolubile »; tocca il credente stesso come tale. E sul piano non religioso, mette in causa ogni fedeltà, ogni tipo d'impegno, giuramento, parola

data, di lunga portata. La nostra breve riflessione avrà di mira direttamente la fedeltà del religioso, anche se alcune considerazioni saranno valide per altre situazioni di fedeltà.

## 1. Fedeltà e persona umana

È chiaro che la vita sociale sarebbe resa impossibile senza la fedeltà agli impegni che, oggi più che mai, le relazioni umane invitano continuamente a prendere: contratti di ogni genere, parola data, firma data, ecc., al punto che la legge interviene per proteggere questi legami, e anche per costringere, se necessario, a essere fedele. Ma il nostro problema è più profondo: si tratta di vedere se, molto più raramente, possono esistere opzioni talmente decisive da impegnare *tutta la vita*, e cosa ne risulta per l'uomo che ha fatto tale scelta: è utile, anzi necessario, o no, per il suo compimento?

### a) Condizione dell'opzione fondamentale e della fedeltà: un concetto giusto della persona

« Dimmi qual è la tua antropologia, e ti dirò se accetti o no un impegno definitivo ». Senza entrare in sottili considerazioni di carattere filosofico, possiamo almeno seguire questo filo di pensiero. Tra le correnti moderne, sono incompatibili con l'idea stessa di impegno definitivo tutte quelle che accettano un *antropocentrismo radicale*: l'uomo storico è per se stesso il proprio fine e il proprio legislatore. Non ha praticamente altra legge che « l'autenticità », cioè la *fedeltà al proprio essere* (individuale o collettivo) *di adesso*, all'« io-in-situazione »: la libertà non ha nessuna norma esterna da accettare; detta a se stessa

il comportamento da scegliere ogni volta, secondo la situazione storica concreta, che necessariamente evolve. Come si potrebbe legare in anticipo l'« io-di-domani », totalmente imprevedibile? Impegnarsi in modo incondizionale perde ogni senso. Anzi, viene esaltata una specie di fedeltà a rovescia: essere fedele alla propria identità significa adattarsi sempre. Questa corrente, reazione estrema, ha almeno il merito di avvertirci di un pericolo non immaginario: quello di confondere la fedeltà con l'osservanza rigida di una legge assolutizzata.

Impegnarsi per sempre suppone un'altra *visuale antropologica*: la persona non è una « libertà pura », che troverebbe il suo compimento nell'affermazione quasi gratuita di se stessa; è una libertà *orientata* verso dei valori assoluti, in cui solo troverà la propria realizzazione: valori estetici ed etici, soprattutto l'amore come comunione, e finalmente Dio. La salvezza della persona (con la progressiva liberazione della libertà stessa) si realizza man mano che essa *scopre* (senza poter inventarli) questi valori, riconosce che il loro « valore » supera le disposizioni del momento e che essi meritano una piena adesione: *vi aderisce* dunque, e progredisce in questa adesione. Tutto il problema sarà di discernere i *veri* valori (perché tante cose in un primo momento si presentano come valori, e poi deludono per la loro superficialità). La « fedeltà » si appoggia sempre su una « fede ». Il filosofo Nédoncelle la definisce: « la credenza attiva alla *costanza* di un valore, e la disposizione consecutiva a conservare vivamente nella coscienza la presenza continua di questo valore ».<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *De la fidélité*, in COPPENS, *Sacerdoce et célibat*, Duculot 1971, p. 674.

## b) Contenuto dell'opzione fondamentale

L'impegno definitivo è frutto della congiunzione di tre percezioni vive:

1. *Fede nel valore*: « Questo valore (ad esempio amare tale persona, salvare la gioventù abbandonata) è un valore per me, capace di dare senso alla mia esistenza, di liberarmi dando alle mie risorse occasione e possibilità di sorgere e di svilupparsi, quindi degno di richiedere tutta la mia vita ».

2. *Fede in me stesso*: « Di fronte a questo valore, la mia persona libera può affermare se stessa come *dominatrice della durata*: nella consapevolezza del mio valore di persona più grande di ciò che può offrirmi ogni istante, *sfido il tempo e la mia propria fragilità* per decidere di costruire me stesso nella linea scelta ». Quindi, fede in me stesso come capace di continuità nonostante i venti contrari. « Fluttuare — scrive Karl Barth — non è essere liberi, è essere prigionieri di tutte le ondate che irrompono ». Insomma, essere persona implica essere fedele.

3. *Diffidenza di me stesso e accettazione di condizioni*: « Proprio per assicurarmi contro la propria fragilità storica e contro i rischi evidenti dell'avvenire, *posso legare me stesso* con un impegno preciso. Mi obbligo a prendere i mezzi necessari per mantenere vivo in me il senso del valore: in effetti la fedeltà dovrà compiersi ogni giorno ».

Insomma, già a livello filosofico, si realizza ciò che il vangelo presenta nella piccola parabola di Mt 13,44-46: scoperta di un tesoro o della perla, decisione di acquistarla, con il vendere tutto. Applicando questo alla professione religiosa, il teologo Schillebeekx scrive: « Il senso della libertà non è nel potere di distruggere ad ogni momento ciò che, nella consapevolezza del valore, si è co-

struito... Il suo significato più profondo si trova invece (come scrisse giustamente Gusdorf) nella "ricerca di una continuità nella nostra esperienza", nel conferire una direzione stabile alla nostra vita a partire dalla coscienza di un ideale. Proprio perché il suo buon orientamento fondamentale può venir meno, l'uomo che è preso dal valore supremo dell'amabilità di Dio, può legare la sua libertà-per-il-bene con un voto a Dio: e ciò perché apprezza questo valore che lo rende libero, e perché è umilmente consapevole della sua fragilità di peccatore. Mediante il suo voto, l'uomo rende testimonianza sia al supremo valore liberatore di Dio, sia anche ad una certa "diffidenza" verso se stesso... L'atto della professione religiosa non è dunque soltanto un'obbligazione verso Dio; ... è, forse ancora più fundamentalmente, una supplica, un grido: "Signore, dammi la grazia di poter essere così!"... Giurare fedeltà a Dio implica che *io squalifichi a priori i cambiamenti delle mie disposizioni interiori* e prometta di mantenere la mano all'aratro. Ma significa ugualmente che la mia vita religiosa perde il suo senso se non mantengo viva quotidianamente la mia vocazione ».<sup>2</sup> Cioè è *da uomo storico* che mi impegno definitivamente, impegno me stesso con la mia durata, con il succedere dei miei giorni, mesi, anni, quindi con la volontà di realizzare ogni giorno le condizioni della fedeltà, dinamicamente.

### c) Posto degli altri nell'opzione fondamentale

Altri sono certamente toccati dalla mia opzione, perché non posso condurre la mia esistenza nell'isolamento.

<sup>2</sup> E. SCHILLEBEECKX, *La missione della Chiesa*, Ed. Paoline, 1971, pp. 334-335.

Alcuni più vicini ci sono strettamente interessati; e devo essere consapevole che, secondo la loro reazione, potranno essermi o di garanzia e aiuto o di ostacolo.

Inoltre, la stessa opzione fondamentale può essere presa da due insieme, in reciprocità (nel caso dell'amore coniugale autentico: « Ti prometto fedeltà, e tu a me »), o dai membri di un gruppo (nell'amicizia profonda, nella vita religiosa). Di conseguenza, l'impegno definitivo verso di sé diventa, a diversi livelli, impegno verso gli altri, « parola data », contratto, e prende normalmente un carattere pubblico, qualche volta anche solenne (matrimonio).

Ora, dice magnificamente Nédoncelle: « Per essere fedele, bisogna essere se stesso. Per essere se stesso, bisogna essere almeno due. E per essere pienamente se stesso, bisogna che l'altro sia Dio ».<sup>3</sup> La meraviglia, nel caso della fede battesimale, e più ancora nel caso dell'impegno religioso, è che si è consapevole che Dio per primo s'impegna verso colui che Egli « chiama » liberamente: la professione religiosa non è altro che un mistero di « alleanza », un misterioso ma reale impegno *reciproco* della fedeltà prima di Dio e della fedeltà seconda dell'uomo. Parlare della sola fedeltà dell'uomo sarebbe un'impostazione completamente sbagliata del problema, che lo renderebbe insolubile.

## 2. Fedeltà e disegno di Dio

In effetti, tutto ciò che si può dire a livello di una riflessione filosofica sulla fedeltà della persona umana viene chiarito e rafforzato in un modo straordinario a livello di una riflessione di fede: nella storia della salvezza, i

<sup>3</sup> In *Encyclopédie Française XIX*, Parigi 1957.

valori della fedeltà reciproca occupano un posto *centrale*: Dio è il « Fedele » assoluto, e non aspetta dall'uomo altro che la sua « fede-fedeltà ».

**a) Impegno totale e fedeltà perfetta di Dio verso il suo popolo**

L'Antico Testamento caratterizza Dio con due attributi principali: la « misericordia » (la *hesed*, bontà paterna generosa) e la « fedeltà » (la *emet*, verità, solidità di roccia: « La fedeltà-verità del Signore dura in eterno »: *Sal* 117,2). Dio ha preso l'iniziativa del disegno di salvezza: con l'« alleanza », chiama il popolo d'Israele a rispondergli nella fedeltà: « Tu sei un popolo consacrato al Signore tuo Dio... Riconoscete che il Signore vostro Dio è Dio, il Dio fedele... Non servire gli dèi degli altri popoli » (*Deut* 7,6.9.16). La continua infedeltà del popolo eletto non fa cambiare per niente i suoi sentimenti: Dio è fedele alle promesse, non rimpiange l'alleanza fatta, non torna indietro, il suo amore è più solido delle montagne, « si ricorda » sempre, si commuove, si arrabbia anche, proprio perché ama, ed è pronto a perdonare, le sue promesse verranno realizzate (cfr. *Es* 34,6-7; *Sal* 25,10; 86,11; 119,90; *Ger* 31,3; *Is* 49,14-15; 54,5-10; ecc.).

Il culmine tragico dell'infedeltà d'Israele verso Dio è che egli manda alla croce il Figlio salvatore, sotto il pretesto di una fedeltà orribilmente falsificata (cfr. *Gv* 19,7). Però il Crocifisso chiede perdono per loro, e, a sentire san Paolo, questo peccato non ha impedito Dio di compiere il suo disegno, anzi è stato l'occasione di compierlo mirabilmente, sigillando l'alleanza per sempre (cfr. *Rm* 5,8-11; 8,32-39); la rottura stessa con Israele non è definitiva: « I doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili » (*Rm* 11,29; cfr. 3,3-4; 2 *Tim* 2,13).

A maggior ragione Dio è fedele al popolo della « nuova ed eterna alleanza », costituito nel suo Figlio, e a ogni suo membro: « Fedele è Dio che vi ha chiamati alla comunione del suo Figlio » (1 Cor 1,9; cfr. 2 Cor 1,18; 1 Tes 5,24; 2 Tes 3,3; Ebr 10,23). È da notare come questa fedeltà amorosa di Dio verso l'Israele antico e nuovo ha servito di criterio e di modello per la fedeltà degli sposi l'uno verso l'altro.

#### **b) Impegno totale e fedeltà perfetta di Cristo verso suo Padre e verso la sua Chiesa**

Per ottenere un popolo finalmente ubbidiente, Dio si è scelto un *Servo fedele fino alla morte*, morte di vittima espiatrice. Cristo, prova suprema della fedeltà del Padre, è lui stesso fedele totalmente *al Padre*: venuto per servire (Mc 10,45), egli ha compiuto la sua volontà nonostante l'orrore della croce (Lc 22,41-42; Fil 2,8), obbediente fino al compimento perfetto delle Scritture (Gv 19,30; Lc 24,44): è stato il S<sup>o</sup> permanente (2 Cor 1,19-20), « il Pontefice misericordioso e fedele » (Ebr 2,17), « il Testimone fedele e verace » (Ap 1,5; 3,14).

E adesso, risorto, non può più abbandonare la *sua Chiesa*, di cui ha fatto per sempre la sua sposa (Ef 5, 25-33). Siamo invitati a essere anche noi tenaci nella nostra fede; ma « anche se siamo infedeli, egli rimane tuttavia fedele, perché non può negare se stesso » (2 Tim 2,11-13; cfr. Ebr 10,23; 13,8).

#### **c) Impegno totale e fedeltà-nello-Spirito della Chiesa e di ogni « fedele »**

La fedeltà è diventata possibile per il popolo della nuova ed eterna alleanza perché, insieme con la nuova

legge dell'amore, ha ricevuto la capacità interiore di amare fedelmente: niente meno che lo Spirito di Dio riversato nei cuori ormai « di carne » e non più « di pietra », e fecondi di frutti meravigliosi (*Ex* 36, 26-27; *Rm* 5,5; 8,14-15; *Gal* 5,22.25). Così Dio stesso mantiene fedeli i suoi figli che si lasciano guidare dal suo Spirito.

Ogni membro della Chiesa, diventando credente-fedele, « sa in chi ha posto la sua fede » (2 *Tim* 1,12): tutto il Nuovo Testamento lo chiama a praticare i comandamenti, prova dell'amore autentico, a « camminare nella verità », a farlo con « pazienza, costanza, perseveranza » nonostante le tentazioni e gli ostacoli (cfr. tra tanti testi *Lc* 8,15; *Gv* 15,9-10; *Rm* 2,7; 5,3-4; 1 *Cor* 15,1; 2 *Cor* 1,6; 6,4; *Gal* 6,9; *Col* 1,11; *Ebr* 10,32-39), e per questo è invitato a *pregare* e a rimanere *vigilante* (cfr. *Mt* 6,13; 26,41; *Lc* 12,35-38; *Ef* 6,18; 1 *Pt* 5,8-10). La prospettiva stessa del martirio non è esclusa: « Come Cristo, resistere fino al sangue » (*Ebr* 12,1-4). Rimasto nelle piccole e grandi cose un « servo buono e fedele », potrà entrare nella gioia del suo Signore (*Mt* 25,19-23). Notiamo che la lettera agli Ebrei e l'Apocalisse sono state scritte per sostenere la fedeltà dei credenti in situazioni di sofferenza e persecuzione.

Fedeltà a Cristo implica fedeltà *alla sua Chiesa* nella comunione dei fratelli che insieme ricevono i beni della fedeltà di Dio (cfr. 1 *Cor* 3,16; 2 *Cor* 6,14-16; *Ef* 4,1-6; 1 *Gv* 2,19).

#### **d) Impegni pubblici particolari e fedeltà-nello-Spirito in risposta a vocazioni particolari**

Ogni cristiano deve essere fedele non soltanto alla sua fede globale, ma alla *vocazione concreta* che ha ricevuto: Dio gli chiederà conto dei suoi talenti (*Mt* 25,14-23): « Molto sarà richiesto a colui che molto ha ricevuto,

e più si esigerà da colui al quale molto è stato affidato » (Lc 12,48). Qui sono da considerare particolarmente *tre tipi di impegni* attraverso i quali la fedeltà della Chiesa al suo Sposo e al Padre si esprime in modo più vivo e più visibile:

1. Il cristiano chiamato al *ministero gerarchico*: non guardare indietro (Lc 9,62); agire da « amministratore fedele e prudente » (Lc 1,41-48). « Quel che si chiede nei dispensatori dei misteri di Dio è che ciascuno sia trovato fedele » (1 Cor 4,1-2; cfr. 2 Tim 2,2).

2. Due cristiani chiamati alla *vita matrimoniale*, congiunti da Dio stesso e quindi inseparabili (Mt 19,6; 1 Cor 7,10), e invitati a prendere come modello Cristo fedele fino alla morte (Ef 5,25-33); la loro fedeltà è il *segno vivo* della mutua fedeltà tra Cristo e la Chiesa.

3. Il cristiano chiamato alla *vita consacrata*: la sua vocazione è in qualche modo alla punta di tutto questo mistero di fedeltà. È l'*espressione diretta* dell'unione definitiva della Chiesa con il Cristo e della sua fedeltà verso di lui (LG 44a).

#### e) Due evidenze conclusive

1. Impegno e fedeltà *riposano sulla fede teologale*, sostenuta dalla grazia. Fuori di un clima di fede viva, non solo di fede-convinzione, ma più ancora di fede-adesione al Signore presente, non si vede come sarebbe possibile mantenersi forte contro le difficoltà.

2. L'*infedeltà è cosa grave*: disturba o distrugge il rapporto interpersonale di amore tra il Signore e il chiamato, cioè tocca il punto centrale, « cordiale », del mistero dell'Alleanza. Inoltre, disturba la Chiesa e compromette in parte la sua propria fedeltà.

### 3. Fedeltà del « consacrato »

#### a) L'impegno di fedeltà pubblicamente professato nello Spirito

L'abbiamo affermato più volte: la professione perpetua è la forma « normale » e genuina dell'impegno di vita consacrata. In effetti, il carattere definitivo della professione è legato al significato stesso dell'impegno e al giusto senso correlativo della « vocazione ». Certo, se io non arrivassi alla certezza che Dio *mi* chiama, e mi chiama a sé per sempre, come potrei impegnarmi? Sarebbe da parte mia pretesa e disinvoltura pazzesca. Ma posso farlo perché il mio impegno è risposta personale alla sua chiamata, abbandono fiducioso alla forza del suo Spirito.

I monaci di Taizé spiegano in questo modo la loro decisione d'impegnarsi nel celibato definitivamente: « Quante volte ci toccò di sentire quest'obiezione: non potete legare la libertà dello Spirito a 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 di Cristo, volevano rimanere per sempre nello stato in cui erano stati trovati al momento della chiamata ». <sup>4</sup> Hanno capito dunque che lo Spirito stesso li invitava a lasciarsi legare per sempre.

La fedeltà professata comporta diversi aspetti: è promessa a Dio (il Padre, il Cristo) e agli uomini, sempre nello Spirito.

<sup>4</sup> Testimonianza in *Per una presenza viva dei religiosi nella Chiesa*, a cura di A. Favale, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1970, p. 104.

## 1. Fedeltà professata verso Dio Padre

Il valore percepito, in questo caso, è *il* valore supremo: Dio Amore e il suo regno, che vuole consacrarmi a sé per questo tipo di alleanza con lui: attraverso i miei voti, rispondo con « *il voto di me stesso* ». Con piena libertà, impegno la mia persona aldilà delle scosse future e anche *in* esse, perché non posso dare altro che la mia persona *storica*, con tutto il tempo nel quale è e sarà inserita: io dò la mia vita e già la mia morte. In questa dedizione trovo la mia *identità* più profonda e l'*unità* del mio essere e della mia vita: *Deodato* è il mio nome più vero, la mia definizione. Un tale dono, con le sue rinunce, sarebbe presuntuoso e pazzo se fosse una iniziativa mia: *mi appoggio totalmente sulla fedeltà di Dio*. Lui per primo s'impegna verso di me nella mia storia, fino alla mia morte: « Non temere, perché io sono con te » (*Ger 1,8*). Lui spera in me, e mi darà lo Spirito di fedeltà. Il mio dono non è una pazzia, è una fede, un amore che confida.

## 2. Fedeltà professata verso Cristo risorto

Quest'impegno verso Dio Padre è fatto attraverso l'impegno verso la persona di Cristo risorto, il Dio che viene: è essenzialmente *teso verso l'incontro definitivo con lui* nella gloria. Ritroviamo qui il tema tradizionale del rapporto stretto tra la vita consacrata e il martirio, non tanto perché in essa, come si dice spesso, la lunghezza della rinuncia vissuta sostituisce l'intensità della breve sofferenza del martirio, ma piuttosto perché essa significa l'attesa dell'incontro che solo con la morte sarà realizzato e che il martirio ottiene subito: aspettare il regno futuro rimane significativo solo se l'aspettazione permane fino all'entrata nel regno. L'infedeltà farebbe crollare tutto il valore di segno escatologico della vita consacrata.

### 3. Fedeltà professata verso gli uomini

Convieni insistere su quest'aspetto tanto quanto sui due precedenti: è sempre un *membro della Chiesa* che si dedica a Dio, e lo fa entrando in un *istituto* che ha una sua funzione ecclesiale. La professione è necessariamente un atto pubblico, fatto davanti a testimoni, con cui il professo s'impegna definitivamente

- verso la Chiesa, popolo di Dio e gerarchia,
- verso i fratelli o le sorelle del proprio istituto,
- verso i destinatari della missione del suo istituto.

Ormai questi tre gruppi devono poter contare su di lui. Ma è chiaro che, con i primi due, il contratto è *bilaterale*: la Chiesa, che « riceve » il suo voto, deve garantirlo e aiutare il professo; e in modo più diretto ancora il suo istituto. L'impegno viene vissuto *insieme*: la comunità viene creata proprio con un insieme di fedeltà che si sostengono a vicenda. La fedeltà religiosa è un rischio da portare fraternamente, nell'emulazione mutua.

La professione quindi annoda in un unico atto l'impegno verso Dio preso davanti ai fratelli e l'impegno verso i fratelli preso davanti a Dio. Le due fedeltà sono inviolabili, anche se con intensità diverse: rompere con una sarebbe rompere con l'altra.

#### b) La fedeltà preparata seriamente nello Spirito

Un impegno di questo genere può essere preso solo da una coscienza *lucida*, da una libertà *matura*, da una personalità *capace*, nello Spirito Santo, di assumere le sue responsabilità: sarebbe gravemente dannoso per tutti precipitare le cose e rischiare di costruire sulla sabbia, senza essersi seduto per « calcolare la spesa » (cfr. *Mt* 7,26; *Lc* 14,28).

Si pone qui tutto il problema della formazione di

base, di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente. Tra le cause principali per cui molti religiosi hanno, in questi ultimi anni, abbandonato la loro vocazione, bisogna certamente mettere la mancanza di serietà della loro prima formazione: mancanza di personale formatore preparato, mancanza degli ambienti adeguati, debolezza dello « spirito » religioso, insufficienza delle strutture, trascuratezza degli orientamenti dati dalla Chiesa o dall'istituto per la scelta e la preparazione dei candidati e dei giovani religiosi. Non si può tentare Dio e costringere lo Spirito Santo a fare miracoli per rimediare alle negligenze dei responsabili!

Abbiamo esaminato, nel capitolo precedente, la disposizione molto saggia delle diverse fasi di questa preparazione: postulato, noviziato, tempo del primo impegno. Ciascuna ha il suo significato e i suoi contenuti, in una prospettiva di unità e continuità. È di prima importanza *rispettare il ruolo originale di ogni fase*, e resistere alla possibile tentazione di voler fare, a ogni momento, un po' tutto, da cui deriverebbe che non si fa mai niente di profondo.

La fase abitualmente più delicata, almeno per i religiosi di vita attiva, è quella che trascorre tra l'atto del primo impegno e la professione perpetua, perché spesso il modo con cui vengono assunti gli impegni di studio o di attività pratiche indebolisce la tensione spirituale della vita, proprio nel momento in cui la serietà del noviziato dovrebbe manifestare i suoi frutti. Il giovane religioso, mentre diventa più sapiente o più abile pastoralmente, diventa meno « religioso », cioè perde la consapevolezza chiara del suo cammino verso la dedizione totale a Dio e al suo regno.

Forse di questo è in parte responsabile la pratica attuale, in numerosi istituti, di far professare i voti tempo-

ranei e di rinnovarne più volte l'impegno. Capita che nell'arco di sei o di nove anni che trascorre tra la fine del noviziato e la professione perpetua, un giovane religioso faccia cinque o sei volte la sua dedizione al Signore! Questo fatto *oscura il senso forte e mistico della « professione religiosa »* a favore dei suoi aspetti ascetici e giuridici. In realtà, il giovane religioso, attraverso questi voti temporanei ripetuti, promette a Dio solo un certo numero di « cose » o di impegni parziali: vivere casto, povero e ubbidiente nell'istituto. Non fa ancora *il voto di se stesso*, il quale può essere fatto solo una volta e per sempre.

La nuova strada aperta nella Chiesa dall'istruzione *Renovationis Causam*, cioè la promessa (abituale fatta una sola volta) di prepararsi tutto il tempo necessario alla « professione » può forse favorire una consapevolezza più viva del cammino coraggioso da fare verso la donazione di sé definitiva. È come un tempo di fidanzamento, pieno di speranza e di fervore, dopo di che viene l'impegno decisivo del « matrimonio » nella professione (in fatti, il rito della « consacrazione delle vergini » è un rito nuziale).

### c) La fedeltà vissuta dinamicamente nello Spirito

L'abbiamo detto: professare per sempre implica promettere a Dio e obbligare se stesso di prendere tutti i mezzi necessari per essere fedele, per « vivere » la sua professione; è *accettare in partenza lo sforzo della « formazione permanente »*. Come capita nel vero matrimonio, il momento dell'impegno definitivo è un punto di partenza: il « grande amore » non è tanto quello della luna di miele quanto piuttosto quello dell'età matura e della fine della strada, quando si è verificato e fortificato attraverso

la prova del tempo. Essere un novizio fervente è bello, ma è per diventare un religioso maturo e realista nella sua donazione a Dio attraverso tanti anni di fatica! Due aspetti sono da sottolineare in questa fedeltà vissuta.

### 1. *La fedeltà non va senza prove né senza coraggio*

Nel concetto stesso di « fedeltà » è presente l'idea di forza, tenacia, resistenza contro le difficoltà. Tutte le fedeltà (anche quella del matrimonio) sono esposte alle tentazioni, a momenti di delusioni o di grandi fatiche, a eventuali crisi e tempeste. Perché la fedeltà religiosa dovrebbe esserne preservata? Chi ha preso il partito della fedeltà sa benissimo *verso chi* e *perché* egli s'impegna; non sa mai a *che cosa concretamente* s'impegna, perché si affronta allo sconosciuto, all'imprevedibile, alle buone o brutte sorprese: non sa in quali condizioni dovrà vivere la sua castità, la sua povertà, la sua obbedienza, la sua vita fraterna, il suo lavoro pastorale... Ma egli sa in anticipo che tutte le sorprese e difficoltà non faranno mentire l'amore del Signore per lui né il suo amore per il Signore e per la missione ricevuta. Con la tentazione sarà data la forza di poterla superare (1 Cor 10,13). Meglio: « Ogni cosa concorre al bene di coloro che amano Dio, essendo stati chiamati » (Rm 8,28): il momento della prova è proprio il momento di assumere e radicare *più profondamente* la dedizione fatta, e di fissare più intensamente lo sguardo su di lui.

### 2. *La fedeltà è dinamismo creativo*

Essere fedele non significa soltanto « durare », ma offrire se stesso continuamente al dono ricevuto. Qui ancora vale il paragone dell'amore coniugale: non si tratta tanto di riferirsi al passato e ai dettagli di una regola fissa quanto piuttosto di attivare un vero dialogo in seno alle

circostanze sempre nuove. La vera fedeltà è creatrice, è attenta alle chiamate impreviste di Dio, della Chiesa, dei fratelli, per poter *incarnarsi in risposte concrete* (certo sempre nella linea della vocazione ricevuta): « Ti seguirò dovunque andrai » (Mt 8,19). E questo può condurre a scelte difficili: « Un altro ti condurrà dove non vuoi » (Gv 21,18).

Insomma, come il Concilio l'ha fatto capire, chi vuol vivere il dono di sé autentico accetta il « rinnovamento adeguato » e la formazione continua: una fedeltà solo materiale agli impegni assunti potrebbe finire in formalismo e in mediocrità. « Nel mondo d'oggi i religiosi non devono battersi unicamente per restare fedeli al sì della loro professione. Devono impegnarsi con ardore perché questo sì invada progressivamente tutta la loro esistenza ».<sup>5</sup>

#### **4. L'infedeltà: occasione di misericordia e di penitenza**

##### **a) Una rottura oggettiva non è sempre una infedeltà**

L'infedeltà è un atteggiamento innanzi tutto spirituale. Può esprimersi nell'atto dell'uscita dall'istituto, ma non sempre. E l'atto dell'uscita può avere diversi significati.

Cambiare strada può essere *una fedeltà che si esprime diversamente*. Difatti Dio può chiamare altrove. Charles de Foucauld, ad esempio, è stato trappista per dieci anni, poi ha capito che Dio lo chiamava su un'altra strada.

<sup>5</sup> J.M.R. TILLARD, *Religiosi: fedeltà e rinnovamento*, Ed. Cittadella, Assisi 1972, p. 33. Leggere tutto il cap. II.

In un tal caso, la prima tappa certamente non è stata uno « sbaglio », ma un'esperienza provvidenziale, un cammino di utile transizione.

Cambiare strada può essere *la rettificazione di un errore d'interpretazione* della volontà di Dio, soprattutto nel periodo di preparazione alla professione. Senza colpa del soggetto né dell'istituto, un candidato può essere stato avviato su questa strada senza che alcuni difetti o incapacità gravi si siano rivelati a tempo. Più spesso, per colpa del soggetto o dell'istituto, l'impegno è stato preso con leggerezza, nella misconoscenza del suo senso oggettivo (ad esempio, si sono veduti alcuni farsi religiosi per poter giungere al sacerdozio) o delle capacità soggettive (immaturità, motivazioni ambigue). Molte uscite di questi ultimi anni sono il frutto di gravi negligenze di questo genere.

## **b) Due forme possibili di infedeltà spirituale**

1. « *Ritorno indietro* »: cioè uscita per mancanza di preghiera, di distacco, di coraggio,... per fuga delle difficoltà, per accettazione progressiva di compromessi. Anche se spesso ci sono delle circostanze attenuanti (ad esempio incomprendimento da parte dei superiori, non-sostegno dei fratelli), il professo avrebbe dovuto e poteva trovare nella propria fede e nei mezzi di grazia la possibilità di riprendersi.

2. *Rifiuto di « andare avanti »*. Si può benissimo rimanere nell'istituto e essere essenzialmente infedele: mediocrità accettata da colui che ha fatto professione di ricercare la carità perfetta, di tendere ad amare sempre di più; o rifiuto di rinnovarsi (irrigidimento su una « sua » concezione della fedeltà, senza lasciarsi condurre storicamente dal Signore e dai fratelli).

### c) Davanti all'infedele

*Dio* non abbandona mai, è l'uomo che si ritira. Certo, l'infedele, nella misura in cui si sottrae alla sua chiamata concreta, si mette in pericolo spirituale. Però il perdono gli è sempre offerto, con la possibilità di un altro tipo di servizio di Dio.

*La Chiesa* deve intervenire, perché la professione è stata fatta davanti a essa; e nessuno può legittimamente denunciare da solo un contrasto bilaterale, nel caso rilevare se stesso dai voti. Con questo gesto, la Chiesa riconosce la presenza delle negligenze o del peccato (da qualunque parte venga), e con la misericordia attinta al sacrificio di Cristo essa offre una nuova via possibile di fedeltà.

*I fratelli*, davanti a un fratello infedele (nella misura in cui questa infedeltà è chiara), devono esaminare la loro eventuale responsabilità, stimarlo e aiutarlo, essere loro stessi più umilmente fedeli.

*L'infedele* stesso deve pentirsi, fare penitenza per il male fatto, e forse più ancora per tutto il bene che non sarà mai fatto, e cercare una nuova via di fedeltà, anche generosa.

Una frase conclusiva, imprestata al romanziere francese Bernanos, potrà forse illuminare molte cose esposte in questo capitolo: « Quando uno abbandona Cristo, dimostra di non averlo mai conosciuto ».

## VITA RELIGIOSA ATTIVA E VITA DI PREGHIERA

Passiamo ora all'esame più particolareggiato di un problema brevemente accennato alla fine del capitolo IV e che concerne soltanto una parte dei religiosi (ma la parte numericamente più importante): coloro che la chiamata di Dio ha consacrato a una vita detta « attiva », che si svolge in uffici sia *caritativi* (soccorso di ogni miseria, cura dei malati, dei piccoli, dei poveri, educazione umana dei non credenti...), sia direttamente *apostolici* (educazione cristiana esplicita, catechesi, stampa religiosa, compiti parrocchiali e missionari...).

Quante volte si sentono religiosi e religiose esprimere questo lamento: « Nella mia comunità la vita religiosa sembra essere qualcosa di laterale in rapporto all'apostolato ». Ovvero: « Devo sempre correre dai miei uffici apostolici ai miei esercizi di pietà, e ho l'impressione di non far bene né gli uni né gli altri ». I religiosi anziani deplorano il basso livello generale della fedeltà e del fervore nella preghiera. I religiosi più giovani deplorano il carattere inadeguato delle preghiere prescritte dalla regola...

Tentiamo di chiarire il problema dei rapporti tra vita religiosa e vita di preghiera studiando *il significato* della preghiera per un religioso attivo. Dopo uno sguardo sulla dottrina tradizionale, gravemente insufficiente, ci illumineremo alla grande luce del Vaticano II.

## 1. Insufficienze dell'antica teologia della « preghiera dell'apostolo »

Sembra che la teologia delle relazioni tra la vita di preghiera e la vita apostolica abbia sofferto, prima del Vaticano II, di *tre insufficienze principali*, chiaramente percepibili nei diversi trattati di ascetica e mistica e nelle opere di spiritualità apostolica e sacerdotale. Non potendo entrare in lunghe considerazioni storiche, sono costretto (chiedo scusa!) di usare in questa prima parte uno schematismo forse eccessivo.

### a) Riduzione della vita spirituale alla contemplazione e alla preghiera

1. Storicamente, nel pensiero delle dottrine spirituali cristiane, la preghiera occupa decisamente il primo posto. Si è potuto parlare a tal proposito dell'« invasione contemplativa » in seno alla spiritualità cristiana. Un autore molto famoso, mons. Saudreau, nel suo libro *La vie d'union à Dieu* (Angers, 1900), dimostra che, da Clemente Alessandrino fino alla fine del XVII secolo, la teologia spirituale si fonda su questo principio incrollabile: « La perfezione consiste nella carità, la carità nell'unione con Dio, e l'unione con Dio nella contemplazione infusa, o almeno nella preghiera che ad essa conduce ». La contemplazione ha sempre subito attacchi, ma, egli conclude, in materia di spiritualità, la dottrina contemplativa è quella vera, poiché è la dottrina tradizionale.

La teologia spirituale infatti ha sempre risentito fortemente dell'influenza del suo primo dottore, *Clemente Alessandrino*. Egli fu indotto dal suo ambiente e dalla sua formazione ad interpretare i testi di san Paolo sulla conoscenza delle cose divine (*gnosis*) in relazione alla *contemplazione platonica ed ellenistica*. Per i Padri greci (che

furono quasi tutti monaci), come per sant'Agostino e san Gregorio e, più tardi, per san Bernardo, la conoscenza intellettuale gustosa delle realtà divine, cioè la « theoria », è diventata la più nobile attività del cristiano e il mezzo per eccellenza dell'unione con Dio. In un mondo che ha delle cose e della società soltanto una visione statica e piramidale, lo « gnostico » o il monaco contemplativo appaiono come il perfetto cristiano, che anticipa già la beatitudine celeste.

La conseguenza di questa problematica (che mai nessuno si è sognato di rimettere in questione) è la seguente: *la preghiera* è non solo *una* fonte della vita spirituale, la qual cosa resta vera, ma praticamente è *l'unica* fonte, la qual cosa è contestabile. Quella che viene chiamata « azione » si riduce all'ascesi, vale a dire all'esercizio delle « virtù », che predispone l'anima ad un'orazione di tipo superiore. Il cristiano medio, *a fortiori* il religioso, devono tendere a moltiplicare nella giornata gli istanti di preghiera e le « pie industrie » per pensare sempre a Dio (*l'Oportet semper orare* di Lc 18,1 : « Bisogna pregare senza scoraggiarsi mai » è stato tradotto falsamente: « Bisogna pregare senza fermarsi mai »).

2. Questa visione limitata è andata degradandosi ulteriormente fino alla deviazione allorché, soprattutto dal XIX secolo, *la vita spirituale* o di preghiera è stata identificata con la *vita interiore*. Per san Paolo, l'« uomo interiore » (Ef 3,16) o « spirituale » non è affatto l'uomo disincarnato o chiuso in se stesso o occupato soltanto a pregare; è il cristiano che, in *tutti* i movimenti della sua vita, si lascia condurre non già dalla sua natura spontaneamente egoistica (la « carne »), ma dallo Spirito Santo (egli è dunque « spirituale »: questa docilità allo Spirito è per Paolo la definizione stessa della perfezione: Ef 8,14). Ora, questo senso « pneumatologico » è stato per-

vertito dallo psicologismo: c'è stata tendenza a ridurre la vita spirituale a una specie di culto dell'io e a concepire la vita di preghiera come un falso raccoglimento che isola l'anima in un egoistico ripiegamento su se stessa, invece di farla comunicare con Dio e con il mondo anche nella solitudine. Per questa strada, « l'invasione contemplativa » ha mantenuto, fino al XX secolo, la sua supremazia in teologia spirituale e la confusione tra vita spirituale e vita di preghiera.

Di qui si è diffusa l'idea di un *mondo interiore* che bisogna proteggere con cura, e d'un *mondo esteriore* quasi sempre pericoloso. Tale opposizione non ha tardato a diventare esplicita.

#### **b) Sospetto gettato anche sull'attività apostolica**

Quale linguaggio è stato tenuto alla massa dei sacerdoti, dei religiosi e dei laici dei secoli XIX e XX che la scoperta sconcertante di un mondo praticamente scristianizzato gettava in un'intensa azione apostolica? Un linguaggio di « dicotomia ».

##### *1. La vita apostolica non ha di per sé valore spirituale*

*Da una parte* c'è la santità personale dell'apostolo, che è assicurata dalla sua vita di preghiera, dalla sua « vita interiore », e dall'eucaristia. *Dall'altra* c'è la sua attività esteriore, che non può essere santificante per se stessa, ma che lo diventa per un afflusso in essa delle grazie ottenute nella preghiera. Ci sono dunque due elementi eterogenei, che si tratta non di unificare (cosa impossibile), ma di dosare e di equilibrare nel miglior modo possibile.

*Tutto un vocabolario*, estremamente significativo per la sua ambiguità, indica agli apostoli che il solo valore definitivo resta la preghiera: non bisogna « lasciarsi prendere » dall'apostolato, ma « salvare » i tempi dell'orazione; bisogna « riempirsi » di Dio nell'orazione per poi « riversare » quella pienezza nella vita attiva; bisogna « restare » contemplativi nell'azione e incessantemente « interrompere » l'azione con la preghiera; ecc.

Nel 1827, il futuro mons. Dupanloup, sacerdote da due anni e vicario a Saint-Roch di Parigi, si dà un regolamento della giornata in cui abbondano gli esercizi di pietà. Alla fine egli aggiunge: « Le domeniche, le feste e i giorni di catechismo durante la settimana sono molto disturbati (!). L'essenziale è che i miei esercizi di pietà siano fatti » (*Diario intimo*, pubblicato da Branchereau, Téqui, 1928, p. 51). Abbiamo l'impressione di avere a che fare con un giovane monaco mancato: il ministero gli pareva un ripiego esigito dalla necessità della salvezza delle anime!

## 2. Peggio: la vita apostolica è pericolosa

Magari ci si fosse attenuti alla semplice giustapposizione o al parallelismo della preghiera e dell'azione! Ma si giunge perfino ad una contrapposizione. L'azione apostolica è dispiegamento di energie umane, dunque perdita di forze, usura. È un contatto con gli uomini e con il mondo, dunque dissipazione, tentazione di febbre inquieta e sterile, e di attaccamento alle creature. Non bisogna dunque abbandonarvisi senza riserve o senza una certa sfiducia; e occorre rientrare il più presto possibile nella fortezza della vita interiore.

Questa mentalità è quella stessa che ispira le migliori opere destinate agli apostoli, per esempio la raccolta delle prediche del card. Mercier ai suoi sacerdoti, tipicamente

intitolata: *La vita interiore* (1918); e soprattutto il famoso libro dell'abate di Sept-Fons, Dom Chautard: *L'anima di ogni apostolato*, il libro più venduto dell'epoca (edito nel 1912, ha conosciuto fino al 1947 diciotto edizioni francesi, raggiungendo il 240° migliaio, e fu tradotto in dieci lingue). Certo, esso contiene una tesi di fondo indiscutibilmente vera: l'apostolato è nulla senza unione con Dio. Ma il monaco cistercense, consacrato alla contemplazione, oppone continuamente le opere e la vita interiore; fiuta ovunque l'«eresia delle opere», l'americanismo, lo slittamento ineluttabile dell'attività verso l'attivismo, la qual cosa impone un riequilibrio incessante attraverso un sovrappiù di vita interiore. Mezzo molto indiretto di unirsi a Dio, le opere non meritano compiacenza (cfr. ediz. 1937, p. 271). Egli rammenta anche quella *pena profonda* che deriva dal «dover consacrare tanto tempo alle opere di Dio e così poco al Dio delle opere» (p. 66), come se l'apostolato dovesse distogliere da Dio!

La spiegazione, almeno parziale, di un sospetto così strano, è il misconoscimento da parte di questo monaco della vera natura del ministero, misconoscimento che a sua volta si spiega, in parte almeno, con *il genere di attività* alle quali si dedicavano allora molti sacerdoti e laici: le «opere» erano il catechismo e i circoli, ma anche numerose attività non direttamente evangeliche: opere di educazione profana e di svago, sport, teatro, ecc.

In ogni modo, ne derivava, nella coscienza degli apostoli, soprattutto dei sacerdoti, un'impressione di antagonismo, di lotta penosa tra vita interiore e vita esteriore. Forse però questo disagio era risentito al massimo grado dagli apostoli *religiosi*. È una terza forma di insufficienza della teologia del rapporto preghiera-azione quella che dobbiamo esaminare ora. Il conflitto è situato qui tra vita religiosa e vita apostolica.

**c) Riduzione di tutta la vita religiosa alle « osservanze » di preghiere e di asceti**

Durante i primi secoli e per lunghi secoli ancora, la vita religiosa si è sviluppata, tanto nella Chiesa d'Occidente quanto nelle Chiese d'Oriente, sotto la forma della vita contemplativa e monastica (e a partire dal XIII secolo, in Occidente, sotto la forma della « vita mista » degli ordini mendicanti, monaci e insieme apostoli). Proprio allora si è forgiato *l'ideale* della vita consacrata: i trattati sulla vita religiosa, anche su quella attiva, sono stati scritti tutti da monaci (i religiosi attivi non ne avevano il tempo!). Naturalmente essi hanno *definito* quest'ideale in funzione della vita di tipo contemplativo. Hanno concepito *l'essenziale* della vita religiosa come costituito da tutto l'aspetto interiore e in qualche modo « privato » di questa vita: preghiera, pratiche ascetiche, esercizi comunitari.

Quando, con sant'Ignazio di Loyola soprattutto, apparvero dei religiosi di tipo attivo, *l'azione apostolica non fu tuttavia integrata alla consacrazione religiosa*. Essa apparve come un sovrappiù necessario, ma che mal si accordava in concreto con la vita del consacrato, costituendone anzi un pericolo. Collocava infatti il religioso in una situazione ibrida, dalla quale non si liberava che a forza di pericolosi esercizi riequilibratori. Abbiamo molte prove concrete di questa concezione: l'enorme difficoltà che un sant'Ignazio di Loyola incontrò nel tentativo di far accettare da Roma una vita religiosa senza ufficio corale; il fallimento di san Francesco di Sales, obbligato a chiudere le sue visitatrici dei poveri (le « Visitandine ») tra quattro mura; la tattica di san Vincenzo de' Paoli che non volle imporre altro che voti annuali alle sue « Figlie della Carità » perché potessero restare vere ancelle dei poveri...

Tale concezione è ben lungi dall'essere scomparsa. Un

solo esempio: anche tra i religiosi apostoli, non viene chiamato « buon religioso » colui che viene trovato regolare agli esercizi di pietà e di comunità? Mentre, in conformità con la vocazione ricevuta, il vero criterio dell'eccellenza è quello della fedeltà a tutte le esigenze concrete della vita « religioso-apostolica », il generoso dono di sé al proprio compito.

Riprendiamo con sguardo sintetico le tre correnti che abbiamo analizzato. Tra vita di preghiera e vita apostolica, esse lasciano sussistere una dicotomia. Soltanto le pratiche di pietà sono elevate all'onore di nutrire la vita spirituale e di fare progredire direttamente in santità. Il *Vaticano II* spezzerà tale parallelismo e chiamerà i religiosi ad una vita unificata, nella quale preghiera e azione cooperino intrinsecamente alla santificazione personale come all'esito apostolico.

## **2. Concezione rinnovata del Vaticano II: vita apostolica, santità e preghiera**

Essenzialmente, il Vaticano II, senza negare per nulla il valore santificante della preghiera, rende all'attività apostolica i suoi titoli di nobiltà: *anch'essa* è un valore *diretto* di santità; anzi, per l'apostolo, ne è perfino il valore *principale*. Allora, i rapporti tra preghiera e azione sono interamente rinnovati. Tentiamo di comprenderlo conducendo la nostra riflessione in tre tappe.

### **a) La vita apostolica e spirituale del sacerdote**

La base di tutte le sue affermazioni sul valore santificante dell'azione è stata fermamente posta dal Vaticano II fin dal capitolo V della *Lumen Gentium*. Ricordiamo brevemente la dottrina.

C'è un'unica santità cristiana offerta a tutti senza eccezione. Essa, tuttavia, non è vissuta mai secondo una forma unica e astratta, ma nella molteplicità delle condizioni concrete dell'esistenza, secondo le vocazioni particolari e le funzioni assunte nella Chiesa. *Per tutti*, la preghiera e i sacramenti saranno sempre necessari come mezzi di santità, ma *per nessuno* saranno il mezzo *specifico*. Questo mezzo, è *la forma di carità e di conformità al Cristo* che è richiesta e messa in atto *in ogni situazione umana ed ecclesiale*. Il prezioso articolo 41 afferma che i vescovi e i sacerdoti si santificano nel e mediante il loro ministero, gli sposi e i genitori nel e mediante il loro amore coniugale e parentale, i lavoratori nel e mediante il loro lavoro, coloro che sono provati nelle e mediante le loro prove offerte a Dio. Si raggiunge insomma il gran tema di san Francesco di Sales nella sua *Introduzione alla vita devota*: la santità mediante l'adempimento degli obblighi del proprio stato.

Ma questo vale in modo particolare allorché, sulla base di una speciale chiamata di Dio, ci si consacra *esclusivamente* a lui nell'azione apostolica o caritativa: è proprio il caso del sacerdote e del religioso attivo. È chiaro allora che ci si santificherà non malgrado la propria azione, e neppure nella propria azione a causa della preghiera che la dovrà precedere, ma *nella e mediante questa azione stessa*. Questo, il Concilio l'ha detto in maniera molto esplicita a proposito dei *sacerdoti*. Ed è interessante studiare da vicino questa dottrina perché il sacerdote e il religioso attivo hanno in comune la caratteristica di essere tutti e due consacrati totalmente a un'attività in nome del Cristo, e perché un buon numero di religiosi sono anche sacerdoti.

Nel notevolissimo *capitolo III del Presbyterorum Ordinis* (specialmente gli articoli 12-14), il Concilio afferma due importanti verità.

1. « I presbiteri raggiungeranno la santità nel loro modo proprio (*propria ratione*) se nello Spirito di Cristo eserciteranno le proprie funzioni con impegno sincero e instancabile » (13a; cfr. LG 41b). Notiamo la chiarezza con cui quel primo testo afferma non solo che l'attività apostolica è una via di santità per il sacerdote, ma che essa è la *sua* via per eccellenza.

Certo, non è l'esercizio puramente materiale ed automatico del ministero (in spirito di « funzionario ») quello che santifica, bensì quest'esercizio compiuto con una certa qualità d'animo, illuminato dalla fede e condotto secondo la carità dello Spirito di Cristo. E il Concilio espone qui quella profondità mistica dell'apostolato sacerdotale che gli autori spirituali di un tempo avevano ignorato. Se l'esercizio del ministero è santificante, ciò viene dal fatto che, di per se stesso, *richiede e permette un amore di Cristo e un'unione con Cristo di particolare intensità*. Cosciente di non essere altro che un ministro del Cristo-Capo per il suo corpo, la Chiesa, il sacerdote può e deve unirsi *all'atto stesso del Cristo* che, sempre vivo, compie attraverso di lui, mediante di lui, la sua missione permanente di Profeta, Sacerdote e Re. Egli quindi comunica, nel cuore stesso della sua azione, alla carità apostolica di Cristo Mediatore, servo del Padre e buon pastore degli uomini suoi fratelli.

2. Seconda verità. Facendo un passo avanti, il Concilio afferma che il ministero sacerdotale, mediante il quale il sacerdote definisce il suo essere ecclesiale, polarizza e finalizza tutto il resto della sua persona e della sua esistenza. Si può così determinare *l'elemento unificatore della sua vita*: non è direttamente l'azione apostolica, ma il « *sensu apostolico* » che anima quest'azione, e in seguito tutto il resto della sua vita. L'articolo 14a del *Presbyterorum Ordinis* precisa anche: « Per ottenere que-

sta 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 ».

Per « senso apostolico » intendo *l'unione spirituale cosciente a Cristo apostolo* (non soltanto a Cristo « in generale », ma a Cristo come inviato dal Padre e realizzatore perfetto della missione ricevuta), la preoccupazione di sempre meglio conoscerlo, amarlo, assomigliargli, servirlo; e con questo la preoccupazione di crescere incessantemente nell'unione con lui (ecco la santità personale dell'apostolo) e nella docilità attiva alla sua volontà (ecco la sua efficacia apostolica). A questa profondità, vita spirituale e vita apostolica si raggiungono nell'unità stessa del Signore. Ma l'una e l'altra sono apostoliche: è una santità di apostolo di Cristo, e un'azione di apostolo di Cristo apostolo. E l'assioma « *Intus monachus, foris apostolus: dentro monaco, fuori apostolo* » deve essere sostituito da quest'altro: « *Intus et foris apostolus: apostolo dentro e fuori* » (questa è, penso, l'opinione di san Paolo). Ed ecco perché anche la preghiera dell'apostolo sarà apostolica.

Tutto questo, che il Concilio ha detto del sacerdote, è per noi una luce capace di farci comprendere il senso della vita del religioso attivo.

## **b) La vita apostolica e spirituale del religioso attivo**

Bisogna ora esaminare un terzo testo, preso questa volta dal *Perfectae Caritatis*. Il prezioso articolo 8 (un articolo che è tutto oro colato!) rifiuta l'opposizione vita religiosa-vita attiva, e conferisce alla vita religiosa attiva il suo statuto autonomo e originale nella Chiesa.

### *1. Statuto originale della vita religiosa attiva*

Ecco il testo-chiave nella sua prima parte: « *In questi istituti (di tipo attivo), l'azione apostolica o caritativa*

*rientra nella natura stessa della vita religiosa* ». Secondo l'antica concezione, si diceva (o si pensava anche senza dirlo): la natura della vita religiosa è costituita dagli elementi della vita monastica, e l'azione viene in secondo luogo, è marginale, accidentale. Secondo la concezione conciliare, la vita religiosa deve essere concepita come un « genere » contenente due « specie » principali nelle quali essa realizza la sua essenza in due diversi modi, che restano ugualmente veri, ugualmente ispirati dallo Spirito Santo e promossi dalla Chiesa: la vita religiosa di tipo contemplativo e monastico, e la vita religiosa di tipo attivo (apostolico o caritativo), la quale non è affatto una forma di vita religiosa diminuita (il padre de Guibert, nelle sue *Lezioni di teologia mistica*, refuta la tesi tradizionale della superiorità della contemplazione sull'azione).

Detto in altre parole, c'è per tutti i religiosi *una serie di elementi comuni* di vita religiosa, che si situano non al livello di una certa attività esteriore ovvero di un certo stile di vita concreta, ma al livello più profondo della fede e dell'amore, al livello del « cuore » consacrato, e di una consacrazione totale che certo comporterà uno statuto ecclesiale di base e un minimo di elementi istituzionali visibili (voti e vita comune particolarmente), ma, all'inizio, in modo ancora indeterminato. *E a partire da ciò*, questi elementi comuni sono *concretamente realizzati in diverse forme specifiche* di cui i due tipi principali sono: la vita religiosa contemplativa e monastica, e la vita religiosa apostolica e caritativa.

Vita religiosa e apostolato attivo sono certo *in sé* due realtà diverse, poiché si può essere religioso senza attività apostolica, o apostolo senza vita religiosa. Ma nel caso della vita religiosa di tipo attivo, queste due realtà sono *esistenzialmente implicate reciprocamente*, i due fini sono interiori l'uno all'altro e si realizzano l'uno mediante

l'altro, e non in modo giustapposto. Esiste dunque *unità concreta* tra consacrazione e missione.

Questo significa che il religioso attivo non è soltanto « religioso » nella pratica dei suoi voti, della sua vita di preghiera o di ascesi o di comunità, ma anche nella sua azione. Per esprimere ancor meglio il legame interno di queste due realtà, diciamo: *da una parte*, al livello interiore della consacrazione a Dio e della *sequela Christi*, il religioso attivo le esprime e le vive nella sua azione stessa; e *dall'altra*, al livello della vita religiosa esterna e delle sue espressioni visibili fondamentali, l'azione non prende soltanto la maggior parte del tempo, ma tutto assume, tutto specifica, tutto orienta: essa conferisce all'esercizio dei voti, alla preghiera, alla vita comune, all'ascesi, un'impronta e una funzione apostolica; direi quasi che, almeno parzialmente, essa assorbe o assimila tutto questo. Il « senso apostolico o caritativo » è (come per il sacerdote) l'elemento che *unifica* la vita del religioso attivo. Esplicitiamo un po' questi due punti di vista.

## 2. *La consacrazione e la santità religiose sono vissute principalmente nell'azione concreta*

Ciò era già stato chiaramente affermato dalle religiose auditrici ammesse al Concilio in una nota consegnata ad alcuni padri: « Per gli istituti di vita attiva, l'azione apostolica rientra nella natura stessa della loro vocazione e si integra nel loro perseguimento della santità. Essa forma la trama stessa della vita religiosa che è loro propria. La loro consacrazione deve incarnarsi, essere vissuta ed esprimersi nella loro azione ».

Apostolica o caritativa, quest'azione è già grande per se stessa. Già per un non religioso essa sarebbe via di santità. Ma lo è *in maniera eminente* per i religiosi. Innanzi tutto, dice il Concilio, perché è un dono dello Spirito Santo e una missione affidata dalla Chiesa ed eserci-

tata in suo nome (PC 8b). Quindi perché la professione religiosa ha stabilito coloro che vi si dedicano in un legame specialissimo con Cristo: attraverso questi membri consacrati, dichiara la *Lumen Gentium* (46a), Cristo, sempre vivo, continua a guarire i malati, ad annunciare il regno, a benedire i fanciulli, a convertire i peccatori. Infine, e per conseguenza, perché i religiosi attivi possono così partecipare a quella carità di Cristo con tutta la pienezza e con tutta la forza del loro amore di uomini o donne consacrati, con tutta la loro disponibilità di poveri, di casti e di obbedienti: « *Tutta l'azione apostolica, aggiunge il Concilio, sia compenetrata di spirito religioso* » (PC 8b).

L'apostolato certamente vi guadagna, ma anche la vita personale del religioso, che trova nell'azione uno stimolo per un dono più totale. La consacrazione a Dio e al Cristo prende qui la forma di una consacrazione, di una dedizione totale alla Chiesa e agli uomini verso i quali si è inviati. E l'amore di Dio e di Cristo si dispiega nel vasto campo di questo amore fraterno. La carità apostolica, lo zelo è la caratteristica fondamentale anche del religioso attivo.

Bisogna dire dunque che il religioso attivo, come il sacerdote, trova nella sua attività stessa la via concreta per eccellenza della sua santificazione in quanto religioso. Immerso nei suoi lavori apostolici, egli non deve torcere continuamente gli occhi verso la preghiera per unirsi al suo Signore (ammesso naturalmente che abbia imparato a svolgerli secondo lo Spirito di Cristo... e forse questo punto meriterebbe un'attenzione privilegiata).

### 3. *Correlativamente, l'attività apostolica impregna tutti gli elementi esteriori della vita religiosa*

Lo stesso articolo 8 del *Perfectae Caritatis* aggiunge: « *Tutta la vita religiosa dei membri* (degli istituti at-

tivi) *sia compenetrata di spirito apostolico...* Perciò detti istituti *adattino convenientemente le loro osservanze e i loro usi alle esigenze dell'apostolato* ». I diversi elementi della vita religiosa individuale e comunitaria (voti, preghiere, ecc.) sono organizzati e vissuti in maniera molto diversa tra i contemplativi e tra i religiosi attivi, e in maniera molto diversa ancora fra gli stessi religiosi attivi a seconda dei fini concreti di ciascun istituto. La dimensione apostolica permea e specifica tutto ciò, sia al livello spirituale sia al livello istituzionale, come ha indicato il Concilio.

A livello spirituale: *essa mette in rilievo il significato e il valore « apostolico » di tali elementi: c'è per esempio un modo di vivere i voti e la vita comune che favorisce la disponibilità all'attività apostolica, o che entra a titolo di segno o di testimonianza nell'attività apostolica stessa.*

A livello istituzionale: *essa adatta le strutture esterne di tali elementi alla prospettiva apostolica concreta dell'istituto.* È chiaro, per esempio, che le osservanze concrete dei voti, della vita comunitaria, della ascesi, lo stile e i ritmi della preghiera devono essere concepiti in funzione degli imperativi immediati dell'apostolato. E questo ci conduce al tema della vita di preghiera in un istituto di religiosi attivi.

### **c) La vita di preghiera dei religiosi attivi**

La conclusione di quanto abbiamo detto fin qui potrebbe essere la seguente: un istituto di vita attiva riceve dallo Spirito Santo e dalla Chiesa una vocazione e un compito specifico di attività apostolica o caritativa, compito che per i suoi membri è insieme la via concreta della loro santità. *Il grande compito* di questi religiosi è che acquistino *il senso* del loro apostolato; che giungano a definire da ciò se stessi, a forgiare da ciò la propria « im-

magine direttrice », secondo l'esempio di san Paolo che si coglieva sempre nella sua qualità di apostolo: *Paolo servo di Gesù Cristo, Paolo apostolo di Gesù Cristo*; che imparino a vivere la loro consacrazione e ad incontrare il loro Signore in questa stessa azione, e a realizzare così l'unità della loro vita spirituale e della loro attività apostolica (ed è questo specialmente, io penso, il compito principale del noviziato, e di tutta la formazione). *E il peggio che possa capitare è la perdita del senso apostolico, che minerebbe immediatamente sia la vita spirituale sia l'attività.*

Restano da definire il posto e le forme della preghiera. È chiaro ora che, tra i religiosi attivi, la vita di preghiera, come del resto gli altri elementi della vita religiosa, non possa essere più concepita come un qualcosa a sé stante, che si presti più o meno all'evasione: il legame tra preghiera e azione è ormai più saldo, essendo diventato intrinseco. La vita di preghiera deve dunque essere polarizzata e colorita dalla missione apostolica dell'istituto. Analizziamo come essa lo sarà ai due livelli spirituale e istituzionale appena segnalati.

### 1. *Il significato apostolico e la necessità assoluta della preghiera dell'apostolo*

La teologia spirituale antica concepiva già la preghiera come l'anima di ogni apostolato. Bisogna ormai dire, dopo che il Vaticano II ha riconosciuto all'azione apostolica il suo valore proprio di santificazione, che la preghiera è solo *per una parte* l'anima dell'apostolato. La parte principale spetta alla percezione del « mistero » dell'apostolato e al senso « apostolico » (e non soltanto spirituale in senso generale) dispiegato nel cuore stesso dell'azione.

Allora, si potrebbe dire che il ruolo della preghiera nei confronti della vita attiva si è spostato. Essa non è

più da concepire come *il* mezzo, quasi unico, di santità, con il compito di sostenere tutto l'insieme della vita e dell'azione cristiana. Essa è *un* mezzo di santità che è  *riferito ad un altro mezzo più decisivo*: lo spirito apostolico con il quale bisogna vivere l'apostolato, la verità apostolica che bisogna incessantemente garantirgli.

Ma questo nuovo ruolo non diminuisce per nulla *la necessità assoluta* della preghiera. Al contrario, poiché da una parte non si finirà mai di *scoprire* le profondità del mistero dell'apostolato che faceva andare in estasi il grande san Paolo, dall'altra, non si finirà mai di *imparare* ad offrirsi al ministero apostolico secondo tutta la sua verità. Questa scoperta e questo apprendimento si fanno *per una buona parte* nella preghiera, nel contatto intimo e personale con Cristo, l'apostolo sovrano. Non soltanto però nella preghiera, ma anche, oltre l'attività stessa apostolicamente vissuta, *nello studio* e nella riflessione, e nel *contatto fraterno* con altri apostoli, la cui parola e il cui esempio sono un efficace stimolo. Questi diversi mezzi complementari devono restare collegati.

Essenzialmente, nei suoi momenti di preghiera, l'apostolo non cessa di apprendere e di vivere le *tre* seguenti verità.

*a. Relativamente all'origine del suo apostolato*, egli non è altro che un inviato, uno strumento: se egli si stacca dalla sua Fonte, egli non è più niente: « Senza di me non potete far niente » (Gv 15,5). C'è dunque bisogno di verificare incessantemente vicino al Maestro la verità della propria dipendenza, poiché tanto facile è « il peccato apostolico » della ricerca di sé e della preferenza delle proprie vedute personali. La preghiera nello Spirito Santo lo ri-crea servitore affinché egli sappia, al momento dell'azione, impegnarsi ed agire in un servizio più disponibile e più disinteressato, e talvolta aprire anche nuove strade veramente volute da Dio.

*b. Relativamente all'oggetto stesso del suo apostolato*, l'apostolo è incaricato di annunciare agli altri un mistero che lo riguarda intimamente e di cui, egli per primo, deve sforzarsi di vivere: il mistero del Dio che si rivela e si offre e che bisogna accogliere nell'amore: « Ciò che noi abbiamo visto e toccato, ecco che noi ve lo annunciamo » (1 Gv 1,1). Per conseguenza, *anch'egli ha bisogno* di ascoltare per conto suo la buona novella, di sottomettersi più coscientemente tutto se stesso, affinché la sua parola e i suoi atti siano non lezione correttamente recitata né semplice funzione correttamente compiuta, ma *testimonianza* e, fino a un certo punto, comunicazione di esperienza vissuta: si tratta di far fare agli altri la conoscenza di un Signore-Sposo e di un Padre che personalmente si è imparato a conoscere e ad amare « con tutto il cuore ».

E nel caso del religioso la cui azione si dispiega in una forma direttamente caritativa, senza esercizio esplicito di apostolato, l'annuncio diretto di Gesù Cristo è sostituito da un altro mistero: il servizio di Gesù Cristo nei suoi poveri: « Ciò che voi fate al più piccolo, lo fate a me » (Mt 25,40). Anche questa visione di fede ha *bisogno* di essere purificata e nutrita nella preghiera.

*c. Relativamente, infine, alla riuscita del suo apostolato*, l'apostolo sa bene che essa dipende innanzi tutto da altre due riuscite: egli si rivolge a delle libertà umane, e solo la prevenienza della grazia divina può convertirle: « Nessuno viene a me se il Padre non lo attrae » (Gv 6,44). E ci sono dei demoni che soltanto la preghiera può cacciare (Mc 9,28). L'apostolo ha dunque *bisogno ancora* di supplicare umilmente per coloro ai quali è inviato. I momenti di sospensione dall'azione intendono affermare che la grazia divina è più decisiva dell'azione stessa: « Noi siamo servi inutili » (Lc 17,10).

D'altronde, Dio non ha atteso la venuta dell'apostolo per agire e per cominciare segretamente la conversione dell'uomo: « Mio Padre agisce sempre, ed anch'io » (Gv 5,17). L'apostolo non apporta Dio! Sempre prevenuto da lui, egli « rivela », vale a dire disvela la sua intima presenza e serve la sua azione invisibile. Così, egli ha *bisogno ancora* di apprendere nella preghiera a purificare il suo sguardo e a consolidare la sua speranza per saper meglio discernere tutto questo nascosto e continuo lavoro dello Spirito Santo nei cuori e accordarvi i suoi interventi (cfr. GS 22e e 38).

Infine tutta questa preghiera *in vista* dell'azione *si completa* con la preghiera *dopo* l'azione. L'apostolo, quando prega, non ha soltanto da ridefinire incessantemente se stesso come servitore, come testimone e come cooperatore di Dio; egli deve *rendere conto* in qualche modo al Signore stesso dell'azione effettivamente esercitata. Forse egli ha conosciuto l'*insuccesso*, anche dopo aver impegnato tutta la sua rettitudine e tutta la sua generosità: egli ha *bisogno* allora di supplicare il Signore, nel dolore e nello stesso tempo nella speranza, per tutte le sofferenze non pacificate, per tutto il peccato costatato, per tante resistenze incontrate. Ogni vero apostolo sa bene che, presto o tardi, bisogna che passi attraverso la preghiera desolata e tuttavia confidente del Getsemani.

Ma spesso, egli ha toccato con mano l'efficacia della sua iniziativa, e come i settantadue discepoli, ritorna tutto gioioso verso il Maestro (cfr. Lc 10,17): egli prova il *bisogno* di cantare la sua *azione di grazie* per le grandi cose che l'Onnipotente ha fatto attraverso il suo servitore (cfr. Lc 1,49). San Paolo nelle sue epistole ci è testimone di una preponderanza dell'azione di grazie nella sua preghiera apostolica. Noi siamo qui assai vicini ad una *preghiera più distesa*, in cui l'apostolo, invitato a riposarsi in disparte alcuni istanti (cfr. Lc 9,10), si situa nuova-

mente nel suo mistero personale di fronte alle Persone divine, nell'intimità del Cristo Signore e nell'abbandono al Padre: « Voi non siete solo servitori, ma amici » (Gv 15,15).

In breve, tutto ciò fa vivere il religioso apostolo in quella « contemplazione » che il Concilio domanda anche agli attivi (PC 5e) e in quello « spirito di orazione » che domanda a tutti i religiosi (PC 6b). E tutto ciò dimostra nello stesso tempo che *un apostolo che non prega è un non senso*: la sua azione è votata a degradarsi in un attivismo tutto umano. Inoltre, è necessario che la vita religiosa offra all'apostolo delle strutture e delle forme di vita di preghiera adatte al suo compito.

## 2. *L'adattamento apostolico della preghiera dell'apostolo*

*a. Innanzi tutto, nelle strutture esteriori.* Qui si pone il problema delle « preghiere di regola » e insieme quello della vita di preghiera della *comunità religiosa apostolica*. Ciò che abbiamo detto a proposito del senso e della necessità della preghiera di ogni apostolo conserva tutto il suo valore per una comunità di apostoli: tale comunità ha bisogno di esprimere nella preghiera la sua realtà, le sue preoccupazioni e le sue intenzioni di comunità apostolica. La preghiera comune di questi apostoli sarà sempre più o meno artificiale se essi non sono uniti innanzi tutto nelle stesse vedute e nello stesso zelo apostolico.

Quale dosaggio fare tra preghiera individuale e preghiera comune (entrambe sono certamente necessarie), quale ritmo giornaliero e settimanale adottare?... Non è possibile qui dare niente più che un orientamento: i religiosi attivi non sono dei monaci, la loro preghiera deve favorire la loro vita apostolica senza portarvi un qualche freno. Una certa *sobrietà* e una certa *elasticità* sembrano

necessarie. Paolo VI propone a tutti i religiosi, nel *Motu Proprio* del 6 agosto 1966: « ... si sostituirà la molteplicità delle preghiere con un maggiore tempo dedicato alla preghiera mentale » (21).

*b. Quindi nei tipi di preghiera e nel loro contenuto spirituale.* Il principio è che bisogna dare la preponderanza ai tipi di preghiera che hanno maggiore affinità con il lavoro apostolico. Per chiarire questo punto abbiamo l'articolo 18 della PO.

Mettiamo da parte subito *l'eucaristia*, sorgente viva della carità pastorale (PO 14b), e *l'ufficio divino* (cfr. PC 6b): per il loro contenuto eccezionale e per l'ampiezza dei loro orizzonti, essi trascendono, ma anche includono, tutte le intenzioni apostoliche concrete. Il Concilio si è preso cura (PO 14b) di invitare il sacerdote ad « interiorizzare » attraverso la preghiera l'insondabile mistero eucaristico che egli celebra.

Seguono allora *due esercizi* di importanza particolare. Da una parte, la Scrittura e soprattutto il *vangelo* meditato e pregato: l'apostolo vi impara a scoprire il Cristo apostolo, il suo volto, le sue intenzioni, il suo metodo apostolico: « Abbiamo quotidianamente fra le mani la Sacra Scrittura, affinché dalla lettura e dalla meditazione dei libri sacri imparino " la sovremenente scienza di Gesù Cristo " (Fil 3,8) » (PC 6b). D'altra parte, la *revisione di vita*, chiaramente indicata dal Concilio (PO 18b, benché l'espressione non sia esplicita): l'apostolo vi impara eccellentemente ad agire da autentico apostolo che sa scoprire « i segni della volontà di Dio e gli impulsi della sua grazia » attraverso la diversità degli eventi. È il complemento necessario della meditazione del vangelo: qui e là egli scopre il Cristo all'opera, nel passato palestinese e nel presente della vita degli uomini e della propria azione di apostolo. Si noterà che il Concilio situa in questa

prospettiva la *devozione del sacerdote alla Vergine Maria*: ella è il suo eminente modello di docilità agli impulsi dello Spirito.

Infine, sono indicati *gli altri elementi* della vita liturgica e della preghiera: il sacramento della penitenza, al quale è ricollegato l'esame di coscienza quotidiano, la devozione eucaristica, il tempo del ritiro: tutto ciò deve assumere un tono apostolico.

### 3. *L'accettazione di una certa tensione permanente tra preghiera e azione*

Ma se la prospettiva conciliare propone al religioso attivo una via decisamente positiva per l'unificazione della sua vita attraverso quel senso apostolico che lo santifica e che la vita di preghiera mantiene, è certo che tale unificazione non ha niente di automatico. E malgrado gli sforzi di adattamento realistico, rimarrà sempre il problema di una difficile armonizzazione tra le urgenti e immediate esigenze dell'apostolato e la necessità della preghiera. Diciamo semplicemente che la preghiera nelle sue diverse forme diventa ancor più necessaria se le attività dell'apostolo non sono direttamente sacerdotali o evangeliche, nel qual caso il « senso apostolico » da vivere avviene, di per sé, meno ricco, e meno portatore di santificazione.

### *Conclusioni*

Attività apostolica condotta, da una parte, secondo lo Spirito Santo, e perciò stesso santificante, e, dall'altra, mantenuta in quella qualità spirituale dalla preghiera: questa realtà non è forse quella che brilla con singolare splendore in *Cristo stesso*, inviato e apostolo del Padre

suo? E l'apostolo non ha in fondo il compito di far sua, a poco a poco, la preghiera di Cristo?

Essa brilla anche in *san Paolo*, « l'apostolo », la cui preghiera ebbe sempre per oggetto centrale il lavoro apostolico; e in tutti i grandi apostoli: un *Ignazio di Loyola*, che insegnava ai suoi discepoli a diffidare delle orazioni troppo lunghe che erano allora di moda, e a rendersi nella preghiera disponibili per l'essenziale servizio di Dio; un *Francesco di Sales*, audace autore, nella sua epoca, dell'*Introduzione alla vita devota* e del primo progetto di un ordine di religiose consacrate all'azione; un *Don Bosco*, definito « gigante della carità » (Pio XI) e insieme modello dell'unione con Dio... Ma ogni religioso, ogni religiosa, consacrati ai duri compiti dell'apostolato o della carità, possono trovare nel loro fondatore o nella loro fondatrice l'esempio più valido dell'accordo fra la preghiera e l'azione, queste due mani giunte dall'amore di Dio che bisogna mantenere strettamente unite.



## VITA RELIGIOSA E MISSIONE EDUCATIVA

Il compito dell'educazione cristiana può essere assolto ed è effettivamente assolto nella Chiesa da battezzati che si trovano negli « stati di vita » e nelle situazioni concrete più diverse.

« I genitori devono essere considerati come *i primi e i principali* educatori dei loro figli... Soprattutto nella famiglia cristiana, arricchita della grazia e della missione del matrimonio-sacramento, i figli fin dalla più tenera età devono imparare a percepire... » le realtà della fede (*Dichiarazione conciliare su l'educazione cristiana, 3a*).

Per aiutare i genitori nella complessità e nella durata del loro compito intervengono altri cristiani: sia *laici* (catechisti, professori, istruttori) dotati di una buona conoscenza di tutte le realtà del mondo in cui sono inseriti; sia *sacerdoti*, e specialmente quelli delle parrocchie e dei movimenti spirituali o apostolici; sia infine *religiosi*, religiosi detti « laici » (fratelli, suore) o religiosi-chierici, spesso specializzati in compiti di educazione e di insegnamento. Un testo come l'articolo 30 del decreto sull'apostolato dei laici fornisce una visione d'insieme su questa varietà dei responsabili della formazione cristiana.

Non possiamo naturalmente esaurire l'argomento: *ciascuno* di questi stati concreti comporta i suoi vantaggi propri per l'assolvimento del compito educativo. Ed è

raro, infatti, che i giovani e le giovani cristiane non possano approfittare dell'apporto complementare di queste diverse categorie di educatori.

Il problema è che talvolta si giunge a *rimproverare* ai religiosi di essere *impediti*, a motivo della loro situazione stessa di religiosi e delle sue esigenze, di essere quegli educatori veramente adatti e capaci di cui i giovani hanno bisogno oggi: essi conoscono male il mondo da cui vengono e a cui necessariamente i loro giovani ritornano; sono contesi tra gli obblighi della loro vita in quanto religiosi e quelli del loro compito di educatori; sono appesantiti dalle loro tradizioni che mal si adattano ai metodi moderni, ecc.

Bisogna avere la lealtà di riconoscerlo: questi rimproveri sono parzialmente giustificati. La questione è di sapere se le difficoltà o le insufficienze concretamente costatate provengano dallo stato religioso in se stesso, nel suo fondamento (certi giungono ad affermarlo), ovvero soltanto da elementi accidentali, da una semplice mancanza di elasticità davanti alle esigenze del tempo presente.

La risposta comincia ad essere data *dai fatti*. La storia della Chiesa, da molti secoli, presenta un numero impressionante di educatori e di educatrici che furono religiosi e religiose, e specialmente un buon numero di fondatori e di fondatrici di società religiose dedicate all'educazione. La Chiesa non soltanto li ha autorizzati, ma li ha incoraggiati ed encomiati.

Attraverso dunque insufficienze sempre possibili e sempre da colmare, diciamo che la vita religiosa in se stessa è stata e rimane, non un peso, ma un aiuto e un vantaggio per il compito educativo. Nessuna meraviglia per questo, d'altra parte, poiché abbiamo constatato al capitolo IV che il religioso, battezzato che vuol vivere intensamente il suo battesimo, si trova per ciò stesso più impegnato e più atto *all'azione apostolica in generale*.

Quanto ai religiosi « educatori », diciamo globalmente che la loro vita religiosa è sempre apparsa loro come un mezzo per *accrescere la qualità e la quantità* del loro lavoro educativo.

Vorrei dimostrarlo in maniera più precisa, conservando piena coscienza, ancora una volta, che i religiosi non devono aspirare a ottenere il monopolio dell'educazione cristiana e neppure necessariamente a credersi « i migliori » educatori. Semplicemente, essi apportano *il loro contributo* all'opera d'insieme del lavoro educativo nella Chiesa. E per questo contributo essi sono convinti di essere aiutati potentemente dalla loro vita religiosa.

Per comprendere ciò, sarà sufficiente *ritornare alle dimensioni fondamentali* dello stato religioso: ciascuna di queste dimensioni, critica, comunitaria e apostolica, apporta alcune facilitazioni per un lavoro apostolico fruttuoso. Ma, affermiamolo chiaramente, questo è vero ad una sola condizione: che il religioso educatore *viva* realmente tali dimensioni della sua vita di religioso!

## **1. L'educatore cristiano religioso è in una situazione di particolare unione a Cristo apostolo e Signore della fede**

Una prima serie di affinità tra la vita religiosa e la missione educativa derivano dal loro comune e stretto rapporto con Cristo e con Dio. Il compito educativo è uno dei molteplici settori dell'apostolato nella Chiesa, la quale vi ha impresso il suo orientamento particolare. A questi due titoli, il primo più generale, il secondo più specifico, esso riceve dalla vita religiosa una garanzia supplementare di autenticità misterica e teologale.

### a) Il « mistero » dell'apostolato

Ricordiamo dunque brevemente per prima cosa il senso dell'apostolato cristiano. È una riflessione da richiamare continuamente nella propria vita. Quando uno è giovane ed entra in noviziato (... ed anche dopo), succede che si sia, pur nella buona volontà, ingenui e pieni di illusioni. *Si crede sia facile* lavorare per la salvezza delle anime, che un po' di cuore e di generosità siano sufficienti. Ci si protende verso le anime con una foga troppo umana. Si prende facilmente per dedizione soprannaturale quello che non è altro che un bisogno di agire (anche di donarsi), di avere dell'influenza e dei successi. Si crede sia naturale, almeno per un cuore retto, amare gli altri, soprattutto i giovani, con intenzioni veramente pure, disinteressate e soprannaturali.

Ebbene, l'amore soprannaturale non ci è affatto naturale. Non è possibile avere un amore degli altri autenticamente apostolico *se questo amore non passa innanzi tutto attraverso l'amore di Cristo e del Padre*. San Giovanni lo ha detto e ripetuto: la caratteristica dell'amore fraterno cristiano consiste nel fatto che esso ha la sua fonte in Dio: « L'amore (l'amore vero, quello che salva) viene da Dio ». È dunque impossibile fare dell'apostolato se non si ama innanzi tutto, e in un modo più che ordinario, Cristo Gesù salvatore di tutti e il Padre suo, Padre di tutti. *L'apostolato non è un'attività come le altre*. Non si tratta soltanto di affannarsi molto, di dedicarsi, per ottenere certi risultati esteriori. L'apostolato è un lavoro *divino* compiuto dagli uomini. È infinitamente grande, ed è per questo che ci sarà sempre tendenza a dimenticarlo, ma è così. E la ragione è molto semplice: in definitiva *non c'è che un solo Apostolo* salvatore degli uomini, un solo inviato dal Padre: Gesù Cristo. E nell'apostolato (questo « mistero » che faceva trasalire d'ammirazione il

grande san Paolo), è Gesù Cristo che continua ad agire e a salvare attraverso quei poveri uomini che sono scelti come strumenti. Quando noi facciamo del bene soprannaturalmente autentico a questo o a quell'altro dei nostri ragazzi o delle nostre ragazze, *chi agisce attraverso di noi è veramente Cristo! Come allora dedicarsi all'apostolato senza amare innanzitutto il Cristo?* Come avere, senza questo amore, il coraggio perseverante di fare un'opera che non è la nostra? Prima di essere un servizio alle anime, l'apostolato è un servizio *a Cristo*, esattamente come la salvezza operata per noi dal Cristo è stata innanzitutto da parte sua un atto di obbedienza amorosa al Padre.

Ancora più profondamente, esso è un farsi *simili* a Cristo, un partecipare al suo ardente desiderio di salvare il mondo. Bisogna cioè che sia passato nei nostri cuori qualche cosa dell'amore stesso di Cristo apostolo (e per mezzo di lui del Padre) per le anime. Il mistero dell'apostolato è finalmente questo: non si possono veramente amare e salvare le anime *che con il cuore stesso del Cristo e del Padre*: « Sì, scriveva san Paolo ai Filippesi, Dio mi è testimone che io vi amo teneramente nel cuore del Cristo Gesù » (1,8).

Il gesuita De Montcheuil ha esposto questa dottrina in un bellissimo capitolo del suo libro *Problemi di vita spirituale*, intitolato *Il desiderio dell'apostolato*. « Il desiderio dell'apostolato autentico, egli dice, non è il frutto dell'espansione o dell'esaltazione di qualcosa di naturale, ma il risultato di un possesso, di una penetrazione trasformante del divino in noi. Se l'apostolato non trova qui la sua vera fonte, ci sarà sempre un difetto congenito che ne comprometterà gli effetti ». L'apostolo non farà più l'opera di Cristo, ma la sua. Potrà anche avere i suoi piccoli successi; ma per una reale avanzata del regno di Dio ciò equivarrà a zero!

Ma Gesù stesso aveva spiegato molto bene tutto ciò nelle sue ultime confidenze agli apostoli dopo la Cena. Secondo la famosa parabola della vite e dei tralci, i cristiani non possono portare alcun frutto (e questo frutto è identificato: è l'amore fraterno) se non sono strettamente uniti a Cristo per ricevere da lui solo la linfa dello spirito d'amore: « Chi rimane in me, ed io in lui, porta molto frutto, perché senza di me, non potete far nulla » (Gv 15,5). E san Paolo ne era ben convinto quando scriveva ai Corinti: « Io ho piantato, Apollo ha irrigato; ma chi opera la crescita è Dio. Né colui che pianta è qualcosa né colui che irriga, ma colui che opera la crescita, Dio » (1 Cor 3,6-7).

#### b) Il senso dell'apostolato educativo

Si giunge alla stessa evidenza della necessità assoluta di un amore forte per Cristo e per il Padre nell'apostolo considerando lo scopo dell'apostolato, e specialmente dell'apostolato educativo. Quale scopo, in definitiva, ci prefiggiamo con questi giovani ai quali ci si dedica? Forse di portare loro qualche cosa? alcune buone cose spirituali? Forse. Ma innanzi tutto bisogna rivelare, far conoscere loro Qualcuno, permettere loro di incontrare Qualcuno: il Cristo, e per mezzo di lui, il Padre. L'aspetto più tipico del lavoro educativo cristiano è l'educazione della fede. Ora la fede, nel suo movimento principale fondamentale, è accogliere Gesù Cristo: « Ecco, io sto alla porta e busso: se uno sente la mia voce e mi apre, io entrerò da lui e cenerò con lui, e lui con me » (Apoc 3,20). Bisogna insomma formare delle libertà che si aprano alla carità e siano capaci di far quel gesto di aprire la loro porta a Cristo. Bisogna incorporare i giovani a Cristo e attraverso di lui al Padre, e accendere in essi un amore sempre più grande di Dio.

Al suo trattato di educazione, il cancelliere Gersone, nel XV secolo, aveva dato questo titolo, meravigliosamente esatto: *De pueris ad Christum trahendis*: « Come attirare i fanciulli a Cristo ». Ma anche oggi, il Concilio ha parlato con altrettanta precisione. Nella *Dichiarazione su l'educazione cristiana*, definisce quest'ultima « raggiungere la statura della pienezza di Cristo (2) ... comunicare e sviluppare la vita del Cristo e ispirare tutta la vita al suo spirito (3)... nutrire la vita secondo lo spirito di Cristo (8)... far crescere la creatura nuova che essi sono diventati con il battesimo (8) ». E con questo bisogna fare di essi degli adoratori del Padre in spirito e verità, dei figli amanti di Dio Padre (2).

Come sarebbe strano che l'apostolo volesse insegnare agli altri un amore che egli stesso non conoscesse o di cui egli fosse provvisto soltanto modestamente! Si tratta di una iniziazione viva: « Ciò che abbiamo udito, visto con i nostri occhi, contemplato, toccato con le nostre mani del Verbo di vita, ecco, noi ve lo annunciamo! » (1 Gv 1,1-2).

### *c) L'apporto della vita religiosa*

Così, se si considera sia l'origine, sia lo scopo dell'opera educativa cristiana, ci si accorge che essa richiede previamente un gran desiderio di Dio, della sua gloria, del suo regno. Di lì essa scaturisce, e lì tende. A dire il vero, nell'apostolo autentico, l'attività nei confronti dei giovani è un esercizio permanente dell'amore di Dio.

Non è certamente affatto necessario essere religiosi per avere un sì forte amore apostolico. La generosità efficace di tanti educatori semplicemente laici ovvero di sacerdoti ne è una testimonianza. Ma diciamo che la vita religiosa costituisce per il lavoro educativo *una garanzia supplementare di autenticità e di efficacia soprannaturali*.

Infatti, la vita religiosa, nella sua essenza, è consacrazione totale di sé a Dio, penetrazione più profonda nel mistero pasquale e dunque più stretta unione col Signore crocifisso e risuscitato. È liberazione da ostacoli più grandi che potrebbero impacciare l'esercizio dell'amore; i voti e la vita comune sono mezzi per amare meglio, e già per se stessi sono modi concreti per amare meglio Cristo: *sequela Christi*.

Perciò, la vita religiosa mette il religioso educatore a totale disposizione di Cristo per essere strumento autentico nell'opera della salvezza. Essa fa passare vigorosamente in lui l'amore di salvezza di Cristo per i giovani. Essa gli rende quasi naturali l'annuncio e la rivelazione del Cristo. Infine, attraverso tutti i comportamenti apostolici, essa gli fa ricercare, secondo l'esempio di Cristo, *la sola gloria del Padre*. In breve, la vita religiosa, per poco che sia vera, impedisce che l'apostolato educativo si degradi a impresa umana; l'obbliga in qualche modo a mantenersi sulle altezze « teologiche », a venire più fermamente da Dio, a sfociare più sicuramente in Dio, dunque a essere più *vero* e più efficace.

Nella sua seconda dimensione, comunitaria ed ecclesiale, essa porta altri benefici all'attività educativa.

## **2. L'educatore cristiano religioso è in una situazione di maggiore unità e originalità di spirito e di azione in seno alla comunità educativa**

### *a) Delle « équipes » educative più unite*

È chiaro che un'educazione normale non può essere affidata ad una sola persona, neppure ai soli genitori: una moltitudine di educatori deve provvidenzialmente intervenire nella formazione di uno spirito, di una coscienza,

di una competenza professionale. Ma sorge a questo punto un rischio gravissimo: le possibili divergenze di idee e di metodi di questi diversi educatori. Quante volte abbiamo dovuto gemere constatando che quel ragazzo, quell'adolescente erano guidati nella maniera più incoerente in famiglia, a scuola, in seno a un movimento... durante il periodo scolastico e nel tempo delle vacanze; e che ciò che si costruiva da una parte era metodicamente demolito dall'altra.

Ma ciò che aggrava ancora la situazione sono le divergenze serie e le incoerenze *all'interno di uno stesso gruppo di educatori*. Su questioni importanti, capita che essi abbiano dei punti fermi molto personali: immancabilmente si producono delle tensioni, di cui poi sono vittima gli adolescenti.

Ora, *la vita religiosa* assicura agli educatori una stessa formazione spirituale e pedagogica. *Quale forza questa unità di spirito e di metodo!* Quale sicurezza conferisce alla nostra attività educativa, evitandoci tergiversazioni e tentativi sfortunati! Quale potenza di influsso ci assicurano questa coesione e questa continuità! Esse ci permettono di realizzare quella realtà così preziosa e meravigliosa nei suoi risultati, quando è reale e perseverante: *l'équipe educativa*. Soprattutto se è compresa nella sua più ampia estensione: dal vantaggio della biblioteca comune fino all'aiuto della preghiera reciproca, passando attraverso il conforto della carità nei momenti duri, lo stimolo dell'accordo sugli orientamenti educativi, gli scambi di idee lungo la giornata, il confronto delle attività, il poter mettere in comune le letture, i tentativi, gli entusiasmi, i successi e gli insuccessi. In breve, la vita religiosa favorisce la realizzazione di « comunità educative », in quello stile di corresponsabilità e di dialogo esigito più che mai dalla nostra epoca e dal Concilio.

Se fossimo più religiosi, più sottomessi alle stesse costituzioni, più docili allo stesso spirito, più fratelli, ci sarebbe più facile lavorare *insieme* e riuscire meglio. I religiosi lamentano la scarsità di personale. Hanno ragione. Ma essi difettano talvolta molto di più di unità di intenti, di unità di coordinazione e di aiuto reciproco e fraterno!

### *b) Una tradizione educativa originale*

Tra le ricchezze di famiglia, i religiosi educatori hanno sempre messo le loro tradizioni particolari. Non è certo ai membri della Chiesa cattolica, che appoggia la propria vita sulla Scrittura e sulla Tradizione, che bisogna venire a parlar male delle tradizioni. Se la Chiesa attuale gode di una così lunga esperienza e di immensi tesori nel campo educativo, essa lo deve per la maggior parte agli istituti religiosi. Abbiamo ricordato la loro origine carismatica. *Lo Spirito Santo stesso*, l'educatore intimo supremo che fa penetrare nella verità totale (cfr. *Gv* 14,26) e inclina i cuori all'amore filiale (*Rm* 8,14-16), ha suscitato in essa dei fondatori e delle fondatrici, dei santi e delle sante, che sono incontestabilmente tra i più grandi educatori della storia: pensiamo a san Girolamo Emiliani, a santa Angela Merici, a san Giuseppe Calasanzio, a san Filippo Neri, a sant'Ignazio di Loyola, a san Giovanni Battista de la Salle, al beato Champagnat, a Don Bosco... Sempre lo Spirito Santo ha sostenuto anche l'azione e le esperienze dei loro numerosi discepoli: un istituto di religiosi educatori va *accrescendo progressivamente* il capitale della sua tradizione: i principi sono confermati, i metodi sono sottomessi all'esperienza e alla prova del tempo e dello spazio, i tentativi fruttuosi sono registrati e si integrano all'eredità... mentre gli educatori isolati rischia-

no di non trasmettere a nessuno il frutto delle loro esperienze.

Così la Chiesa si è arricchita di una *varietà di tradizioni educative* che confermano ciò che di essa dice il Concilio nel decreto *Perfectae Caritatis* 1b: « Attraverso la varietà dei doni dei suoi figli, appaia altresì come una sposa adornata per il suo sposo (aggiungiamo: come una madre competente per i propri figli), e per mezzo di essa si manifesta la multiforme sapienza di Dio »: pensiamo alla *Ratio studiorum* e ai « direttori » educativi dei gesuiti, degli oratoriani, dei fratelli delle scuole cristiane, delle orsoline, dei maristi e dei marianisti, dei barnabiti e dei salesiani... Ciascuna di queste tradizioni ha il proprio spirito e i metodi propri, ciascuna ha anche la propria autenticità che merita di essere salvaguardata.

Così, la vita religiosa apporta ai suoi membri *possibilità di formazione e di esercizio* del compito educativo che essi potrebbero difficilmente trovare altrove. Abbiamo già segnalato nel capitolo IV il vantaggio della « specializzazione » e l'ampiezza delle sue risorse. Certamente, ci sono *anche dei rischi e dei pericoli*: quelli dell'*indurimento*, della mancanza di adattabilità e di apertura, quello della tendenza a prendere per assoluti intoccabili delle usanze accessorie e tributarie di un'epoca ormai passata. Ebbene, stiamo attenti, e siamo audaci se è necessario (come lo furono tanti santi, per esempio Don Bosco). Badiamo che gli intenti e i metodi nuovi siano un « ritorno alla sorgente », che siano quell'approfondimento, quel migliore possesso dell'autentico spirito del fondatore e del patrimonio proprio che il Concilio ha raccomandato.

Così pure è necessario evitare il pericolo della *grettezza d'animo*, dell'*orgoglio collettivo* che fa credere ai membri di una congregazione educativa di disporre in esclusiva dei veri segreti del successo. No. Ancora una volta qui deve entrare in gioco lo spirito del *dialogo*:

— tra le diverse tradizioni educative che possono e devono arricchirsi reciprocamente;

— e anche in concreto tra i diversi educatori: particolarmente dialogo con i genitori, con i responsabili gerarchici dei giovani, soprattutto il parroco.

### *c) La scuola o il convitto, esperienze di Chiesa*

Così i religiosi, soprattutto se sono riuniti in una comunità educativa per un compito preciso, come è il caso, per esempio, di una scuola o di un convitto, e se hanno la preoccupazione di questa apertura e di questi legami da stringere con tutti, sono idonei a condurre i loro giovani non solo verso il mistero del Cristo, ma verso il mistero della Chiesa. Questa « esperienza di Chiesa » che, secondo il Concilio, i fanciulli fanno innanzitutto nelle loro famiglie, essi devono poterla *continuare* nella loro scuola e nei loro convitti. I religiosi potranno offrire loro questa possibilità nella misura in cui hanno realizzato il loro profondo inserimento nel mistero della Chiesa.

### **3. L'educatore cristiano religioso è in una situazione di particolare disponibilità e competenza spirituale per il lavoro educativo tra i giovani**

I principi di questo terzo aspetto delle risorse educative proprie dello stato religioso sono stati esposti nei capitoli IV e V. Basterà applicarli alla vocazione di educatore. Tale applicazione pratica si sviluppa in tre direzioni. Dal punto di vista *soggettivo* dell'impegno personale dell'educatore, la vita religiosa gli permette una disponibilità più totale e più larga. Dal punto di vista *oggettivo* del lavoro educativo stesso, essa lo armonizza

interiormente a tale compito e gli dà una competenza spirituale particolare. Infine, sotto *entrambi i punti di vista*, gli permette una testimonianza la cui forza è uno degli elementi educativi più preziosi.

a) *Una particolare disponibilità ai giovani*

La massima apostolica di Don Bosco è rivelatrice a tal proposito, avendo già in se stessa l'esigenza della vita religiosa con la sua potenza « liberatrice »: « *Da mihi animas, caetera tolle*: dammi anime, o Signore! nient'altro che anime! Levami dunque tutto il resto », vale a dire precisamente ciò a cui rinuncio attraverso i voti. « So bene, sento bene, che l'essere un vero povero senza preoccupazione del *comfort*, l'essere chiaramente casto, senza compromessi sensibili o sensuali, l'essere coraggiosamente obbediente per andare là dove sono inviato, ciò mi rende disponibile *interamente* ai miei adolescenti, ciò mi " dà " le loro anime ».

Ciò di cui essi hanno più vitalmente bisogno è la fiducia, è l'affetto. Amarli *tutti*, e amare ciascuno di essi! Amare quelli che sono brutti, poco brillanti, non ingegnosi, quelli che hanno dei difetti pesanti, quelli che vi snervano o che puzzano! E amare *ciascuno* di un amore personale, con uno sguardo particolare gettato su ogni volto, nella convinzione che esso esprime un'anima originale, insostituibile, a cui bisogna mostrare la strada unica che deve aprirsi verso Dio, a cui bisogna insegnare il solo canto che Dio si aspetta da lui. Nessuna educazione è possibile senza questa stima fondamentale, senza questa fiducia, senza questo amore personale. Con questo, al contrario, è lecita ogni speranza di successo.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> È questo, pensiamo, il vero segreto di Don Bosco: « Che essi siano amati, e che sappiano e si sentano amati ».

Ma per questo, quanto spirito di fede è necessario! Quanto oblio di sé, quanta pazienza, quanta speranza per non trascurare nessuno, per evitare ogni parzialità, per adattarsi a ciascuno e dire ogni volta a ciascuno la parola liberatrice attesa! In vista di tali esigenze, la povertà, la castità e l'obbedienza purificano il cuore, lo dilatano e lo moltiplicano.

Bisognerebbe precisare inoltre che esse *lo umanizzano* anche. Una vita religiosa che inaridisce il cuore sarebbe certamente incompleta e mal ispirata. Lasciamo tutto ciò al giansenismo, e non cediamo alla tentazione di crederci tanto più soprannaturali quanto meno siamo umani. La grazia non ha mai avuto il ruolo di soffocare la natura, bensì quello di purificarla e di perfezionarla: l'esempio di Gesù, dei santi, di Francesco di Sales e di Don Bosco, non è forse convincente? Si è colpiti nell'incontrare tra i veri religiosi la semplicità, l'equilibrio, il dono dell'accoglienza, la gioia, l'irraggiamento della bontà. Inoltre, la castità gioiosamente assunta dà al cuore una risonanza umana che non può non incantare e trascinare, senza destare alcun turbamento. In verità niente uguaglia la potenza di « simpatia » di un cuore totalmente libero: « Chi è debole senza che io sia debole con lui? ». Donato e consacrato, il vero religioso può comprendere tutto e tutto condividere.

*b) Una particolare competenza spirituale nell'attività educativa*

Dal punto di vista dell'attività educativa stessa, il religioso si trova quasi armonizzato, connaturalizzato con essa. Abbiamo già abbozzato questo punto più sopra parlando dello scopo perseguito dall'educatore cristiano: aprire alla persona del Signore. Ma adesso consideriamo il compito educativo nella sua ampiezza e nella sua « for-

ma » stessa. Ricordiamo dunque brevemente in che cosa consista.

Essenzialmente si tratta di aiutare lo *sviluppo della persona umana* al di là dei limiti della carne, del tempo e dello spazio in cui le condizioni della prima infanzia l'hanno racchiusa. Salvo la piccola fiamma dello spirito che brilla nel suo sguardo, un bambino appena nato non è quasi altro che un fascio di muscoli, una bocca, uno stomaco, un apparato di sensi prodigiosamente attivi. Si tratta di far uscire, a poco a poco, con delicatezza e con tatto, la sua anima da questa « ganga » materiale; di liberare in lui lo spirito, di farlo salire verso la sua dignità di uomo pensante, autonomo, libero; di ispirargli la certezza dei valori invisibili; di dargli il gusto dello spirituale. In breve, è eminentemente un'opera di *spiritualizzazione*, decisiva nell'età dell'adolescenza.

E non è poi così semplice! La nostra civiltà è tale da persuadere il fanciullo che ciò che conta è quello che si vede, che si calcola e si mangia... e che praticamente tutto finisce al cimitero. È una gran cosa insegnare e far sapere al fanciullo che egli ha un'anima, e che essa vale più del corpo. Ed è una grande svolta nella sua vita, una acquisizione capitale, il momento in cui egli *sa*, e non solo attraverso una formula ma attraverso una scienza pratica, che un uomo vale infinitamente di più della più meravigliosa macchina o di un razzo interplanetario, e che un atto di riflessione o di padronanza di sé vale molto più di un bel calcio al pallone. Questo è l'autentico compito dell'educazione, di ogni educazione che si dice e si vuole semplicemente umana: è una « spiritualizzazione » (il che non significa affatto disincarnazione!).

Ora, noi sappiamo che *l'opera propria in noi della vita cristiana*, incominciando dalla grazia battesimale, è anche una *spiritualizzazione*, a un livello nuovo, infinitamente più degno e più alto; è una crescente apertura ver-

so ricchezze spirituali non più nel senso di immateriali, come il pensiero cosciente, la volontà, la lealtà, l'amore..., ma spirituali nel senso di divine, portate dal Cristo e dal suo « Spirito », lo Spirito Santo: grazia, amicizia e presenza di Dio, possesso iniziale della vita eterna, luce della fede, comunione dei santi, ecc., e supremamente carità, dono di sé in prolungamento dell'amore di Gesù Cristo.

Questo è il nostro compito di educatori « cristiani ». Che tale compito sia duro, ancora più duro del primo, è evidente. È già così duro per noi stessi vivere nella fede queste realtà prodigiose. Ma sappiamo che non arrivare fino a questa mèta significherebbe tradire la nostra vocazione e il nostro ruolo. Operare la prima spiritualizzazione, qualunque non cristiano, purché saggio e dotato di autentico senso dell'umano e di un minimo di attitudine pedagogica, può riuscirvi. Operare la seconda spiritualizzazione, quella cioè divina, è nostro compito specifico, nostra ragion d'essere e nostro privilegio.

Ora *questi due compiti*, pur essendo di natura radicalmente diversi, *vanno tuttavia di pari passo*, si prolungano l'un l'altro, si armonizzano e si sostengono, poiché, secondo san Tommaso, « la grazia, ben lungi dal sopprimere la natura, la perfeziona ». Di modo che la nostra attività educativa ne acquista quasi un'unità profonda, e diventa più facile. La prima spiritualizzazione consiste nell'aprire il fanciullo ai valori dell'intelligenza e della coscienza libera. Ora proprio con questa intelligenza e con questa libertà egli potrà e dovrà accogliere e conservare in sé la vita divina. È quindi svegliando in lui la sete dello spirito (con la s minuscola) che avremo la possibilità di svegliare progressivamente la sete dello Spirito (con la S maiuscola). Tutto nell'attività educativa può avere anche una ripercussione soprannaturale, e tutto nella nostra attività, anche i bisogni più umili, può e deve cooperare finalmente a provocare quell'istante supremo

in cui un fanciullo o un giovane dice liberamente sì a Cristo Signore. Niente deve essere trascurato, né la formazione del corpo, che deve restare docile al servizio dello spirito e della carità, né quella degli affetti o del carattere, grazie alla quale il fanciullo amerà e servirà Cristo, il prossimo, una grande causa. *Tutto* nella nostra attività è soprannaturale...

*A una condizione:* non perdere mai di vista i *veri scopi*, mantenere la gerarchia dei valori, cioè, che tutto nell'istituzione di educazione cristiana sia veramente organizzato, orientato, teso verso l'obiettivo supremo: formare dei cristiani, aprire le anime a Gesù Cristo.

Ebbene — proprio a questo volevano giungere tutte le nostre riflessioni — *a un simile compito la nostra vita religiosa ci prepara e ci armonizza singolarmente.* Essa ci mantiene fermamente insediati *nell'ordine dello spirito e della carità.* Un vero religioso, supposto naturalmente che abbia acquisito le indispensabili tecniche pedagogiche, saprà *istintivamente* aprire il fanciullo e l'adolescente a quei valori. Libero egli stesso, saprà educare la loro libertà; puro e amante, egli li formerà alla purezza e all'amore; povero, li educerà al senso dell'uso cristiano delle cose... insomma comunicherà da anima ad anima le proprie ricchezze.

Di fronte a certe lacune, purtroppo reali, si è insistito molto in questi ultimi anni con gli insegnanti cristiani sulla *necessità della competenza tecnica:* conoscenza psicologica del fanciullo, rinnovamento dei metodi, adattamento più fermo a certi bisogni contemporanei, ecc... Tutto ciò è eccellente, e non ci sono assolutamente ragioni per metterne in discussione l'urgenza e l'utilità. Ma c'è il rischio di *lasciarsi ipnotizzare* da questo aspetto di conoscenza teorica e di procedimenti pratici, e di dimenticare che *l'educazione è innanzi tutto un affare dell'anima.* C'è una maniera di far comprendere, gustare, ama-

re, e finalmente volere, le realtà umane, le cose dello spirito e di Dio, che *soltanto l'esperienza viva* insegna all'educatore. Né i libri scientifici, né le collezioni di diplomi, né le tecniche abili gli daranno l'accento convinto e la *risonanza* cordiale che soli trascinano l'adesione.

Citiamo a questo punto una riflessione di P. Michonneau a proposito del sacerdote (e che vale per ogni educatore): « Quel che conta di più è la corrente di vita, l'anima che l'apostolo porta alla sua missione, quell'anima che egli sa trasmettere a chi gli sta intorno, alla sua parrocchia, alla sua opera. Non abbiamo forse visto preti meravigliosamente dotati fare fiasco dovunque, mentre altri dalle possibilità apparentemente limitate davano un intenso rendimento apostolico? Sembra proprio che il valore apostolico (ed educativo) di un sacerdote non è in necessaria e proporzionale relazione col suo valore intellettuale, per prezioso che sia e sotto qualunque forma si manifesti, ma piuttosto in rapporto col suo valore d'anima, col suo *coefficiente di ardore spirituale*... Dobbiamo avere uno stile di vita, un fuoco interno, un'intensità di forza che siano fuori del comune ».<sup>2</sup>

A nostra volta diciamo: « Abbiamo bisogno di educatori dal coefficiente di ardore personale intensissimo, per impregnare, sollevare, trascinare, formare veramente i giovani cristiani ». Tale ardore potrà darcelo una vita religiosa lealmente vissuta.

### *c) Una viva testimonianza dei valori umani e cristiani*

Questa ragione dei vantaggi della vita religiosa nei riguardi dell'attività educativa non è molto diversa da

<sup>2</sup> G. MICHONNEAU, *Parrocchia, Comunità missionaria*, ed. Paoline, 1949, p. 316.

quella precedente; anzi ne è la diretta conseguenza. Tuttavia, essa merita di essere sottolineata a causa della sua importanza e della sua attualità. Non possiamo infatti dubitare *del valore unico del contatto personale nell'educazione, della forza di penetrazione dell'esempio* anche silenzioso, dell'irraggiamento pacifico e permanente che esercita, spesso senza saperlo, *la semplice presenza* di una personalità cristiana e umana. Aver passato uno o parecchi anni a contatto quasi quotidiano con dei *autentici religiosi* non può certo non impressionare positivamente un'anima di fanciullo e di adolescente. Per poco che la loro testimonianza sia stata autentica, qualche cosa rimane acquisito, è stata lasciata una impronta, che quest'anima *non perderà mai più* e che forse non apparirà alla sua coscienza in forma chiara se non più tardi. L'educazione è fatta, per una buona parte, di questi influssi discreti, fuggitivi, sottili, che passano in un gesto, in un sorriso, o nella semplice continuità di atteggiamenti altamente spirituali.

Sono *molteplici, le realtà fondamentali* di cui uno o vari religiosi danno, attraverso la loro semplice presenza, *la muta testimonianza* (le abbiamo dettagliate nel capitolo V): Dio esiste e merita di essere servito e preferito ad ogni cosa; la vita a lui così consacrata è bella e feconda; la carità e la dedizione valgono più della ricerca delle futilità; la vera gioia vi trova il suo punto sorgivo; il cielo e i valori eterni esistono e siamo quaggiù per tendere verso di essi; la rinuncia non significa soffocamento; la sofferenza può essere utilizzata... Tutto ciò, anche se non è spiegato diffusamente, viene capito dai giovani in maniera implicita. Un giorno o l'altro essi ne trarranno profitto.

Da questo punto di vista, la pratica leale *dei tre consigli evangelici* entra *direttamente* nel compito di educazione umana e cristiana dei giovani. Ciò che un religioso

siano in *accordo dinamico* con il suo stato, dunque che egli tenda lealmente e incessantemente verso *quel dono generoso nell'amore* incluso nella sua consacrazione e nella *sequela Christi*.

Ora, ciò non è mai acquisito una volta per tutte. La fedeltà del religioso è una realtà dinamica quanto la sua anima e la sua vita. Essa può comportare non solo degli alti e bassi, ma anche purtroppo degli irrigidimenti, e anche dei rilassamenti e una specie di disintegrazione progressiva. Nel qual caso, naturalmente, l'attività educativa avrà un esito meschino. Un educatore laico generoso sarà sempre molto più efficace nella Chiesa di un educatore religioso tiepido.

Ecco perché il fervore *deve essere aiutato*. E lo sarà nella misura in cui le due realtà, « vita religiosa » e « attività educativa » saranno esistenzialmente vissute non come due realtà giustapposte, sempre più o meno concorrenziali, ma nell'armonia, meglio nell'unità. E per questo possono concorrere *due sforzi*, i quali costituiscono degli obiettivi (tra gli altri) del rinnovamento e dell'adeguato aggiornamento della vita religiosa: uno sforzo più oggettivo di messa a punto istituzionale, e uno sforzo più soggettivo di prospettiva spirituale.

### 1. *Sforzo di armonizzazione delle strutture all'attività apostolica educativa*

Abbiamo già ricordato l'esperienza dolorosa di san Francesco di Sales che aveva progettato una congregazione di autentiche religiose che fossero nello stesso tempo autenticamente impegnate nell'apostolato, le « visitatrici » dei poveri: Roma non credette possibile tale alleanza, e il santo vescovo fu obbligato a fare delle sue visitandine delle contemplative di clausura.

Don Bosco (mi si permetta di portare qui il suo esempio) fu più fortunato con i salesiani, anche se la men-

talità della curia romana di allora non gli ha permesso di inserire nelle sue costituzioni tutta la *duttilità* di vita adattata che egli voleva per degli educatori del popolo. *La forma concreta* della vita comune e dell'osservanza dei tre voti, Don Bosco non l'ha concepita astrattamente, per una vita religiosa in sé, ma giorno per giorno, vivendo con i suoi primi collaboratori la vita apostolica in mezzo ai giovani. Per questa ragione egli ha prescritto ai suoi discepoli non una povertà in sé, ma una povertà *di religiosi educatori di giovani soprattutto poveri* (molto diversa dalla povertà concreta del trappista o del piccolo fratello del Sacro Cuore); non una castità in sé, ma una castità di religiosi educatori di giovani soprattutto abbandonati e moralmente difettosi (cosa che impone delle insistenze o delle sfumature particolari); infine, non un'obbedienza e una vita comune in sé, ma l'una e l'altra tali quali convengono a dei religiosi educatori che praticano un metodo fondato sullo spirito di famiglia (dunque di stile sensibilmente diverso da quello dei gesuiti o dei cappuccini).

Ma si vede subito come e su qual terreno, e secondo quale ampiezza, una data forma di vita religiosa può indurirsi, appesantirsi, rendere la vita e l'azione disagiate, e come conseguentemente un istituto di religiosi educatori possa e debba apportare regolarmente alle proprie costituzioni gli *adattamenti richiesti* dalle condizioni nuove dell'apostolato: tali giovani, in un tal mondo, con tali necessità pedagogiche e spirituali del momento e del luogo.

## 2. *Sforzo di unità spirituale nel modo di vivere la vita religioso-apostolica*

Sul piano spirituale il religioso-apostolo non deve vivere diviso tra due vie di santità, religioso da una parte, apostolo educatore dall'altro; religioso in certi momenti, educatore cristiano in altri momenti. Egli è *entrambi*

*sempre e contemporaneamente*; entrambi, l'uno nell'altro, fondati l'uno sull'altro. La vita religiosa è essenziale alla sua vita di apostolo. La vita di apostolo-educatore è essenziale alla sua vita religiosa. Non faccio altro che ricordare qui il punto trattato nel capitolo precedente e sintetizzato nella celebre formula del *Perfectae Caritatis*, 8b: « Tutta la vita religiosa (negli istituti consacrati alla vita apostolica) sia compenetrata di spirito apostolico, e tutta l'azione apostolica sia animata da spirito religioso ».

Sottolineiamo, per terminare, un altro aspetto di questa « unità vitale » che il religioso educatore deve sforzarsi di realizzare: l'unità in lui *dei valori umani e dei valori religioso-apostolici*. Sia egli innanzitutto un « uomo », che sia riuscito a integrare pienamente la sua maturità di uomo alla sua vita di religioso educatore. E la religiosa sia innanzitutto una « donna ». Possa così manifestare come la grazia espande la natura e rende meglio capaci di *formare degli uomini a loro volta diventati cristiani maturi*. Il Concilio, nella sua *dichiarazione su l'educazione cristiana*, ha sottolineato per ben due volte le esigenze relative a questo punto della missione di educatore (art. 5 fine) e di maestro (art. 8c).

Forse non è inutile ricordare che la professione religiosa non dà per se stessa né alcuna scienza infusa né alcuna competenza pedagogica. Essa invece può e deve accrescere il senso della coscienza professionale: poiché il religioso vuol servire pienamente Dio e i suoi fratelli attraverso l'attività educativa, egli vorrà prepararsi meglio degli altri ed eccellere anche negli aspetti tecnici.

« Il Sacrosanto Sinodo, nell'esprimere la sua gratitudine ai sacerdoti, religiosi, religiose e laici che in spirito di dedizione evangelica svolgono la nobile opera educativa e didattica di qualsiasi tipo e grado, li esorta a perseverare con generosità nel loro compito » (*dichiarazione su l'educazione cristiana*, conclusione).

## INDICE

<i>Introduzione</i> . . . . .	<i>pag.</i>	5
<b>Capitolo I - Situazione dello stato religioso nella Chiesa</b> »		11
1. <i>Lo stato religioso si situa nella linea della risposta dei battezzati alla loro vocazione di santità</i> . . . . . »		11
a) È nella linea dello stato battesimale . . . . . »		13
b) È nella linea della risposta di santità battesimale »		14
c) È una via di santità battesimale complementare a quella propria del laicato . . . . . »		16
2. <i>Tentativo di una definizione descrittiva dello stato religioso</i> . . . . . »		19
a) Senso e scopo . . . . . »		20
b) Mezzi e forme concrete . . . . . »		21
c) Funzioni di Chiesa . . . . . »		22
3. <i>Lo stato di vita consacrata è una delle strutture essenziali della Chiesa, non dal punto di vista della sua costituzione gerarchica, ma da quello della sua vita e della sua santità carismatica</i> . . . . . »		22
a) La duplice origine delle tre categorie di membri della Chiesa . . . . . »		23
b) Il religioso di fronte al sacerdote e al laico . . . »		24

## 1ª Parte - TRE DIMENSIONI MAGGIORI

Capitolo II - La vita religiosa nella sua dimensione personale, teologale o mistica . . . . . »	29
1. <i>La vita religiosa è innanzitutto una relazione profonda con le Persone divine . . . . . »</i>	29
a) Ci si fa religiosi innanzitutto per Dio . . . . . »	29
b) La vita religiosa più che un'ascesi è una mistica »	31
2. <i>Quale relazione profonda si esprime come consacrazione totale di se stesso a Cristo e al Padre . . . »</i>	32
a) La consacrazione religiosa come atto e come stato »	33
b) La consacrazione religiosa come vita . . . . . »	37
3. <i>Questa consacrazione è vissuta come una « sequela Christi » che si esprime in un triplice amore . . . »</i>	40
a) Seguire Cristo . . . . . »	40
c) Seguire Cristo crocifisso e risuscitato . . . . . »	44
Capitolo III - La vita religiosa nella sua dimensione comunitaria o ecclesiale . . . . . »	47
1. <i>L'umanità ha la vocazione essenziale di formare una immensa comunità fraterna . . . . . »</i>	48
a) Il fatto di questo destino . . . . . »	48
b) L'itinerario verso questo destino . . . . . »	49
c) La condizione di questo destino . . . . . »	49
2. <i>La Chiesa è la realizzazione iniziata anche se imperfetta della vocazione dell'umanità . . . . . »</i>	50
a) La Chiesa comunità di carità e di unità . . . . . »	50
b) Comunità che accetta le condizioni della carità e dell'unità . . . . . »	51
c) Comunità che non può realizzarsi socialmente »	52

3. <i>La comunità religiosa è la più alta espressione della Chiesa: essa ne realizza la vocazione al massimo esprimendo il mistero della carità fraterna in « stato di vita »</i> . . . . .	»	54
a) Comunità di carità direttamente stabilita come tale . . . . .	»	54
b) Comunità di carità che accetta come una legge ufficiale le condizioni della carità e dell'unità	»	54
c) Comunità di carità che prefigura la vita celeste come sarà vissuta da tutta la Chiesa . . . . .	»	55
d) Comunità di carità, suprema espressione della Chiesa . . . . .	»	56
e) Missione di unità delle comunità religiose . . . . .	»	57

Capitolo IV - La vita religiosa nella sua dimensione apostolica di servizio diretto . . . . .	»	61
---	---	----

1. <i>L'intensa partecipazione alla missione della Chiesa è un elemento essenziale della vita religiosa</i> . . . . .	»	61
a) Ragioni di tale intensa partecipazione . . . . .	»	61
b) L'esplicito appello del Concilio . . . . .	»	63
2. <i>Questa partecipazione prende concretamente, sotto la spinta dello Spirito Santo, forme svariatissime e complementari per l'edificazione del Corpo di Cristo</i> »	»	65
a) Apostolato di ispirazione carismatica . . . . .	»	65
b) Apostolato rispettato e aiutato dalla gerarchia »	»	67
c) Apostolato dalle forme svariatissime e complementari . . . . .	»	68
3. <i>L'istituzione e la vita religiosa apportano all'apostolato due serie di preziosi vantaggi</i> . . . . .	»	70
a) Vantaggi oggettivi dal lato dell'azione apostolica »	»	71
b) Vantaggi soggettivi dal lato dell'insegnamento personale dell'apostolo . . . . .	»	73

Capitolo V - La vita religiosa nella sua dimensione apostolica di testimonianza . . . . .	»	77
1. <i>I religiosi sono segni efficaci del Cristo sempre presente nella Chiesa</i> . . . . .	»	79
a) Cristo nella sua santità . . . . .	»	79
b) Cristo nella sua attività di carità . . . . .	»	80
c) Cristo nella sua potenza di grazia . . . . .	»	80
2. <i>I religiosi sono segni efficaci della Chiesa nella sua duplice attività d'amore</i> . . . . .	»	81
a) I religiosi vivono in comunità fraterna . . . . .	»	82
b) Alla sorgente di questo amore fraterno: l'amore per Cristo . . . . .	»	82
3. <i>I religiosi sono segni efficaci della vita cristiana nel suo valore già celeste e nel suo movimento verso il cielo</i> . . . . .	»	85
a) I religiosi, « morti al mondo », prefigurano e annunciano direttamente la vita celeste . . . . .	»	86
b) Con questo, essi apportano un contributo spirituale ai laici nell'opera di edificazione della città temporale . . . . .	»	88
c) Perciò, infine, essi possono rieducare spiritualmente l'uomo moderno non credente . . . . .	»	89

\* \* \*

## 2ª Parte - TRE IMPEGNI ESSENZIALI

Capitolo VI - I principali aspetti del rinnovamento e dell'adeguato aggiornamento della vita religiosa (PC 1,6) . . . . .	»	91
1. <i>Il fatto capitale di un invito ufficiale a tutti gli istituti e a tutti i loro membri a rinnovarsi interamente</i> . . . . .	»	91
a) L'iniziativa carismatica del Concilio applicata alla vita religiosa . . . . .	»	91

b) Lo spirito stesso del Concilio applicato alla vita religiosa: un unico movimento « bipolare » di « rinnovamento adattato » . . . . . »	94
c) Ampiezza di questo rinnovamento . . . . . »	95
2. <i>I principi del rinnovamento e dell'adeguato aggiornamento</i> . . . . . »	96
a) Riconversione al Vangelo e alla vita spirituale religiosa . . . . . »	98
b) Riconversione alla Chiesa e alla specificità dell'istituto . . . . . »	100
c) Apertura al mondo attuale . . . . . »	103
d) Rispetto della persona dei religiosi . . . . . »	103
Capitolo VII - Al seguito di Cristo casto nell'oggi della Chiesa e del mondo (PC 12) . . . . . »	105
1. <i>Importanza attuale umana e cristiana della verginità consacrata</i> . . . . . »	105
a) « Tra i consigli eccelle (eminet) il prezioso dono	
b) Contesto storico attuale della verginità consacrata »	107
c) Terza serie di fatti . . . . . »	109
d) Le conclusioni . . . . . »	110
2. <i>Senso della verginità consacrata secondo i testi conciliari</i> . . . . . »	111
a) Dimensione carismatica . . . . . »	111
b) Dimensione personale cristica . . . . . »	112
c) Dimensione ecclesiale fraterna e di apostolato diretto . . . . . »	113
d) Dimensione di testimonianza . . . . . »	114
e) I motivi specifici del celibato sacerdotale . . . »	116
3. <i>Condotta della verginità consacrata</i> . . . . . »	117
a) Conservazione dei mezzi tradizionali . . . »	117
b) L'insistenza conciliare nuova . . . . . »	118
c) Il ruolo della comunità . . . . . »	121

Capitolo VIII - Al seguito di Cristo povero nell'oggi della Chiesa e del mondo (PC 13) . . . . .	»	123
1. <i>Sensibilità del mondo attuale alla testimonianza della povertà</i> . . . . .	»	123
a) Il mondo attuale . . . . .	»	123
b) La Chiesa attuale . . . . .	»	124
c) I religiosi poveri di oggi . . . . .	»	125
2. <i>Senso della povertà religiosa</i> . . . . .	»	126
a) Amore di somiglianza e di unione a Cristo . . . . .	»	126
b) Amore di dipendenza e di fiducia nei confronti del Padre celeste . . . . .	»	128
c) Amore di fraternità per i membri della Comunità . . . . .	»	130
d) Amore di solidarietà e di servizio per i poveri . . . . .	»	131
3. <i>Direttive conciliari per la povertà individuale</i> . . . . .	»	132
a) Assumere personalmente la povertà . . . . .	»	133
b) Guadagnare il pane col sudore della fronte . . . . .	»	134
c) Offrire a ciascuno la possibilità di realizzare la povertà evangelica totale . . . . .	»	135
4. <i>Direttive conciliari per una testimonianza collettiva della povertà</i> . . . . .	»	136
a) La vecchia mentalità . . . . .	»	136
b) Prescrizioni positive . . . . .	»	136
c) Prescrizioni negative . . . . .	»	138
Capitolo IX - Al seguito di Cristo obbediente nell'oggi della Chiesa e del mondo (PC 14) . . . . .	»	139
1. <i>Il senso evangelico dell'obbedienza</i> . . . . .	»	139
a) L'obbedienza umana . . . . .	»	139
b) L'obbedienza critica . . . . .	»	141
c) L'obbedienza cristiana . . . . .	»	145
d) L'obbedienza religiosa . . . . .	»	146

2. <i>L'atteggiamento evangelico del religioso obbediente</i>	»	148
a) « Umile ossequio ai superiori secondo quanto prescrivono la regola e le costituzioni »	»	148
b) Sottomissione attiva e inventiva	»	149
3. <i>L'esercizio evangelico dell'autorità da parte del superiore</i>	»	151
a) Il superiore, primo obbediente della comunità e servitore dei suoi fratelli	»	151
b) Il superiore, padre di ciascuno dei suoi figli	»	152
c) Il superiore, animatore della corresponsabilità comunitaria	»	153

\* \* \*

### 3ª Parte - FORMAZIONE E FEDELTA

Capitolo X - Itinerario del cristiano chiamato alla vita religiosa	»	155
1. <i>L'ambiente di crescita della vocazione religiosa</i>	»	155
a) Dio solo chiama	»	155
b) Obiettivi della formazione	»	157
c) Attori decisivi della formazione	»	159
2. <i>Le tappe della formazione iniziale</i>	»	163
a) Tappe diverse, ma orientate verso la professione	»	163
b) Il postulato	»	164
c) Il noviziato	»	166
d) Il primo impegno	»	171
e) Verso la professione perpetua	»	173
f) La professione perpetua	»	174

3. <i>La professione vissuta. La formazione continua</i> . . . . . »	176
a) « Formazione continua »: che cosa significa . . . . . »	176
b) Ogni religioso è il primo responsabile . . . . . »	177
c) Anche le ultime tappe sono valide . . . . . »	178
Capitolo XI - <i>La fedeltà del religioso</i> . . . . . »	181
Crisi della fedeltà . . . . . »	181
1. <i>Fedeltà e persona umana</i> . . . . . »	181
a) Condizione dell'opzione fondamentale e della fedeltà: un concetto giusto della persona . . . . . »	183
b) Contenuto dell'opzione fondamentale . . . . . »	185
c) Posto degli altri nell'opzione fondamentale . . . . . »	186
2. <i>Fedeltà e disegno di Dio</i> . . . . . »	187
a) Impegno e fedeltà di Dio verso il suo popolo »	188
b) Impegno e fedeltà di Cristo verso il suo Padre e verso la sua Chiesa . . . . . »	189
c) Impegno e fedeltà della Chiesa e di ogni « fedele » . . . . . »	189
d) Impegni pubblici particolari e fedeltà . . . . . »	190
e) Due evidenze conclusive . . . . . »	191
3. <i>Fedeltà del « consacrato »</i> . . . . . »	192
a) L'impegno di fedeltà pubblicamente professato »	192
b) La fedeltà preparata seriamente nello Spirito »	194
c) La fedeltà vissuta dinamicamente nello Spirito »	196
4. <i>L'infedeltà: occasione di misericordia e di penitenza</i> »	198
a) Una rottura oggettiva non è sempre un'infedeltà »	198
b) Due forme possibili di infedeltà spirituale . . . . . »	199
c) Davanti all'infedele . . . . . »	200

## 4ª Parte - DUE PROBLEMI PARTICOLARI

Capitolo XII - Vita religiosa attiva e vita di preghiera	»	201
1. <i>Insufficienze dell'antica teologia della « preghiera dell'apostolo »</i>	»	202
a) Riduzione della vita spirituale alla contemplazione e alla preghiera	»	202
b) Sospetto gettato anche sull'attività apostolica	»	204
c) Riduzione di tutta la vita religiosa alle « osservanze » di preghiere e di asceti	»	207
2. <i>Concezione rinnovata del Vaticano II: vita apostolica, santità e preghiera</i>	»	208
a) La vita apostolica e spirituale del sacerdote	»	208
b) La vita apostolica e spirituale del religioso attivo	»	211
c) La via di preghiera dei religiosi attivi	»	215
Capitolo XIII - Vita religiosa e missione educativa	»	225
1. <i>L'educatore cristiano religioso è in una situazione di particolare unione a Cristo apostolo e Signore della fede</i>	»	227
a) Il « mistero » dell'apostolato	»	228
b) Il senso dell'apostolato educativo	»	230
c) L'apporto della vita religiosa	»	231
2. <i>L'educatore cristiano religioso è in una situazione di maggiore unità e originalità di spirito e di azione in seno alla comunità educativa</i>	»	232
a) Delle « équipes » educative più unite	»	232
b) Una tradizione educativa originale	»	234
c) La scuola o il convitto, esperienze di Chiesa	»	236

3. <i>L'educatore cristiano religioso è in una situazione di particolare disponibilità e competenza spirituale per il lavoro educativo tra i giovani . . . . .</i>	»	236
a) Una particolare disponibilità ai giovani . . . . .	»	237
b) Una particolare competenza spirituale nell'attività educativa . . . . .	»	238
c) Una viva testimonianza dei valori umani e cristiani . . . . .	»	242
d) Il duplice sforzo per l'unità . . . . .	»	245

\* \* \*