

**Joseph Aubry**

**PROBLEMI  
ATTUALI  
di vita consacrata**

**editrice elle di ci**

## PROBLEMI ATTUALI DI VITA CONSACRATA

La vita corre... e gli istituti religiosi camminano con grande coraggio sulla strada dell'effettivo rinnovamento. Le difficoltà e le sfide incontrate li costringono innanzitutto a riflettere, a confrontarsi, a verificare, per impegnare nel modo più opportuno le loro forze diminuite.

Il volumetto vorrebbe aiutare religiose e religiosi in questa riflessione e verifica continua. Contiene *cinque studi* che rispondono a circostanze e a richieste venute da orizzonti diversi.

Il più importante probabilmente è il primo, dedicato alla *teologia della consacrazione* nella vita religiosa. Si sa che questa teologia non è del tutto chiarita, e forse per questa ragione non occupa nella formazione e nella vita dei religiosi il posto *fondamentale* che dovrebbe occupare. Il secondo e terzo studio vertono sul problema dell'*autorità tipica dei superiori* nella vita religiosa e sul problema connesso della pratica dell'*obbedienza*.

Il quarto studio è dedicato alle *religiose*, in collegamento col tema della *donna*. Nella corrente del movimento di promozione della donna, è stata sottolineata molto in questi ultimi anni la necessità di rispettare la loro identità femminile e di offrire tutto lo spazio che loro compete.

Infine, davanti al fatto ineludibile dell'*invecchiamento delle comunità*, è apparsa la nuova necessità di preparare religiosi e religiose a vivere da consacrati l'ultima tappa della loro vita. La riflessione porta sul tema preciso: a quali *dinamismi spirituali* occorre far appello in loro per aiutarli a fare, della vecchiaia, un periodo positivo e fecondo per tutti.

JOSEPH AUBRY

# PROBLEMI ATTUALI DI VITA CONSACRATA

La teologia della consacrazione  
Autorità e obbedienza nella vita consacrata  
La religiosa e la promozione della donna  
L'invecchiamento nella comunità

EDITRICE ELLE DI CI  
10096 LEUMANN (TORINO)

## DELLO STESSO AUTORE

### Edizioni Elle Di Ci

*L'arte di far rivivere Domenico Savio nei ragazzi d'oggi*, 1976, pp. 70.

*Don Bosco padre dei giovani e servo di Dio*, 1978, pp. 80.

*Teologia della vita religiosa alla luce del Vaticano II*, 2<sup>a</sup> ed. 1988, pp. 258.

*La verginità è amore*, 1980, pp. 100.

*Rinnovare la nostra vita salesiana*, Conferenze, 1981, I pp. 248, II pp. 172. Tradotto in spagnolo (Madrid) e in inglese (New York).

*Consacrati a Dio per i giovani*, 1986, pp. 200.

*Documenti sulla vita religiosa 1963-1990*, 2<sup>a</sup> ed. 1990, pp. 356.

*Religiose e religiosi in cammino*, 1987, pp. 304.

### Edizioni Città Nuova

*Giovanni Bosco. Scritti spirituali*, 2<sup>a</sup> ed. 1978, 2 voll., pp. 258-356.

Tradotto in francese (Paris), inglese (New York), spagnolo (Guatemala) e portoghese (São Paulo).

### Edizioni Cooperatori Salesiani, Roma

*Una vocazione concreta nella Chiesa: Cooperatore salesiano*, 1972, pp. 222.

*Lo spirito salesiano. Lineamenti*, 1972, pp. 170.

*Cooperatori di Dio. Manuale di formazione e di preghiera del Cooperatore*, 2<sup>a</sup> ed. 1981, pp. 576.

*Testimoni dell'Alleanza. I. Cooperatori fidanzati, II. Cooperatori sposi*. 1983, pp. 128-196.

*Guida di lettura al Regolamento di Vita apostolica*, 1987, pp. 152.

© 1991 Editrice Elle Di Ci - Leumann (Torino)

Tel. (011) 95.91.091 - Fax (011) 95.74.048/95.72.900

ISBN 88-01-14886-0

## PRESENTAZIONE

Tre anni fa ho pubblicato presso questa stessa Editrice un volumetto di cinque studi sulla vita religiosa, intitolato *Religiose e religiosi in cammino* (300 pp.): tentava una specie di bilancio sui vent'anni precedenti della vita religiosa stimolata al rinnovamento dal Concilio Vaticano II, e proponeva modestamente alcune linee d'impegno per il prossimo futuro.

La vita corre... e gli istituti religiosi camminano con grande coraggio sulla strada dell'effettivo rinnovamento. Le difficoltà e le sfide incontrate li costringono innanzitutto a riflettere, a confrontarsi, a verificare, per impegnare nel modo più opportuno le loro forze diminuite.

Il volumetto che presento oggi vorrebbe, nella linea del precedente, aiutare religiose e religiosi in questa riflessione e verifica continua. Contiene *cinque studi* che le circostanze e le richieste venute da orizzonti diversi mi hanno portato a stendere.

Il più importante probabilmente è il primo, dedicato alla *teologia della consacrazione* nella vita religiosa. Mi è stato chiesto dalla Commissione episcopale italiana per la vita consacrata e la Commissione mista Vescovi-Religiosi in occasione del *Convegno di studio sulla Teologia della vita consacrata* tenutosi a Roma nel febbraio 1990. Si sa che questa teologia non è del tutto chiarita, e forse per questa ragione non occupa purtroppo nella formazione e nella vita dei religiosi il posto *fondamentale* che dovrebbe occupare. Abbiamo tentato una sintesi.

Il secondo e terzo studio vertono sul problema dell'*autorità tipica dei superiori* nella vita religiosa e sul problema connesso della pratica dell'*obbedienza*. Dopo aver ricordato le fonti sicure del tema (Vangelo e magistero recente), tentiamo di far percepire l'originalità di questa autorità, la quale

non è gerarchica, ma carismatica, e così non si contrappone all'autorità episcopale, ma va direttamente ad animare le comunità carismatiche inserite nelle Chiese locali per realizzarvi una tipica missione.

Il quarto studio è dedicato alle *religiose*, in collegamento col tema della *donna*. Nella corrente del movimento di promozione della donna, è stata sottolineata molto in questi ultimi anni la necessità di rispettare la loro identità femminile e di offrire tutto lo spazio che loro compete. Si tenta qui di vedere come possono e devono contribuire alla promozione della donna nella Chiesa e nella società.

Altro studio di attualità infine è l'ultimo: davanti al fatto ineludibile dell'*invecchiamento delle comunità*, è apparsa la nuova necessità di preparare religiosi e religiose a vivere da consacrati l'ultima tappa della loro vita. La riflessione porta sul tema preciso: a quali *dinamismi spirituali* occorre far appello in loro per aiutarli a fare, della vecchiaia, un periodo positivo e fecondo per tutti.

Grossi libri trattano questi diversi temi in maniera molto più approfondita e più completa, ma la maggioranza dei religiosi e delle religiose non hanno il tempo o il coraggio di leggerli. Abbiamo voluto offrire loro alcune sintesi seriamente documentate, dall'esposizione chiara, dallo stile semplice. Il Signore risorto voglia servirsi di questo modesto strumento per spingere le nostre sorelle religiose e i nostri fratelli religiosi a vivere, nella luce e nella forza del suo Spirito, la loro difficile ma splendida vocazione: la Chiesa e il mondo non possono fare a meno di loro.

Pentecoste 1990.

J. Aubry sdb  
Via della Pisana 1111  
00163 ROMA-Aurelio

## SIGLE

### Documenti del Concilio Vaticano II

AG	Decreto <i>Ad gentes</i>
CD	Decreto <i>Christus Dominus</i>
LG	Cost. dogm. <i>Lumen gentium</i>
PC	Decreto <i>Perfectae caritatis</i>
PO	Decreto <i>Presbyterorum ordinis</i>
SC	Cost. <i>Sacrosanctum Concilium</i>

### Altri documenti ufficiali

CIC	(CDC) <i>Codice di diritto canonico</i>
DC	SCRIS, <i>Dimensione contemplativa della vita religiosa</i>
EE	SCRIS, <i>Elementi essenziali dell'insegnamento della Chiesa sulla vita religiosa,</i>
EN	Esort. apost. <i>Evangelii nuntiandi</i>
ET	Esort. apost. <i>Evangelica testificatio</i>
MR	Note direttive <i>Mutuae relationes</i>
RD	Esort. apost. <i>Redemptionis donum</i>
RPU	SCRIS, <i>Religiosi e promozione umana</i>

### Altre sigle

CISM	<i>Conferenza italiana Superiori Maggiori</i>
DIP	<i>Dizionario degli Istituti di Perfezione</i>
NRT	<i>Nouvelle Revue Théologique, Lovanio</i>
USMI	<i>Unione Superiore Maggiori Italiane</i>
VC	<i>Vita consacrata, Ancora, Milano.</i>



# 1.

## LA CONSACRAZIONE NELLA VITA RELIGIOSA

### I. DUE CONSIDERAZIONI PRELIMINARI

#### A) ORIZZONTE LIMITATO DI QUESTO STUDIO: QUELLO DELLA VITA «RELIGIOSA»

È ormai chiaro, soprattutto dopo la scelta fatta dal nuovo Codice di Diritto Canonico, che la «vita consacrata» nella Chiesa è più ampia della «vita religiosa». Nel passato, la «vita religiosa» monopolizzava la riflessione teologica; l'accento ormai si è spostato sulla «vita consacrata», *le cui forme sono numerose e varie*: non solo gli istituti di vita religiosa in senso preciso, ma gli istituti secolari, buona parte delle società di vita apostolica, la vita eremitica consacrata, l'ordine delle vergini consacrate, e una parte ancora fluttuante delle tante associazioni e movimenti nei quali alcuni membri almeno conducono una vita totalmente dedicata a Dio e alla Chiesa con professione per lo meno della castità consacrata.

Ciò che dirò in questa riflessione teologica sulla consacrazione interessa certamente, almeno in sostanza, tutte queste forme di «vita consacrata». Tuttavia, per non essere trascinato in delicati problemi di frontiere, intendo avere come prospettiva precisa la consacrazione *nella vita religiosa*, così come viene riconosciuta dalla Chiesa secondo la dottrina sintetizzata nei canoni 573 e 607 (soprattutto). Ricordo subito, a modo di sintesi, che la vita «religiosa» viene *specificata*, tra le diverse forme di vita consacrata, con questi *tre elementi essenziali*:

— l'impegno di consacrazione definitiva sotto la forma di «*voti pubblici*» in qualche istituto (c. 607 § 2);

— la *vita fraterna* vissuta *in comune*, in una comunità che ha la sua casa e il suo superiore (607 § 2 e 608), e il carattere corporativo dell'apostolato;

— una certa separazione dal mondo (diversa secondo l'indole e le finalità di ciascun istituto) che coincide con il *carattere visibile e pubblico della testimonianza* a Cristo e alla Chiesa (607 § 3) e con una certa accentuazione del carattere escatologico di ogni vita consacrata.

Tale specificità viene abbondantemente spiegata nel documento della CRIS, *Elementi essenziali dell'insegnamento della Chiesa sulla vita religiosa* (31 maggio 1983), seconda parte: «Note caratteristiche» (nn. 13-53), e terza parte: richiamo delle norme canoniche (nn. 1-49).

Da questi elementi specifici risulta che la consacrazione di cui parlerò è quella vissuta *pubblicamente*, in un distacco che mette in rilievo l'appartenenza a Dio, e *nella comunione* tipica della vita fraterna comunitaria, che mette in rilievo il riferimento alla Chiesa popolo consacrato a Dio (cf *EE* 8b,10,25). Bisognerà tenere presenti queste caratteristiche mentre svilupperò i diversi aspetti della consacrazione e della vita consacrata. Avrò anche occasione più volte di precisare che questa vita consacrata religiosa è vissuta non in maniera generica, ma in ogni congregazione secondo l'*originale carisma* suscitato dallo Spirito nel fondatore e che include «un particolare tipo di spiritualità, vita, apostolato, tradizione» (*EE* 11): consacrazione quindi sia di tipo contemplativo e monastico, sia di tipo apostolico (cf *EE* 12 e 24).

## **B) CENTRALITÀ NUOVA DELLA «CONSACRAZIONE» NELLA TEOLOGIA RECENTE DELLA VITA CONSAKRATA**

### **1. La consacrazione si fa strada nei testi magisteriali**

Riguardo alla teologia della vita religiosa, il fatto recente più notevole è il posto nuovo e persino centrale assunto dal concetto di consacrazione. Senza poter entrare in dettagli di

carattere storico, diciamo che, globalmente, durante i secoli di tutta la tradizione, è il tema evangelico della «sequela Christi» che è stato primitivo e centrale per esporre il significato teologico della vita religiosa, mentre il tema e il linguaggio della «consacrazione» (tranne il caso passeggero delle «vergini consacrate») sono rimasti di poco rilievo e hanno piuttosto suscitato reticenze, percepibili ancora in alcuni teologi di oggi, soprattutto in quelli che sono buoni conoscitori della storia.<sup>1</sup>

Ora, con il Concilio, il concetto di «consacrazione» diventa, se non subito un elemento centrale della vita religiosa, almeno un elemento *essenziale*, riscoperto e pregnante di ulteriori sviluppi.<sup>2</sup> Una tesi voluminosa presentata alla Gregoriana poco dopo il Concilio da un giovane gesuita colombiano, A. Restrepo, spiegava la *nuova ottica* dovuta alla «evolución teológica de la “vida religiosa” a la “vida consagrada”». <sup>3</sup> I testi conciliari avevano sottolineato fortemente nella vita religiosa il valore *cristico-evangelico* (sequela di Cristo, cf LG 42d; 43a; 46ab; PC 1 intero; 2ae; 5d; 13a; 14a; 25), il suo valore *carismatico* (dono dello Spirito, cf LG 43a; PC 1bc; 2b), il suo valore di *consacrazione a Dio* (cf LG 44a; 45c; PC 1bcd; 5 ac; 11; 17; AG 18a) (e con questo, notiamolo, il suo carattere trinitario), infine il suo valore *ecclesiale*

<sup>1</sup> Caso tipico è quello del bellissimo studio di «teologia storico-sistemática della vita religiosa» del P. claretiano JUAN MANUEL LOZANO, intitolato *La sequela di Cristo* (Ancora, Milano 1981). Tratta della consacrazione solo nelle ultime pagine (317-332), a modo di *excursus*, per significare che è «una categoria teologica particolare, che noi non adottiamo nella nostra riflessione» (*Introd.*, p. 2). La professione religiosa *si può* chiamare consacrazione perché esprime l'offerta di tutta la vita a Dio solo; ma non è una consacrazione nel senso specifico della parola.

<sup>2</sup> N. HAUSMAN, autore di un importante studio sulla «vita religiosa apostolica secondo Vaticano II», sintetizza l'apporto conciliare in questa maniera: «La consacrazione ecclesiale e il destino missionario costituiscono, ci sembra, l'essenziale dell'insegnamento conciliare sulla vita religiosa», ormai chiaramente inserita nel *mistero* della Chiesa e nella sua *missione* (*La vie religieuse apostolique selon Vatican II*, NRT 107 [1985] 658, nostra traduzione).

<sup>3</sup> ALVARO RESTREPO SJ, tesi di dottorato sostenuta nel 1974, tre volumi; in parte pubblicata alla P.U.G. nel 1981.

(partecipazione originale sia al mistero della Chiesa sia alla sua complessa missione di testimonianza, di servizio e di salvezza, testi numerosissimi: cf specialmente *LG* 44bcd; 45; *PC* 1b; 2c; 5b; 6c; *CD* 33-35; *AG* 18; 40). Ora a poco a poco, soprattutto nei testi magisteriali del postconcilio, il valore di consacrazione si afferma: è ripreso nell'*Evangelica Testificatio* di Paolo VI (1971) (cf *ET* 3; 4; 7 soprattutto; 13, 16 e 23 sulla castità-povertà-obbedienza chiamate ogni volta «consacrata»; 38; 47; 56), più nettamente ancora nel *Mutuae Relationes* (1978) (cf 8; 10; 14a; 22c; 28b; 49 le religiose sono «donne consacrate»), nel *Religiosi e promozione umana* (1980) che chiede ai religiosi di realizzare dappertutto e sempre una loro «presenza da consacrati» (32b; 33c), nel *Dimensione contemplativa della vita religiosa* (1980) dove si fa strada l'espressione «vita consacrata» e dove si dice che l'atteggiamento contemplativo permette alla «natura stessa della vita consacrata» di prendere rilievo (cf *Introd.* e 1 finale).

## 2. Quattro documenti decisivi: Ordines e Codice, EE e RD

Ma altri quattro documenti, con una convergenza impressionante, hanno condotto il valore di consacrazione a prendere nella dottrina ufficiale della Chiesa un posto propriamente *centrale*, di nucleo, di determinazione ultima: uno di carattere liturgico (l'*Ordo della consacrazione delle vergini* e l'*Ordo della professione religiosa perpetua*, 1970), uno di carattere canonico (la parte del nuovo *Codice di Diritto* dedicata alla «vita consacrata», 1983), uno di carattere dottrinale (*Elementi essenziali dell'insegnamento della Chiesa*, 1983), e uno di carattere teologico-spirituale (*Redemptionis Donum*, 1984). Sembra che gli autori di quei testi si siano incontrati, da orizzonti diversi, a percepire che il rinnovamento serio della vita religiosa richiesto dal Concilio poteva essere realizzato solo riscoprendo il suo punto focale e di maggiore interiorità e profondità: infatti, con la teologia della consacrazione, si passa direi dal Cristo e con il Cristo fino al Padre suo, nello Spirito: la vita religiosa, vita consacrata, ritrova il suo vi-

gore teologale e s'immerge nel profondo del mistero trinitario. È questa convinzione che ha spinto la CISM italiana a affidare a un gruppo di esperti lo studio interdisciplinare della «consacrazione religiosa»; questo studio, durato tre anni, è confluito nelle Giornate dell'*Assemblea Generale CISM e USMI* a Collevaleza nel novembre 1985, dedicate al tema: «La consacrazione religiosa e la responsabilità del superiore maggiore», per suggerire che la formazione venga orientata verso «una crescita armonica della persona, unificata intorno alla propria specifica consacrazione religiosa (la propria suprema lex), lasciando che essa investa tutte le potenzialità della persona per vivere in pienezza la sua vocazione-missione».<sup>4</sup>

Evidentemente, non è possibile qui analizzare i contenuti teologici dei quattro documenti sopramenzionati.<sup>5</sup> Vorrei soltanto sottolineare in pochissime parole il *posto di rilievo che vi viene dato al concetto e al linguaggio della consacrazione* (tenuto conto del fatto che purtroppo non si parte da una precisa definizione teologicamente elaborata: la parola «consacrazione» è capita direi intuitivamente, secondo il significato globale ricevuto dalla tradizione, e spesso la sua interpretazione risulta ambigua).

a) Quanto all'*Ordo della professione perpetua* e all'*Ordo della consacrazione delle vergini* (1970), la cosa più significativa, oltre i ricchi contenuti teologici dei riti, è il fatto stesso della loro introduzione o re-introduzione nello svolgimento della vocazione di tutti i consacrati: anche se i testi

<sup>4</sup> P.L. SODANI, *La consacrazione religiosa. Una ricerca interdisciplinare*, in AA.VV., *La formazione al noviziato oggi*, Rogate, Roma 1985, 153. Gli *Atti* dell'Assemblea del 1985 sono stati pubblicati: AA.VV., *La consacrazione religiosa*, Rogate, Roma 1986, 243 pp. Spiegando la scelta del tema, P. Sodani dice: «Si è voluto riandare *alla radice essenziale* del nostro essere religiosi e religiose» (p. 15).

<sup>5</sup> Tra molti studi, cf quelli più riassuntivi: A. PIGNA, *La consacrazione religiosa nei documenti conciliari e postconciliari*, in AA.VV., *La consacrazione religiosa*, Rogate, Roma 1986, 38-90; S. RECCHI, *Consacrazione mediante i consigli evangelici. Dal Concilio al Codice*, Ancora, Milano 1988, 244 pp.

sono centrati sull'unione a Cristo Sposo e sul servizio alla Chiesa, il rito *globale* esplicita l'intervento consacrante di Dio, mediante il suo Spirito, su chi emette la professione.<sup>6</sup>

b) Quanto al nuovo *Codice di Diritto Canonico* (1983), esso ha fatto una «opzione decisiva», quella espressa nel titolo stesso scelto per la terza parte del Libro II: *Gli istituti di vita consacrata*. Così «il parametro della consacrazione risulta senz'altro centrale»; «la nuova e peculiare consacrazione diventa ormai “ufficialmente” il fondamentale attributo di tutti quanti assumono la professione pubblica dei consigli evangelici». I decisivi canoni 207 § 2, 573 e 607 (poi 654 e 673) dichiarano che un «religioso» è innanzitutto un «consacrato», e cioè un battezzato con il quale Dio stesso ha stabilito un «nuovo e speciale» rapporto di amore di tipo nuziale, in cui viene «manifestata» la situazione della Chiesa e la vocazione di ogni cristiano, a beneficio quindi di tutta la Chiesa stessa e del mondo intero.<sup>8</sup>

c) I due testi precedenti seguivano da vicino la dottrina e le espressioni conciliari sulla consacrazione, compresa una estrema discrezione su molti dei suoi contenuti. Gli *ultimi due* testi ufficiali *sviluppano invece in maniera esplicita una «dottrina» della consacrazione religiosa*. Hanno quindi per noi una importanza decisiva.

Il documento *Elementi Essenziali dell'insegnamento della Chiesa sulla vita religiosa* (31 maggio 1983), dietro il fatto occasionale di un aiuto ai vescovi e religiosi degli Stati Uniti, persegue lo scopo di offrire a *tutti* i vescovi e religiosi «una sintesi chiara dell'insegnamento della Chiesa in un momento particolarmente significativo e opportuno», cioè mentre gli istituti religiosi, «approvato il nuovo testo delle Costituzioni

<sup>6</sup> Cf commenti e studi in «Rivista liturgica» 60 (1973), n. 3; e 69 (1982), n. 4. E in *I sacramenti e le benedizioni* (= Anamnesis 7), Marietti, Genova 1989, gli studi di A. NOCENT, *La consacrazione delle vergini*, 11-29, e di M. AUGÉ, *La professione monastica e religiosa*, 47-63.

<sup>7</sup> Espressioni di S. RECCHI in *Consacrazione mediante...*, 147, 152 e 159.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 159-167.

ed entrato in vigore il nuovo Codice di Diritto Canonico, si avviano verso una nuova fase della loro storia» (n. 2). Si presenta come una «sintesi-guida» (ediz. vatic. p. 5), quindi chiaramente come «il» testo ormai di riferimento. Ma ho l'impressione che è ancora poco conosciuto, forse perché poco stimato.<sup>9</sup>

In realtà, non è una vera «sintesi», ma solo una «descrizione» delle diverse componenti «essenziali, senza le quali non si dà la vita religiosa» (n. 4). Tuttavia, una certa articolazione c'è, perché la parte dottrinale comporta due sezioni, intitolate: I. *La vita religiosa: una forma particolare di consacrazione a Dio* (nn. 5-12). II. *Note caratteristiche* (ne vengono indicate dieci, nn. 13-53). Ecco dunque, *per la prima volta*, un documento del magistero ordinario della Chiesa che «*espone*» e *spiega* che cos'è la consacrazione religiosa, per di più presentandola come l'*elemento-base* della vita religiosa, a partire dal quale si deve tentare di capire tutti gli altri elementi. Occorre leggere con la massima cura i nn. 5-12 (parte I), 13-15 (consacrazione-voti), 23-24 (consacrazione-missione), 38 e 42 (consacrazione-Chiesa), e *Norme* 2-4, 30-32. *Lo sviluppo teologico è evidente e preziosissimo, in particolare su tre punti:*

— l'affermazione esplicita che la consacrazione è l'*elemento-base* della vita religiosa;

— la consacrazione vista innanzitutto come atto consacrante *di Dio* in Cristo mediante l'azione della Chiesa; con la risposta di totale dono di sé del consacrato si realizza un'*«alleanza» speciale* di mutuo amore;

— infine l'atto consacrante di Dio include «inevitabilmente» (n. 23) una *missione*, e la risposta di dono di sé include,

<sup>9</sup> Purtroppo viene un certo dubbio sul *peso esatto di autorevolezza* da dare a questo testo: elaborato dalla SCRIS, non porta la firma né del cardinale-prefetto (mons. Pironio) né del segretario (mons. Mayer). Fatto è che è stato «redatto per mandato del Santo Padre» (*Introd.* 2) e «approvato dal Santo Padre» (*Conclusioni*). Nella letteratura sulla vita religiosa ha suscitato poca eco.

insieme all'impegno dei voti, il *servizio apostolico*, sempre in Cristo e nella Chiesa.

Questo documento meriterebbe un commento teologico preciso, che includa evidentemente una interpretazione allo stesso tempo *storica*, per comprenderne esattamente il testo, ed *ermeneutica*, per apprezzarne il valore per i religiosi e le religiose di oggi. Nell'attesa di tale commento, io prenderò il testo modestamente e onestamente come si presenta, consapevole di un certo rischio.

d) *L'ultimo documento* che interessa chi studia la consacrazione è uscito dieci mesi dopo il precedente: è l'Esortazione Apostolica *Redemptionis Donum* di Giovanni Paolo II (25 marzo 1984). Contribuisce anch'esso a mettere al primo piano della vita religiosa e della sua teologia la realtà della consacrazione, a cominciare del titolo che gli è stato dato: «Ai religiosi e alle religiose *circa la loro consacrazione* alla luce del mistero della Redenzione». Dei cinque brevi capitoli che comporta questa meditazione teologico-spirituale (sette con il Saluto I e la Conclusione VII), uno, al posto-chiave, è *interamente* dedicato a *La consacrazione* (cap. III, lunghi nn. 7-8), gli altri alla vocazione, ai consigli evangelici, all'impegno ecclesiale. Viene presentata, nella linea di *EE* e degli *Ordines* liturgici, come *alleanza di amore* con il Padre, in Cristo mistico Sposo, nella forza dello Spirito Santo, espressione viva della consacrazione battesimale e del mistero della Chiesa stessa. E nel segreto di questa alleanza, il religioso condivide l'ansia del Padre e del Cristo per la redenzione universale e la loro efficienza nel realizzare la nuova creazione, e quindi diventa intensamente partecipe dell'apostolato della Chiesa. Anche qui, consacrazione e missione sono viste in correlazione strettissima.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Cf A. BANDERA, *L'esortazione R.D.*, VC XX (1984) 681-702. J. BEYER, *Un documento di altissimo valore*, VC XXI (1985) 158-172. O.G. GIRARDI, *Vocazione e consacrazione nell'Esortazione R.D.*, VC XXI (1985) 399-416

Al termine di uno studio sulla consacrazione nei documenti conciliari e postconciliari, P. Pigna, carmelitano, scrive: «Se qualcuno volesse ancora insinuare che la dottrina della Chiesa riguardo alla consacrazione religiosa non è chiara, si dovrebbe concludere semplicemente che non la conosce... Il fatto che il Magistero abbia ribadito, sempre più esplicitamente, la stessa dottrina, dice che essa non può essere considerata una “moda teologica” da superare, ma un punto di riferimento costante per una autentica teologia della vita religiosa... Dobbiamo, purtroppo, constatare che *la riflessione teologica sulla vita religiosa è rimasta arretrata di fronte al Magistero*... È sintomatico che dopo 20 anni di pronunciamenti sempre più precisi, noi invece di applicarci a sviluppare la natura e i fondamenti della consacrazione religiosa, dobbiamo ancora spendere tanto tempo prezioso per dimostrare il fatto che esista».<sup>11</sup>

Infatti, ancora oggi, tutta una corrente di teologi fanno fatica ad accettare la prospettiva in parte nuova dei testi magisteriali sulla vita consacrata: uno dei motivi (forse il principale) di questa loro mentalità «minimalista» è il timore che essa faccia dei religiosi una casta di super-cristiani, che abiterebbero al piano superiore nella casa-Chiesa, in contrasto con la Chiesa-di-comunione promossa dal Concilio.<sup>12</sup> A quei teologi occorre semplicemente ricordare che, nel regno di Dio, i doni particolari concessi ad alcuni non sono mai un «privilegio» di cui potrebbero gloriarsi, ma sempre una «responsabilità» di servizio ai fratelli di cui devono sentire il peso con grande umiltà e coraggio (la più colmata di doni e privilegi tra le creature, Maria, è stata anche quella che Dio ha caricato delle più straordinarie responsabilità... e sofferenze).

<sup>11</sup> In AA.VV., *La consacrazione religiosa*, Rogate, Roma 1986, 87.

<sup>12</sup> Eccone un esempio recente: nel 1988 il P. L. BOIVERT, francescano canadese, pubblica a Parigi (Cerf) un libro intitolato *La consécration religieuse*, nel quale nega ogni intervento consacrante di Dio: la consacrazione del religioso si limita al dono di sé in una particolare forma di vita. I testi magisteriali sono selezionati in maniera tendenziosa unilaterale.

## II. UNA PROPOSTA DI TEOLOGIA DELLA CONSACRAZIONE RELIGIOSA

### A) QUATTRO VERITÀ-BASE PER IMPOSTARE CORRETTAMENTE UNA RIFLESSIONE SULLA CONSACRAZIONE RELIGIOSA

Prima di entrare nel vivo della spiegazione teologica della natura della consacrazione religiosa, penso sia necessario accettare come base e punto di partenza alcune verità e prospettive che ne permettano una corretta impostazione.

#### 1. Orizzonte biblico. Significato biblico del concetto e del termine «consacrazione»

La riflessione sulla consacrazione religiosa non guadagna granché a voler assumere le problematiche sul sacro nelle religioni non-rivelate. Meglio andare direttamente alla Bibbia. Ora, impressiona il fatto di scoprire che la parola e la realtà della consacrazione sono al principio e *nel cuore stesso* del mistero dell'Elezione e dell'*Alleanza*: «Sarete la mia proprietà tra tutti i popoli... Sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa» (Es 19,5-6). «Tu sei un popolo *consacrato* al Signore tuo Dio; ti ha scelto per essere *il suo* popolo privilegiato fra tutti i popoli» (Dt 7,6; cf Is 43,1). «Sono *il tuo* Dio; tu sei *il mio* popolo» (Dt 14,2). Biblicamente, quindi, la consacrazione è caratterizzata da un intervento libero che scende dall'Alto, al quale corrisponde un intervento libero che sale dal basso, e confluiscono in un *rapporto di reciprocità*, in un'*appartenenza reciproca* tra Dio e il popolo che ha scelto per colmarlo e per fare di lui lo strumento dei suoi disegni.<sup>13</sup>

Evidentemente tutto parte da Dio. *Strettamente parlando*, «consacrare» (hagiázein, rendere sacro e santo) è un atto *per natura sua riservato a Dio* e alla sua liberissima iniziativa: nel suo Spirito santificatore, Dio sceglie, chiama e «prende

<sup>13</sup> Cf U. VANNI, *I fondamenti biblici della consacrazione religiosa*, in AA.VV., *La consacrazione religiosa*, Rogate, Roma 1986, 23-37.

per sé» un popolo o una persona (un re, un profeta, un sacerdote), trasferendolo dalla sua situazione naturale nella sfera divina, e costituendolo *in una relazione particolare stabile con sé*, «il Santo», in vista dei suoi disegni (secondariamente, potrà consacrare *a nome di Dio* chi ne ha ricevuto il potere, per «dedicare» qualcuno o qualcosa al suo culto: cf ad es. *Es* 28,41; 29,37). Fatto da Dio, quest'atto è sempre efficace (supposto il «Sì» del chiamato); i suoi effetti sono permanenti: il popolo o l'uomo *riceve* questa consacrazione-legame, nello Spirito, e viene costituito in uno *stato di «consacrato»*: è messo a parte e riservato per «appartenere» a Dio, è «suo», è per Lui esclusivamente (caso tipico di Geremia, *Ger* 1,5).

*Correlativamente*, il popolo o la persona così toccata da Dio *risponde* con l'accettazione dell'intervento divino e delle sue conseguenze: in primo luogo con un *atto preciso* in cui impegna di colpo la propria persona e vita nel tipo di comunione e di missione voluto da Dio (per Israele la solenne Alleanza sul Sinai, *Es* 19 e 24), poi con lo sforzo dinamico ma purtroppo fallibile dell'esistenza storica stessa, per camminare nella «santità», cioè per *agire in coerenza* con la situazione di consacrato e con l'impegno assunto. Per esprimere questa risposta, si dice che l'uomo «si vota» o «si dedica» o «si offre» o «si dona totalmente» o «si consegna» a Dio e al suo servizio. Sarebbe improprio dire che «si consacra», essendo radicalmente incapace di imporsi a Dio (e non è mai detto nella Bibbia, eccetto di Gesù-Dio stesso: *Gv* 17,17-19).

La fedeltà a un *vocabolario rigoroso* avrebbe aiutato molto alla comprensione giusta della consacrazione. Purtroppo una sensibilità quasi esclusiva all'intervento dell'uomo ha fatto sì che sia nei testi magisteriali sia nel linguaggio corrente, si dice facilmente che l'uomo «si consacra». <sup>14</sup>

<sup>14</sup> P. Beyer e alcuni teologi pensano che la grazia propria della consacrazione religiosa, rendendo l'uomo «partner» di Dio in una alleanza di tipo sponsale, lo renda proprio *capace* di «consacrarsi», con una partecipazione attiva, alla consacrazione che Cristo ha fatto di sé al suo Padre. Visuale che esprime bene la reciprocità dell'amore e del dono. Cf S. RECCHI, *Consacrazione...*, 134, 221. Ma non si potrebbe dire allora che tale grazia è già offerta a tutti i battezzati?

Da questo «orizzonte biblico» riteniamo in particolare il carattere correlativo e dialogico di ogni vera consacrazione: è costituita da un intervento di Dio, che provoca la libera risposta dell'uomo. Dio non consacra né prende se l'uomo non si dona; ma l'atto di donarsi dell'uomo è vano se Dio non interviene per accettarlo e consacrare.

## **2. Orizzonte cristico. Cristo l'«Unto» ha realizzato la perfezione della consacrazione**

I testi magisteriali vedono la consacrazione e la vita consacrata alla luce di Cristo, il cui nome stesso «Chrestos» o «Messia» significa «l'Unto» di Dio. Dice benissimo *EE* 6: «In Gesù si riassumono tutte le consacrazioni dell'antica Legge (quella del popolo, quelle dei re, profeti, sacerdoti, persino quella del Tempio), nelle quali era prefigurata la sua; e in lui è consacrato il nuovo popolo di Dio, d'ora innanzi misteriosamente unito a lui». Infatti Cristo è, in primo luogo, «unto-consacrato (in tutto il suo essere incarnato) e mandato dal Padre» (*Gv* 10,36; cf *Lc* 4,18), in forma fondamentale nel momento dell'incarnazione, poi nel suo battesimo, e in forma gloriosa nella sua risurrezione, sempre nella forza-unzione dello Spirito.

Di conseguenza, è sempre unito al Padre e *a sua piena ed esclusiva disposizione*, nella vita (cf *Eb* 10,5-10; *Gv* 8,29) e sommamente nella morte (cf *Gv* 17,19). Durante la sua vita pubblica attira in maniera visibile nel suo tipo di «vita consacrata» un gruppo di discepoli chiamati per nome a «seguirlo».

## **3. Orizzonte ecclesiale. La Chiesa è Popolo e Corpo consacrato. Al suo servizio ci sono i consacrati speciali**

Glorificato e avendo ricevuto in pienezza lo Spirito Santo, Cristo è diventato *consacratore* a nome di suo Padre (è ormai *il* suo Sacramento efficace). Della Chiesa ha fatto il suo Corpo, la sua Sposa, e può dirle: «Io sono *il tuo* Signore,

tu sei *il mio* Corpo, la mia Sposa» (cf *Ef* 5,26-27). In lui e per lui si verifica allora, a una nuova insondabile profondità il mistero dell'«appartenenza reciproca» tra Dio Padre e il Popolo della nuova Alleanza, acquistato a prezzo del sangue dell'Agnello, Popolo-Famiglia di figli, fatti anche re, profeti e sacerdoti (cf *I Pt* 2,9-10; *Ap* 1,6; 5,9; anche *LG* 9a; 10a; 34). La «santa» (= consacrata) Chiesa deve diventare *attivamente santa* rispondendo a Dio con la sua fede, speranza e carità (cf *LG* 39; 40b), entrando nel movimento della risposta del suo Sposo al Padre, nella forza dello Spirito.

Ogni membro cristiano è reso partecipante della consacrazione di Cristo e della Chiesa attraverso i sacramenti fondamentali dell'iniziazione cristiana che «imprimono un *carattere* indelebile», cioè una consacrazione divina definitiva (cf *LG* 10-12; 34-36). La Chiesa è tutt'intera un popolo di battezzati-cresimati consacrati da Dio a Dio, e chiamati a vivere coerentemente nella santità della loro situazione battesimale-cresimale.

Constatiamo subito che in questa Chiesa esistono, da sempre, i *consacrati speciali*, cioè i battezzati chiamati da Dio stesso a ricevere *nuove* consacrazioni, di due tipi diversi:

— consacrazioni operate dai sacramenti dell'*ordine*, per costituire i *battezzati-ministri*, e del *matrimonio*, per costituire i *battezzati-sposi*;

— consacrazione operata, nella linea stessa della consacrazione battesimale, da un intervento di Dio e della sua Chiesa su chi è stato chiamato a professare i consigli evangelici, per costituire i *battezzati «di vita consacrata»*.

Vedremo più avanti come si articolano consacrazione battesimale e consacrazione religiosa. Ciò che vorrei sottolineare per adesso, in un orizzonte ecclesiale, è il fatto che *tutte* queste consacrazioni speciali esistono in funzione immediata della Chiesa, *a servizio* della vocazione di base di tutti. La cosa è chiara per il sacerdozio: uno viene consacrato vescovo o presbitero o diacono per il servizio del popolo cristiano. Se è meno chiara per la vita religiosa, è perché questa è stata presentata dalla tradizione soprattutto come una ricerca della

perfezione personale. In realtà, la vita consacrata è da concepire anzitutto come un dono *carismatico* fatto *alla Chiesa*. Quando il Signore chiama un battezzato alla vita consacrata, è senza dubbio anche per amore personale di lui e per la sua salvezza, santità e gioia personale; ma è *in primo luogo* per invitarlo a mettersi al servizio della Chiesa e dei fratelli, a un duplice livello:

— a un livello *universale*, affidandogli la funzione non di assicurare un ministero gerarchico, ma quella *globale* di essere, con il proprio tipo di vita, segno e stimolo per la santità quotidiana di tutti gli altri battezzati;

— a un livello *particolare*, affidandogli la funzione *speciale* di rendere a una categoria di fratelli il servizio che corrisponde al carisma del suo istituto.

Dovrebbe essere ben chiaro e proclamato che la vita consacrata non esiste nella Chiesa per se stessa, né per il piacere o la gloria personale o corporativa dei chiamati, ma *per la Chiesa, e cioè per i fratelli battezzati*. Tra i tanti testi ufficiali che lo dicono, mi accontento di citare i più espliciti: «La professione dei consigli evangelici appare come un segno che può e deve attirare efficacemente *tutti i membri della Chiesa* a compiere con slancio i doveri della *vocazione cristiana*» (LG 44c). «La vita religiosa... non solo porta preziosi aiuti... all'attività missionaria, ma, attraverso una più intima consacrazione fatta a Dio nella Chiesa, dimostra anche e significa luminosamente l'intima natura della *vocazione cristiana*» (AG 18a). «Tutti i cristiani sono partecipi (della vita consacrata di Gesù Figlio). Ad *alcuni* tuttavia, *per il bene di tutti*, Dio fa il dono di una più intima sequela di Cristo» (EE 7ab). «La Chiesa intera viene eletta in ogni persona che il Signore sceglie... e che *per tutti* si consacra a Dio come proprietà esclusiva» (RD 8c; cf 7a).

In sintesi: *la consacrazione speciale dei religiosi esiste per servire nei fratelli la loro consacrazione fondamentale di battezzati*. La vita consacrata non è un privilegio, è una grave responsabilità di servizio ecclesiale, dalla Chiesa stessa giudicato indispensabile. Sparisce allora ogni timore di met-

tere in un rilievo esagerato la specificità di questa consacrazione.

#### **4. Orizzonte battesimale. «La consacrazione particolare (dei religiosi) è intimamente radicata nella consacrazione del battesimo e la esprime più pienamente» (PC 5a)**

Ultima cosa per impostare bene la riflessione sulla consacrazione religiosa: non solo questa è al servizio della consacrazione battesimale, ma può esserlo in maniera eccellente perché *sorge dalla consacrazione battesimale e prende consistenza in funzione di essa*, nella sua linea, sulla sua struttura. In altre parole, bisogna prendere sul serio le asserzioni conciliari: «*intimius consecratur*» (LG 44a); «*peculiarem quamdam consecrationem quae in baptismatis consecratione intime radicatur, eamque plenius exprimit*» (PC 5a); «*per intimiorem consecrationem Deo in Ecclesia factam*» (AG 18a).

##### *a) Le due affermazioni essenziali: specificità «concordante»*

Due sono le affermazioni essenziali, esplicitate ancora dai testi postconciliari.

1. *La consacrazione religiosa è «specifica»*, cioè è diversa e nuova nei riguardi della consacrazione battesimale. Frutto di un carisma gratuito e di una nuova speciale chiamata, aggiunge qualcosa che non è richiesto dal semplice battesimo. L'iniziativa consacrante di Dio fa sorgere un «diverso e nuovo rapporto con lui», «ne deriva un nuovo rapporto che è puro dono» (EE 5ac; cf 7bc); «la professione religiosa crea un nuovo legame dell'uomo con Dio uno e trino, in Gesù Cristo...; essa diventa, nel suo contenuto costitutivo, una nuova consacrazione... per una nuova sepoltura nella morte di Cristo... e una nuova vita per Dio in Gesù Cristo» (RD 7bd; cf tutto il numero). Insomma, le due consacrazioni sono *re et nomine* diverse. Sarebbe stranissimo dare il nome ufficiale di «consacrati» di vita consacrata a battezzati che hanno la con-

sacrazione battesimale come tutti, senza niente di sostanzialmente altro.<sup>15</sup>

2. Ma questa prima affermazione deve essere immediatamente accompagnata dalla seconda: si tratta di una *specificità «concordante»*. La consacrazione religiosa è di stampo o tono battesimale, è *tutta relativa* e subordinata alla consacrazione battesimale, radicata in essa, innestata su di essa. Se ne distingue non per opporsi ad essa, non per sostituirla, nemmeno per situarsi «accanto» come «tutt'altra cosa», ma proprio per servirla, per *riprenderne tutti i contenuti essenziali* ed esprimerli in una maniera nuova, più viva, «in rilievo», che non esiste nelle sue semplici virtualità. La santità e gli impegni dei consacrati non sono né diversi né superiori a quelli di tutti i battezzati: sono soltanto «espressi in un modo più pieno», messi in risalto, e quindi portatori di un valore di «memoria», di segno e di stimolo per tutti. I «consacrati a titolo speciale» sono qualificati a manifestare più pienamente, oggettivamente e soggettivamente, il mistero della vocazione e della santità battesimale stesse, si potrebbe dire costituiti «sacramenti vivi» di questa vocazione e santità. Insomma, il rapporto di peculiarità che esiste tra le due consacrazioni «si pone non in termini di gradualità quantitativa, bensì *in termini di significazione e di sacramentalità ecclesiale*». <sup>16</sup> È in questo senso che bisogna interpretare le espressioni (in parte ambigue) usate dagli autori per indicare il rapporto tra le due

<sup>15</sup> Alcuni teologi sostengono che la cosiddetta consacrazione religiosa non si distingue da quella battesimale, e cioè è semplicemente una sua particolare espressione che viene dalla generosità del religioso spinto dalla grazia, e non da un intervento di Dio; il che vale a dire che non esiste un'autentica «consacrazione religiosa», esiste solo una dedizione personale più radicale (cf nota 12). Cf A. DE BONHOMME, *La consacrazione per mezzo dei consigli è una consacrazione «nuova»?», in AA.VV., Natura e vincoli della vita consacrata (= Quaderni di V.C.1), Ancora, Milano 1979, 19-31. L'autore dice di sì, con P. Regamey, J. Galot, J. Beyer (e altri come L. Gutiérrez, G. Ghirlanda, A. Pigna, ecc.).*

<sup>16</sup> S. ARDITO, *Vita consacrata e vita religiosa nel nuovo Codice D.C.*, in «Salesianum» 47 (1985) 539 (cf interessanti pp. 537-542).

consacrazioni: con la consacrazione religiosa quella battesimale viene «approfondita, radicalizzata, sviluppata, perfezionata, completata, portata a compimento o a piena attuazione, esplicitata, concretizzata e prolungata in una certa direzione...». Il «*plenius exprimit*» di PC 5<sup>a</sup> rimane probabilmente l'espressione migliore.

b) *In analogia con la consacrazione battesimale*

Da ciò che precede conseguono due cose: che la consacrazione religiosa da una parte va letta *alla piena luce* della consacrazione battesimale, dall'altra che riguardo ad essa *ha soltanto valore analogico* ed è una *consacrazione «minore»* (il che non diminuisce la sua realtà né la sua originale funzione).

Ora la consacrazione battesimale consta di tre elementi e riscopre tre aspetti (ricordati in teologia sacramentaria dalla divisione agostiniana e tomista «*sacramentum tantum, res et sacramentum, res tantum*»):

— è *un atto consacrante* di Dio in Cristo, che, mediante il rito sacramentale celebrato dal ministro della Chiesa, lega definitivamente a sé nello Spirito una persona che professa pubblicamente la sua fede in lui (atto consacrante del battesimo dato e ricevuto);

— primo effetto: è uno *stato* e una *situazione stabile definitiva* di *persona unta-consacrata*, interiormente configurata a Cristo, in lui figlio di Dio nel sigillo dello Spirito, esteriormente incorporato nella Chiesa mistero e istituzione, con poteri spirituali (profeta, re, sacerdote) e giuridici (situazione oggettiva di battezzato consacrato);

— secondo effetto: sia l'atto di Dio che lo stato conseguito realizzano la *comunione di grazia* con Dio, ma sono anche esigenza ed aiuto di grazia per una *vita consacrata di effettiva santità battesimale* da perseguire nello Spirito con coraggio, nella partecipazione alla missione della Chiesa (consacrazione soggettivamente e attivamente vissuta nello sforzo di santità battesimale: scopo di tutto!).

Se vogliamo capire la consacrazione religiosa con un po'

di chiarezza, evitando le confusioni, dobbiamo parlarne nella visuale dei quattro orizzonti segnalati: biblico, cristico, ecclesiale, battesimale, e, in ultima analisi, *come analogia* della complessa consacrazione battesimale (senza evidentemente fare di essa un sacramento, nemmeno «ridotto»):

— prima di tutto, è un *atto consacrante di Dio*, che risponde all'*atto del battezzato* che si dedica totalmente a lui nella professione pubblica dei consigli evangelici;

— è poi uno stato consacrato e una *situazione oggettiva* di persona consacrata, impegnata in una tipica forma di vita battesimale chiamata «vita consacrata»;

— è infine una *consacrazione vissuta* a partire dall'incontro di grazia tra Dio e il professo, realizzazione attiva ed effettiva della donazione fatta, nell'amore a Dio e ai fratelli, in coerenza con il tipo di vita consacrata che è stato assunto.

L'*elemento «decisivo»* è il primo: tutto parte da quell'incontro tra Dio che consacra e il professo che si dona. L'*elemento «più tipico»* è il secondo: lo stato di persona consacrata, impegnata in una forma di vita consacrata; è una realtà stabile oggettiva, situata tra due iniziative soggettive. Ma l'*elemento «più importante e risolutivo»* è il terzo, al quale sono ordinati i primi due: vivere da consacrato, per realizzare effettivamente la funzione ecclesiale affidata da Dio e dalla Chiesa alla vita consacrata; il più importante, anche se non sarebbe realizzabile senza i primi due elementi.

Il termine «consacrazione» assume così diversi significati a seconda del contesto, come capita ad esempio per il termine «vocazione», il quale può indicare la chiamata di Dio («la vocazione di Samuele»), i contenuti oggettivi della chiamata assunti dal chiamato («la mia vocazione non è facile»), e anche la disposizione soggettiva a un tipo di vita («mi sento la vocazione di...»).

Esaminiamo allora, almeno sommariamente, questi diversi aspetti della consacrazione religiosa, rilevando quanto sembra acquisito e i problemi che sussistono.

## **B) LA CONSACRAZIONE COME ATTO DI DIO CHE CONSACRA A SÉ «A UN TITOLO NUOVO E PARTICOLARE» UN BATTEZZATO, MENTRE IL BATTEZZATO SI DEDICA ESCLUSIVAMENTE A LUI CON SOMMO AMORE**

La consacrazione, abbiamo detto, è una realtà correlativa, essenzialmente *dialettica*, di cui Dio ha l'iniziativa. Complessa è questa parte attiva di Dio.

### **1. Il fatto primordiale della scelta e vocazione particolare di «alcuni» battezzati**

a) Assumendo un dato sicuro di tutta la tradizione, il Concilio afferma in totale chiarezza (e tanti altri testi magisteriali dopo di lui) che l'origine dell'appartenenza di un battezzato alla vita consacrata è da cercare nell'insondabile libertà di Dio che, per amore totalmente gratuito, «sceglie» e «chiama» personalmente chi vuole: «Da entrambe le parti (laici e chierici) *alcuni* fedeli sono chiamati da Dio a fruire di questo *speciale dono* nella vita della Chiesa» (LG 43b, ripreso dal CDC c. 574 § 2 e da *EE Norme* 1-3). I consigli evangelici sono «abbracciati volontariamente secondo la personale vocazione di ognuno» (LG 46b; cf 47). «I membri di qualsiasi istituto ricordino anzitutto di aver risposto, con la professione dei consigli evangelici, a una divina chiamata» (PC 5a; cf RC proemio).

b) Tale vocazione ha una *prima specificazione* nel fatto che Dio chiama i consacrati a *seguire da vicino suo Figlio*, oppure è detto che *Cristo stesso* oggi vivo li chiama al suo seguito, come fece per i Dodici: «Chiamò a sé quelli che egli volle, ed essi andarono da lui» (Mc 3,13; cf Gv 15,16: «Non voi..., ma io...»; cf PC 1c; 8b; RC 7a). Nella RD Giovanni Paolo II ha dedicato un *intero capitolo* a questa chiamata, commentando il «Gesù, fissatolo, lo amò, e gli disse: “Va’, vendi, dà, vieni, seguimi”» del vangelo (cap. II, nn. 3-6).

c) Ma la chiamata ha una *seconda specificazione*, concretamente importantissima: lo Spirito Santo non chiama né spinge verso una vita consacrata astratta, ma verso questa vita *incarnata in un particolare progetto evangelico* che Lui stesso ha suscitato attraverso il fondatore del tale istituto (cf CDC c. 574 § 2; EE 11-12).

d) Sono ancora inclusi nella chiamata stessa *due doni* di Dio: le attitudini fondamentali ad assumere la vita consacrata, e la grazia necessaria per poter rispondere di sì. Da questo deriva l'urgenza, per il battezzato, di «prendere coscienza della chiamata divina» (RC 4c), e, per i formatori, di «discernere l'azione di Dio... e l'autenticità della vocazione» (EE 47c).

## **2. La risposta positiva del battezzato chiamato: donazione totale di sé al seguito di Cristo e di un Fondatore, in una nuova opzione fondamentale per la propria vita**

Ascoltando la chiamata di Dio, aprendosi alla sua invazione e accettando la grazia che l'accompagna, il battezzato chiamato, dopo un indispensabile itinerario di riflessione e di «conversione», *risponde di sì* con un atto interiore di libertà e di «sommo amore»: accettando di seguire Cristo «da vicino» secondo lo spirito e la missione di un istituto, si dona totalmente al Padre, associandosi all'atteggiamento di Cristo stesso, totalmente donato per amore a suo Padre e ai suoi fratelli nello Spirito. È di prima importanza discernere *il contenuto* impressionante di tale dono di sé e in quale modo si differenzia dal dono di sé già incluso nella fede battesimale.

a) La sua *prima caratteristica* è di essere *totale*, assoluto, irreversibile: coinvolge la persona intera, e cioè l'impegna con tutte le sue energie vitali, in tutti i suoi interessi, in tutte le sue relazioni, in tutti i suoi momenti e quindi in anticipo in tutte le situazioni e scelte del suo futuro fino alla morte; è proprio un «olocausto» che mette a disposizione di Dio

tutto l'essere e tutto l'agire, senza voler riservare per sé alcuna zona.

b) La *seconda caratteristica* di questa donazione è di essere *intensamente teologale*, cioè *polarizzata verso l'assoluto di Dio, del suo amore, del suo culto e regno*, a partire da una consapevolezza viva che tutto il resto, per importante e necessario che sia, è «secondario» e passeggero, per tutti. Non vengono sottovalutati i valori autonomi della creazione, ma si afferma l'assoluta preminenza del Creatore e del suo servizio immediato ed esclusivo: «unum necessarium», «Dio solo», «Cristo solo», «il prossimo solo, servito a nome di Dio» (cf LG 42c; PC 5ade; 6a; 7a; formulazione viva di ET 3; EE 10bc; ecc.). Tale donazione ha quindi di per sé un orientamento *escatologico*: pre-annunzia la vita futura in cui Dio sarà tutto in tutti (cf LG 44c intero).

c) La *terza caratteristica* di questa donazione, conseguenza delle due precedenti, è di essere *visibile e «strutturata»*: provoca una ri-organizzazione della vita, una *nuova opzione fondamentale del modo di vivere la vita battesimale* (cf MR 14a). Vengono scelte le condizioni di vita che permettono di ri-orientare e di concentrare tutte le forze su Dio e sul suo regno; vengono sacrificati dei «beni che meritano senza dubbio una grande stima» (LG 46b), in particolare «le forze dell'amore (coniugale), il bisogno di possedere e la libertà di regolare la propria vita» (ET 7b), perché sono «impedimenti che potrebbero ritardare nel fervore della carità e nella perfezione del culto divino» (LG 44a). Sorge così una nuova forma di vita «trans-naturale», «sovr-umana», resa possibile per l'opera trasformante dello Spirito Santo: proprio la «vita consacrata», che significa quindi vita tutta «dedicata, votata, offerta, consegnata» a Dio, «riservata» per Lui.

d) La *quarta caratteristica* di questa donazione, sintesi degli aspetti precedenti, è di essere *intensamente cristica*: raggiunge sia interiormente sia esteriormente il modo con cui Cristo ha vissuto il proprio dono al Padre e nel quale ha attirato i suoi apostoli e gli stretti discepoli: «Lo stato religioso

imita più da vicino e continuamente rappresenta nella Chiesa la forma di vita che il Figlio di Dio abbracciò... e che propose ai discepoli che lo seguivano» (LG 44c), «genere di vita verginale e povera che Cristo Signore scelse per sé e che la Vergine sua Madre abbracciò» (LG 46b). È quindi una «sequela Christi» particolare, quella «ad modum discipulorum». D'altronde, questa sequela va oltre l'imitazione della vita pubblica di Cristo; mediante le sue tipiche rinunce e la sua tipica comunione a Dio, assume anche un *carattere pasquale* e raggiunge Cristo nella sua morte redentrice e nella sua vita nuova di risorto (cf PC 5c), aspetto sul quale Giovanni Paolo II ha insistito con forza e profondità nella RD (cf nn. 7de; 8e; 10; 13).

e) Tutto questo fa capire che, in questa donazione, prende un rilievo particolare l'accettazione di praticare *i tre consigli evangelici* dell'obbedienza a un superiore, della castità perfetta per il regno e della povertà, vendita e dono (cf Mt 19,21). Ma è importante vederli sempre non a parte, né separati l'uno dall'altro, ma così come sono nati storicamente, cioè come *espressione detagliata e tipica di una donazione totale di se stesso*<sup>17</sup> e come capacità di amare a fondo. Infatti, dedicando a Dio i dinamismi fondamentali della persona e della vita (il cuore e il corpo, la volontà libera, il rapporto alla natura), sono allo stesso tempo frutto e mezzo di un ardente amore di Dio e dei fratelli: «Perfectae caritatis prosecutio per consilia evangelica» (inizio-titolo di PC). Dice benissimo EE 14: «Come risposta al dono di Dio, i voti sono la triplice espressione di un unico "sì" al rapporto di totale consacrazione. Costituiscono l'atto mediante il quale il reli-

<sup>17</sup> La storia ci dice che la professione *esplicita* di «questi tre» consigli è venuta tardivamente nella Chiesa, anche se da sempre venivano *vissuti*. La triade è nata negli ambienti canoniali durante il XII secolo; sembra che la prima regola che la porta chiaramente sia quella dei Trinitari nel 1198; nel 1202, papa Innocenzo III la rese obbligatoria. Cf J.M.R. TILLARD, art. *Consigli evangelici*, DIP vol. II (1973), col. 1652; *Davanti a Dio e per il mondo*, Ed. Paoline, Alba 1975, 377, 402-410.

gioso “dona totalmente *se stesso* a Dio” ... e dedica gioiosamente l’intera sua vita al servizio di Dio». Tra castità, povertà e obbedienza, ci sono correlazioni e corrispondenze: è difficile viverne una senza accettare le altre due; sono tre sorelle che si tengono strettamente per mano, animate dallo stesso slancio interiore (secondo un paragone meno dinamico: sono come un triangolo dove ogni angolo implica gli altri due).

f) Ad ogni modo, per costituire un’autentica risposta alla chiamata speciale di Dio, questi consigli devono essere assunti *tutti e tre insieme*, e praticati non in forma privata, ma «*professati*» nella Chiesa. La donazione totale di sé si esprime quindi nella «professione dei consigli evangelici mediante voti o altri vincoli sacri riconosciuti e sanciti dalla Chiesa» (CDC c. 207 § 2); senza di essa, non c’è «vita consacrata» né «vita religiosa» nella Chiesa (CDC cc. 573 § 2 e 607 § 2). Questa parola di grande peso designa allo stesso tempo *l’atto interiore* di libertà con cui il battezzato s’impegna e *si obbliga* dinanzi a Dio a praticare i consigli con continuità e fedeltà (cf LG 44a; PC 1c), e *l’atto pubblico* di questo impegno dinanzi alla Chiesa e a un superiore che la rappresenta e «riceve» i voti (cf LG 45c) (può anche designare la pratica effettiva e visibile dei consigli che deriva dalle due realtà precedenti). Legandosi interiormente ed esteriormente, vuole premunirsi contro la propria incostanza.

g) Tuttavia occorre non diminuire la portata *reale* della professione: esprime la donazione *totale* di sé nel tale istituto. L’impegno assunto copre quindi la totalità della vita nei suoi diversi aspetti. Con voto è assunta soltanto la pratica dei consigli secondo la regola dell’istituto (almeno abitualmente, perché in certi istituti si professano altri voti). *Ma anche senza voto*, il religioso professa tutto il resto della sua vita, *professa l’intero progetto carismatico dell’istituto* in cui viene incorporato, quindi non solo la pratica dei consigli, ma la vita di preghiera, la vita di comunione fraterna, l’eventuale servizio dell’autorità, e in particolare la *missione specifica* dell’istituto, partecipazione alla missione della Chiesa e di

Cristo a titolo di «santo ministero». *PC* 8, *MR* 14b e *EE* 11-12 permettono un ri-aggiustamento della teologia della professione, dove i consigli evangelici, senza perdere nulla della loro importanza, lasciano un posto maggiore agli altri elementi concreti della vita consacrata: è mediante *tutta* la sua vita complessa che il battezzato chiamato promette di esprimere a Dio la sua dedizione di amore.

### **3. La Chiesa riconosce, accetta e «benedice» a nome di Dio il professo che si dona, e lo «dedica» a Dio in Cristo**

a) L'incontro tra Dio che chiama e il chiamato che risponde donandosi totalmente non può essere un fatto puramente interiore, senza alcun appoggio sensibile: Colui che chiama è il Dio della Chiesa visibile; colui che risponde è un battezzato membro di questa Chiesa, chiamato proprio per un servizio specifico in questa Chiesa (cf *MR* 10c; 11b; 14ab; *EE* 38). Perciò *la Chiesa non può non essere attivamente presente* in un atto che la tocca così direttamente nella sua vita e santità (cf *LG* 44d).

La sua azione «mediatrice» è *affermata* direi solennemente nel grande testo della *LG* 45c; poi *riaffermata* da *ET* 7b (testo interessante sul ministero della Chiesa gerarchica e della Chiesa comunità); da *MR* 8 («Dio, mediante l'azione della sacra gerarchia, consacra i religiosi ad un suo più alto servizio nel Popolo di Dio»); dal *CDC* (cc. 607 e 654); da *EE* (7b; 8a; 38; 42bc: «mediatrice di una consacrazione di cui Dio è artefice»; Norme 4); infine da *RD* (7a; 8c; 14).

b) *Come* esercita la Chiesa questa sua azione? La professione del religioso, è chiaro, non è un sacramento; però è uno dei «sacramentali» più significativi. Non si tratta quindi, in questo caso, di un *opus operatum* come nel battesimo o la cresima, dove Cristo assume direttamente l'azione sacramentale. Ma si tratta di un *opus operantis Ecclesiae*, dove la Chiesa come tale, grande «sacramento della salvezza», agisce a

*nome di Cristo suo Sposo*, quindi facendosi il suo testimone e portando sul serio la sua efficacia.<sup>18</sup>

c) Questa sua azione ha *sempre* preso una *prima forma* molto semplice, ma *decisiva*: un *superiore legittimo* (superiore o superiora) che davanti a testimoni «riceve» la *professione* a nome della Chiesa e del proprio istituto, e quindi a nome di Cristo e del Padre, e introduce il professo in uno «stato consacrato» oggettivo che essa riconosce ufficialmente. Quest'atto, durante i secoli, è stato compiuto senza rito propriamente liturgico, spesso nella sala capitolare del monastero o del convento, ma era valido lo stesso, e sufficiente.

d) Dobbiamo a una decisione conciliare (SC 80) il fatto dell'istituzione, per ormai tutti i religiosi (e non solo per i monaci), di un *rito della professione religiosa*: inserisce l'atto preciso della professione in un contesto liturgico che «*conferma*» ed *esplicita* magnificamente il mistero compiuto. È detto nei «Praenotanda» dell'*Ordo*: «Con la *professione perpetua* il religioso si consegna (oppure è consegnato: *mancipatur*) per sempre al servizio di Dio e della Chiesa» (n. 6). Quanto al *rito* della professione, che non è senza analogia con il rito dell'ordinazione sacerdotale, esso comporta tra le sue parti una grande preghiera litanica e «la solenne benedizione o consacrazione dei neoprofessi con la quale la Chiesa *conferma*, mediante la consacrazione liturgica, la professione religiosa e prega il Padre celeste che effonda sui neoprofessi i doni dello Spirito» (n. 6f; cf *Ordo* 76 e 162).

Di questo rito, il Concilio stesso ha dato in anticipo il significato nel testo fondamentale della LG 45: «*La Chiesa*, con l'autorità affidatale da Dio,

<sup>18</sup> «L'*ex opere operantis Ecclesiae* gode della stessa sicurezza oggettiva, della stessa garanzia di efficacia, di un'autentica offerta di grazia, dedizione al Signore e vera consacrazione, che quando la Chiesa unisce la sua azione al sacramento» (L. GUTIÉRREZ-VEGA, *Teología sistemática de la vida religiosa*, Madrid 1979, 248, mia traduzione). Leggere le suggestive pp. 245-250.

- riceve i voti di quelli che fanno la professione,
- per loro impetra da Dio con la sua preghiera pubblica gli aiuti e la grazia, li raccomanda a Dio,
- e impartisce loro la benedizione spirituale,
- associando la loro oblazione al sacrificio eucaristico».

Appare allora che l'azione ministeriale della Chiesa si compie *in due direzioni* complementari.

— In senso discendente: *rivolta verso il professo*, essa 1) «riceve» la sua donazione votiva a nome di Cristo e del Padre, 2) lo «benedice», cioè gli significa che Dio lo consacra a sé per sempre (cf *MR* 8).

— In senso ascendente: *rivolta verso Dio*, essa 1) insieme a Cristo, gli offre il professo, lo «dedica» interamente al suo amore e servizio (glielo «consacra»); 2) lo offre nel sacrificio eucaristico, esprimendo così che la sua oblazione viene associata a quella di Cristo stesso (cf *ET* 47; qui prende il suo pieno significato il testo del canone 607 § 1); 3) infine implora su di lui la grazia e in particolare il dono dell'«unzione» dello Spirito Santo, senza il quale il professo non potrebbe vivere con fedeltà la sua vita consacrata.

Il rito della professione, vista l'impressionante ricchezza dei suoi contenuti teologici e spirituali, merita di essere preparato a lungo e celebrato con la massima cura.

#### **4. Nel mistero, l'azione consacrate di Dio, atto di Alleanza nell'amore**

Dio ha scelto e chiamato in modo speciale il tale battezzato. Questi si è avviato dentro un istituto fino alla risposta di donazione totale. Nel momento della sua professione, in contesto ecclesiale, ha professato pubblicamente questa donazione professando con voto i tre consigli evangelici, e la Chiesa l'ha «ricevuta» e «benedetta» a nome di Cristo e di Dio. Resta da vedere la cosa più profonda: in quest'ora decisiva, *come, a sua volta, risponde Dio? e cosa ne consegue?* Occorre esplicitare, nella misura possibile (siamo in pieno mistero), ciò che abbiamo detto sopra: mediante la sua Chiesa,

Dio, *consacra «più intimamente» a sé* colui che già gli appartiene in virtù del battesimo (forse il modo migliore di fare questa esplicitazione sarebbe il rileggere con attenzione il capitolo III di teologia mistica della *RD*: «Consacrazione»).

a) Dio lega a sé il professo con un «diverso e nuovo rapporto» definitivo (*EE* 5a; *RD* 7B): accettando la sua donazione totale, prende nuovamente possesso di lui, del suo essere e delle sue energie vitali, ormai tutte polarizzate verso l'Assoluto, lo prende come sua «proprietà esclusiva» (*RD* 7a; 8cf). Il fondo del mistero è quell'*incontro di due libertà e di due amori* (incontro singolare tra l'Infinito e un battezzato cosciente della sua povertà): «è una *alleanza di mutuo amore e fedeltà*, di comunione e missione, stabilita per la gloria di Dio, la gioia della persona consacrata e la salvezza del mondo» (*EE* 5c); «si forma la particolare alleanza dell'amore sponsale» nella quale la persona consacrata diventa segno e personificazione dell'«Israele della nuova ed eterna Alleanza» (*RD* 8c). Persino il nuovo *Codice D.C.* raggiunge questa prospettiva quando caratterizza la «vita religiosa» come la manifestazione nella Chiesa del «mirabile connubio istituito da Dio, segno della vita futura» (c. 607 § 1).

b) Ma il mistero assume uno stampo *trinitario* (cf *RD* 7b; 8b). È nel *suo Figlio* a lui tutto consacrato che il Padre consacra il professo, la cui donazione, abbiamo notato, è «intensamente cristica», fatta al seguito stesso di Cristo. E il mistero dell'«alleanza di mutuo amore» si riproduce *al livello della relazione tra Cristo vivo e il professo* (cf *RD* 5, finale): niente impedisce di dire che anche il Cristo consacra specialmente a sé il professo e lo lega a sé con un amore di tipo *sponsale*, come viene chiaramente espresso nei riti della consacrazione delle vergini e della professione perpetua delle religiose (realtà che, nella professione dei religiosi, non può essere «espressa» per una ragione ovvia, ma che esiste ugualmente per loro). La *RD* mette in rilievo il fatto che, in questo legame tipico con il Cristo Sposo, entra particolarmente in gioco il suo amore *redentivo* (*RD* 3c; 8e), invito a partecipare alla sua missione redentiva.

c) Infine, è con l'«unzione» o «il sigillo» del suo Spirito che il Padre consacra a sé il professo. Questi termini biblici (cf *Ef* 1,13; *I Gv* 2,27) significano che lo Spirito è presente nel cuore dell'«alleanza di mutuo amore» tra il Padre (o il Cristo) e il consacrato, e «riposa» ormai su di lui. La sua effusione è stata invocata nel rito della professione sia per la consecrazione stessa, sia perché i suoi doni abbondanti siano di sostegno nello sforzo quotidiano per un'autentica vita consacrata, e in particolare per una vita consacrata fedele al carisma del proprio istituto.

## **5. Un «nodo» teologico: il valore consacratorio della professione temporanea**

La professione di cui abbiamo parlato fin qui era intesa ovviamente come professione perpetua. Ora tutti i religiosi sono tenuti dal Codice a far precedere l'effettiva professione perpetua da una cosiddetta «professione temporanea» di almeno tre anni (cc. 607 § 2, 653 § 2, 655, 658 § 2). Questa realtà costituisce un «nodo» teologico (il voto temporaneo è stato introdotto solo attorno al 1850, ed è tuttora sconosciuto nella Chiesa orientale).

Infatti *RC* 7a e soprattutto *CDC* cc. 207 § 2 e 654 (*EE* Norme 4) attribuiscono a questa professione un *valore consacrate*. La spiegazione data è la seguente: il battezzato entra effettivamente e pubblicamente nel tipo di vita caratterizzato dalla pratica dei consigli evangelici, e vi entra (deve entrarvi) con la *volontà chiara* di donarsi a Dio *per sempre*, visto che i voti sono non semplicemente temporanei, ma «temporanei da rinnovarsi alla scadenza» (c. 607 § 2). I canonisti parlano a questo proposito di perpetuità «radicale, virtuale, implicita, relativa, intenzionale, incoativa», ai loro occhi sufficiente. Esiste quindi una *totale donazione interiore* riconosciuta dalla Chiesa, tuttavia diversa dall'*impegno votivo* «temporaneo da rinnovare» nel quale si esprime *esteriormente*.

È proprio questa *non-corrispondenza* (e quasi contraddizione) tra i due livelli dell'impegno interiore e dell'impegno

esteriore che fa problema ai teologi e ugualmente ai liturgisti. Essi chiedono: «Se la prima professione con impegno di un anno o di tre anni è già consacrante, l'essenziale è fatto; la sua rinnovazione e soprattutto la professione perpetua non aggiungono nulla, se non una *espressione giuridica* più adeguata. Si può ridurre a così poco la solenne professione perpetua?». A meno che si ricorra al concetto piuttosto ambiguo di consacrazione *progressiva*, accettabile dalla parte del professo, difficilmente concepibile dalla parte di Dio: Dio *comincerebbe* a prendere per sé il professo temporaneo («consecratio inchoativa») per consacrarlo pienamente il giorno della professione perpetua, nel qual caso la *vera* consacrazione è quest'ultima.

Scrivono P. Pigna: «Crediamo che nessun teologo potrà affermare che il voto *religioso* (il "votum religionis" o "votum professionis" di cui parla Tommaso d'Aquino, *Ila Ilae* 186, 6-7,9), di sua natura, possa essere temporaneo».<sup>19</sup> Teologicamente parlando, voti temporanei e voti perpetui sono due impegni *di natura diversa*, di livello diverso: il primo è solo l'importantissima preparazione immediata del secondo, il *catecumenato* o il *fidanzamento* della vita consacrata *piena*. Con il primo prendo ufficialmente solo l'obbligo di praticare i tre consigli evangelici, do «qualcosa» di me; con il secondo do tutto *me stesso* fino alla morte, e allora Dio, mediante la Chiesa, mi consacra a sé una volta per sempre.

È questa anche la prospettiva dei *liturgisti*. L'*Ordo professionis religiosae* tratta in modo del tutto diverso il rito della professione temporanea, da fare «senza alcuna solennità particolare» (*Praenot.*, 5), e il rito della professione perpetua, da celebrare «con la dovuta solennità e con il concorso dei religiosi e del popolo» (*ibid.*, 6); chiede esplicitamente che venga osservata «con cura la distinzione liturgica» tra le due

<sup>19</sup> *La vita religiosa. I. La consacrazione*, Ed. Teresianum, Roma 1982, 116. Cf anche J. AUBRY, *Fedeltà religiosa e voti temporanei*, in AA.VV., *Impegno e fedeltà*, Rogate, Roma 1982, 59-77, dove cito il parere di noti teologi.

professioni (*ibid.*, 14). E soprattutto, *riserva* alla professione perpetua i riti consacratori e il vocabolario stesso della consacrazione e delle nozze con Cristo. A chi chiedeva se la professione temporanea non fosse già consacratoria, la Congregazione per il Culto divino ha risposto: «Una persona viene consacrata dalla professione perpetua e dalla concomitante azione liturgica della Chiesa. Lo richiede la natura stessa della consacrazione, che presuppone totalità e perpetuità» (*Notitiae*, n. 62, marzo 1971, 109).<sup>20</sup> Comunque, sembra che si debba dare la massima importanza alla professione perpetua, traguardo di tutta la formazione di base.

**C) LA CONSACRAZIONE COME «STATO»  
E SITUAZIONE NUOVA DEFINITIVA DI «PERSONA  
CONSACRATA», ALLA QUALE È AFFIDATA  
UNA FUNZIONE SPECIFICA NELLA CHIESA  
(la «vita consacrata» come realtà istituita oggettiva)**

Accanto al significato «soggettivo» di atto consacrante di Dio sul battezzato che si dona totalmente a lui mediante la professione dei consigli evangelici, la parola «consacrazione» assume un secondo significato oggettivo di «stato consacrato a Dio» (*LG* 45c). E sotto quest'aspetto, come ho ricordato prima, essa presenta una forte analogia con il battesimo in quanto sacramento *costitutivo dello stato cristiano ecclesiale* (e d'altronde anche con gli altri sacramenti «costitutivi»). Il battesimo costituisce il «cristiano», definitivamente incorporato a Cristo e alla sua Chiesa. *Analogamente e su questa stessa base*, la professione «costituisce» il «cristiano reli-

<sup>20</sup> I canonisti stessi, alcuni almeno, avvertono il carattere ambiguo della professione temporanea. Concludendo una conferenza ad essa dedicata, il P. Anastasio Gutiérrez confida: «Alla fine di questa relazione, confessiamo di non essere molto entusiasti della disciplina canonica dei voti temporanei». E propone una soluzione somigliante a quella della Compagnia di Gesù: da parte del soggetto, professione perpetua *fin dal principio*, da parte dell'istituto, vincolo pattizio, sottomesso a una verifica condizionante (in AA.VV., *Il nuovo diritto dei religiosi*, Rogate, Roma 1984, 94-95).

*gioso*», definitivamente incorporato a Cristo e alla sua Chiesa a questo titolo nuovo, situato, fissato, «installato» in un tipo ben definito di vita battesimale-ecclesiale, che, secondo la *LG*, «appartiene indiscutibilmente alla vita e alla santità della Chiesa» (44d).

Ho chiamato prima questo elemento «il più tipico» dei tre aspetti della consacrazione. È imprescindibile: la consacrazione-atto è *tutta ordinata a suscitarlo* come suo primo effetto duraturo. I testi ufficiali a questo riguardo sono chiarissimi e numerosi, in particolare quelli del Concilio e del *CDC*, che fanno principalmente appello ai due concetti di «stato di vita» («stato religioso») e di «forma di vita» (o «genere di vita»), riuniti nell'espressione «*forma stabile di vita*» con la quale il *CDC* definisce la «vita consacrata» (c. 573 § 1).

Decisiva è l'*importanza* di questo elemento, dai contenuti ricchissimi, e purtroppo spesso mal capito e sottovalutato. Alcuni sarebbero tentati di vedere nella vita consacrata una realtà puramente giuridica ed esteriore («adottare un nuovo modo di vivere»), oppure solo psicologica e morale («essere più generoso, più radicale»), sottomessa quindi alle fluttuazioni della coscienza e dello zelo del religioso. Ora la realtà della consacrazione-stato («stato non solo canonico, ma consacrato a Dio», dice *LG* 45c) fa capire che essa *comporta una ferma struttura ontologica* che riquifica l'essere battesimale stesso. Dà al religioso la sua nuova identità mistica ed ecclesiale, gli permette di sapere ciò che Cristo e la sua Chiesa hanno fatto di lui, quindi *chi egli è* ormai in realtà e profondità; infine costituisce il quadro solido a partire dal quale potrà e dovrà vivere la sua vita religiosa.

Vediamo rapidamente i *diversi contenuti* di questo aspetto «stabile» della consacrazione, sulla base di ciò che ho già detto a proposito della consacrazione-atto.

## **1. Incorporato in modo nuovo alla Chiesa, Corpo visibile di Cristo**

Prendendo le cose dall'aspetto più esteriore per andare poi agli aspetti più interiori, diciamo anzitutto che, con la sua

professione-consacrazione, il religioso viene incorporato al suo istituto, e, con questo, incorporato nuovamente alla Chiesa, vista allo stesso tempo come società visibile giuridicamente organizzata e come organismo mistico: «I consigli evangelici congiungono in modo speciale i loro seguaci alla Chiesa e al suo mistero» (LG 44b; MR 10b). Egli *entra a far parte di questo gruppo speciale* di fedeli chiamati «di vita consacrata» e «di vita religiosa», la cui tipica consistenza e vita ecclesiale viene descritta e regolata dalla parte del Codice di Diritto Canonico che gli è dedicata, in particolare per ciò che riguarda la pratica della castità, dell'obbedienza e della povertà. A questo titolo è *particolarmente legato alla gerarchia*, la quale ha verso di lui un grave dovere di vigilanza e di aiuto, messo in grande rilievo nel *Mutuae Relationes*. È anche particolarmente situato in un rapporto ecclesiale nuovo con *gli altri membri*, chierici e laici non consacrati, sposi e famiglie cristiane.

Dice Giovanni Paolo II nella RD n. 7: «La Chiesa pensa a voi prima di tutto come a persone “consacrate”: consacrate a Dio in Gesù Cristo come proprietà esclusiva. Questa consacrazione *determina il vostro posto* nella vasta comunità della Chiesa, del Popolo di Dio» (7a; cf 14a). Il religioso è quel cristiano la cui vita è e appare *anche strutturalmente* tutta ordinata al servizio e «all'onore di Dio, all'edificazione della Chiesa e alla salvezza del mondo» (CDC c. 573; cf LG 44a; PC 5a), a imitazione e perpetuazione della forma di vita assunta da Cristo stesso (cf LG 44c; 46b), con una certa separazione dal mondo (cf PC 5a; CDC c. 607 § 3), in modo tale da tradurre in maniera visibile e pubblica, istituita e istituzionalizzata, la novità trascendente e l'assoluto della condizione battesimale.

## **2. Incorporato in modo nuovo al Corpo personale invisibile di Cristo morto e risorto**

La Chiesa società visibilmente organizzata è allo stesso tempo la Chiesa-mistero, Corpo-Sposa di Cristo e Popolo-

Figlia del Padre nello Spirito. Aggregando un battezzato al gruppo originale dei consacrati, lo aggrega immediatamente in maniera originale *anche al Cristo salvatore* e in lui *al Padre nello Spirito*. «Persona consacrata» ecclesialmente, il religioso lo è anche *ontologicamente*.

Il legame *a Cristo* non è solo di imitazione esteriore del genere di vita che scelse per sé. Molto più profondamente, è legame vivo alla sua Persona viva di Salvatore morto e risorto. Già il battesimo è partecipazione fondamentale alla sua morte e alla sua vita nuova; l'entrata nella vita consacrata è partecipazione accentuata a questa sua *morte* attraverso una situazione di rinunce tipiche, e a questa sua *vita risorta* attraverso l'orientamento più radicale verso Dio. Nel religioso viene *accentuata* la situazione battesimale di «morto» al vecchio mondo e alle sue potenze: il Peccato, la Carne, la Legge, la Morte eterna (cf san Paolo); e *accentuata* la situazione battesimale di «vivente per Dio» nel mondo nuovo dell'alleanza e della risurrezione.

Giovanni Paolo II, sviluppando il testo conciliare *PC 5c*, si è compiaciuto, nella *RD*, a sottolineare questa partecipazione originale del religioso alla redenzione di Cristo: «La professione religiosa, sulla base sacramentale del battesimo in cui si radica, è una nuova “sepoltura nella morte di Cristo”» (*RD 7d*); «... in modo molto più maturo e più consapevole viene “deposto l'uomo vecchio e rivestito l'uomo nuovo”» (*7e*). «Rinnovate, in quest'Anno Santo della Redenzione, la consapevolezza della vostra speciale partecipazione alla morte in croce del Redentore, mediante la quale siete risuscitati insieme con lui» (*8a*). E così, tra il religioso e Cristo redentore che ha dato la vita per amore verso la sua Sposa (cf *Ef 5,25*), si instaura un legame speciale *di tipo sponsale*: «La consapevolezza di appartenere a Dio stesso in Gesù Cristo, Redentore del mondo e Sposo della Chiesa, suggelli i vostri cuori, tutti i vostri pensieri, parole e opere, col segno della biblica sposa» (*RD 8g*). Ogni anima battezzata è sposa di Cristo, ci hanno insegnato i Padri; ma la vergine consacrata *lo è a un titolo nuovo*, nell'orientamento immediato di tutta la

sua vita, nella tensione escatologica verso le nozze eterne, in modo tale da poter essere designata con questo nome per antonomasia (cf *1 Cor* 7,32-35). E lo è pure il religioso, anche senza questa denominazione.

In Cristo redentore, il religioso è poi introdotto in un legame filiale nuovo *con il Padre*, nell'unzione dello *Spirito*. L'abbiamo visto prima: l'atto consacrante di Dio che ama, incontrando l'atto di totale donazione del religioso che ama, si risolve in una «alleanza di mutuo amore e fedeltà» (*EE* 5c). A partire quindi da questo solenne momento, il religioso è *stabilito* in una situazione di *speciale alleanza*, di «proprietà esclusiva di Dio» (*RD* 7a; 8cf): è donato a Dio, è per lui, la sua persona e la sua esistenza sono definite in funzione di lui, insomma è «religioso» di Dio, invaso e posseduto da lui, innalzato a un livello divino per essere il «partner» di Dio «con nuovo e speciale titolo». Nel passato, ma ancora oggi, sebbene con meno rilievo, la novità di questa insondabile condizione è stata tradotta anche esteriormente con l'adozione di un *nome nuovo* e di un *abito speciale* «segno della consacrazione» (*PC* 17).

### **3. Incaricato e abilitato a partecipare in modo nuovo alla missione della Chiesa**

Nella duplice incorporazione nuova alla Chiesa e a Cristo è inclusa immediatamente la responsabilità di una partecipazione originale alla loro missione salvifica. Parlando dell'orizzonte ecclesiale della vita consacrata, ho già rilevato il fatto che essa esiste «per l'edificazione della Chiesa e la salvezza del mondo» (*CDC* c. 573 § 1). Qui conviene citare il grande testo di *EE*: «Quando il Signore consacra una persona, le dona una grazia speciale affinché possa compiere la sua volontà d'amore: la riconciliazione e la salvezza del genere umano. Dio non soltanto sceglie, mette in disparte e dedica a se stesso la persona, ma la impegna nella propria opera divina. *La consacrazione inevitabilmente comporta la missione. Sono due aspetti, questi, di una unica realtà.* La scelta di una per-

sona da parte di Dio è per il bene degli altri: la persona consacrata è un "inviato" per l'opera di Dio, nella potenza di Dio», come Gesù stesso «consacrato e inviato» (EE 23; cf 24a). Mai era stato detto così chiaramente che la missione del religioso è implicata nella sua consacrazione stessa e *sorge da essa*.

*Inviato per che cosa? Per due funzioni:* una di carattere fondamentale e universale, l'altra di carattere specifico e particolare.

La *funzione fondamentale e universale* è quella di potere e dover partecipare in maniera speciale alla funzione *profetica* di Cristo e della Chiesa, in una *testimonianza* originale ricchissima del proprio genere di vita. Qui viene un altro grande testo di MR: «Appare chiaramente che la vita religiosa è un modo particolare di partecipare alla natura sacramentale del Popolo di Dio. La consacrazione, infatti, di coloro che professano i voti religiosi a questo soprattutto è ordinata: che essi offrano al mondo una *visibile testimonianza* dell'insondabile mistero *del Cristo*, in quanto in se stessi realmente lo rappresentano...» (MR 10c). Costituiti testimoni speciali di Cristo, i religiosi lo sono anche *della Chiesa* nel suo legame di comunione di amore a Cristo Signore: sono *costituiti* figura e personalizzazione della Chiesa *Sposa*, che, in loro, vive ed esprime direttamente la sua piena donazione (cf RD 8cg). Proprio per questo sono anche costituiti testimoni *della vocazione cristiana* in quanto è partecipazione in questo mondo di un Regno che non è di questo mondo, e quindi tende essenzialmente *verso la vita eterna*. I testi qui sono numerosi e forti: cf LG 44c; MR 14a; EE 32-34; RD 14; perfettamente riassuntivi sono quelli del *Codice*: «Divenuti segno luminoso nella Chiesa, preannunciano la gloria celeste» (c. 573 § 1). «La vita religiosa... manifesta nella Chiesa il mirabile connubio istituito da Dio, segno della vita futura» (c. 607 § 1). Di conseguenza «l'apostolato di *tutti* i religiosi consiste *in primo luogo* nella testimonianza della loro vita consacrata» (c. 673; EE Norme 29). E Giovanni Paolo II va fino a dire: «Il mondo ha bisogno dell'autentica "contraddizione" della con-

sacrazione religiosa, come incessante lievito del rinnovamento salvifico» (RD 14c).

La *funzione specifica e particolare* è quella che corrisponde al *carisma proprio dell'istituto*: sia il rilievo speciale dato a qualche aspetto della testimonianza globale (cf MR 10c), sia l'apostolato vario della contemplazione, della Parola annunciata, delle opere di misericordia a favore di qualche categoria di fratelli: tutti apostolati per i quali i religiosi sono *costituiti* ufficialmente «missionari» dalla Chiesa stessa: cf PC 8; ET 8-10; EN 69; MR 11,14b; CDC cc. 674-676; EE 11-12; 24; RD 15. «Ogni istituto è nato per la Chiesa ed è tenuto ad arricchirla con le proprie caratteristiche secondo un particolare spirito e una missione specifica» (MR 14b). In concreto, è *nell'esercizio spiritualmente qualificato* di questa missione specifica che il religioso assume la sua missione globale di testimone-profeta di Cristo, della Chiesa e della vocazione cristiana.

#### **4. Invitato e aiutato a realizzare la tipica santità della «vita consacrata»**

Tutto ciò che abbiamo detto finora esprime la *situazione oggettiva* nella quale è entrato il consacrato religioso: con la sua professione e stato *ed è incorporato* in modo nuovo alla Chiesa e a Cristo redentore, *è costituito* testimone-missionario, è «persona consacrata» nella Chiesa. A questo punto, due cose complementari sono da precisare.

a) In primo luogo, *consacrazione e santità* sono strettamente connesse, ma *non si identificano* (biblicamente, esiste una santità oggettiva, ricevuta, che in realtà è la situazione di consacrato; la santità soggettiva, attiva, è invece la vita vissuta nella «carità» in coerenza con questa situazione; cf LG 39-40). La santità del religioso è la sua crescente comunione di amore con Dio e con i fratelli mediante la carità attiva che anima la sua vita, sfruttando la propria grazia nello Spirito Santo. La sua consacrazione, *di per sé, non è ancora* la

sua santificazione o santità. È chiaro che la consacrazione-atto, o donazione totale nella professione, è un atto di sommo amore (cf *LG* 44a). Ma la consacrazione-stato di vita che ne deriva non è, di per sé, uno sviluppo della «grazia» battesimale, ma *della consacrazione battesimale*, come dice *PC* 5a. È un mezzo privilegiato «per poter raccogliere più copiosi i frutti» di questa grazia (*LG* 44a), ma non ne è ancora una raccolta. La «vita consacrata» come stato è tutta *ordinata alla grazia-santità, ma non è il suo costitutivo*. Queste precisazioni sono necessarie per evitare certe confusioni e far capire ad esempio che un religioso, perché «persona consacrata», non è automaticamente una «persona santa», più santa degli altri; tutto resta da fare: deve «vivere» con amore la sua consacrazione. E d'altra parte, anche se purtroppo non è fedele, se è mediocre e persino grande peccatore, resta pienamente una «persona consacrata» situata nella «vita consacrata» riconosciuta dalla Chiesa.<sup>21</sup>

b) La seconda cosa da dire subito, a modo di complemento necessario, è che la consacrazione-stato è di per sé, nella sua totalità, un *invito potente* alla santità religiosa e costituisce un *aiuto intenso* per essa. Tutta questa struttura della situazione personale, dell'essere profondo e della responsabilità «missionaria» del religioso costituisce il *quadro stabile*, il segno, l'esigenza permanente e la *preparazione immediata* della sua vita di grazia, cioè della sua salvezza effettiva nella comunione di amore con le Persone divine ed ecclesiali. Le tre serie di realtà precedenti assicurano alla «vita» religiosa solidità, continuità, facilità, garanzia contro le perdite di linfa e contro la morte, e anche in questo caso, una risorsa permanente per il ritorno alla vita. Insomma, il religioso, per diventare santo, non ha soltanto da essere fedele alla promessa votiva fatta il giorno della professione. Molto più profondamente ha da essere fedele e coerente con la propria situazio-

<sup>1</sup> Cf A. PIGNA, *La consacrazione religiosa*, in AA.VV., *Vita religiosa. Bilancio e prospettive*, Teresianum, Roma 1976, 124-127.

ne, ha da tendere a *far coincidere* la sua volontà e i suoi comportamenti *con il suo essere profondo di consacrato*, con i legami interpersonali costituiti con il Cristo Sposo e il Dio dell'Alleanza, e trovare lì la propria unificazione. Per questo gli è stata promessa e data l'assistenza particolare dello *Spirito Santo*, animatore permanente della sua fede, della sua carità, e della speranza con cui tende verso la salvezza integrale.

*In sintesi:* la vita consacrata è una situazione privilegiata per poter camminare sulla via della santità... a prezzo di una grande lealtà e di un non piccolo coraggio!

## **D) LA CONSACRAZIONE COME REALIZZAZIONE VITALE DELLA «VITA CONSACRATA»** **(la «vita consacrata» come oggetto di esperienza soggettiva)**

Giungiamo all'ultimo significato delle espressioni «consacrazione» e «vita consacrata», all'elemento che ho chiamato prima *«più importante e risolutivo»*, perché i due precedenti prendono senso in funzione di esso e ad esso sono ordinati. Se non viene realizzato, tutto crolla, una contraddizione violenta si verifica tra la situazione dei consacrati e la loro vita, e viene ferita la santità della Chiesa (cf *LG* 44d).

Vediamo rapidamente le caratteristiche di questa «vita consacrata» vissuta come realtà mistico-teologale di grazia, come effettiva, paziente e coraggiosa donazione totale di sé a Dio sommamente amato, in risposta alla donazione che Dio stesso ha fatto di sé al consacrato. L'essenziale viene detto sinteticamente in *PC* 5-6. Profondi aspetti vengono sviluppati in *ET* e *RD*.<sup>22</sup> Premettiamo che la scoperta di queste caratteristiche è particolarmente urgente, specie durante il tempo della formazione, perché l'ambiguità del vocabolario e dei testi relativi alla consacrazione e le divergenze teologiche hanno purtroppo indebolito in molti religiosi il «senso dell'es-

<sup>22</sup> Cf J. GALOT, *Agire da consacrati*, in *VC* XX (1984) 14-24.

sere consacrati», mentre è l'elemento più decisivo della loro vocazione.

### **1. Duplice caratteristica globale, sorta dalla consapevolezza di essere «chiamato-consacrato-mandato»**

Alla base della consacrazione vissuta c'è il senso vivo della propria «vocazione», la *coscienza* di essere l'oggetto, da parte di Cristo e di suo Padre, di una *iniziativa gratuita* di particolare scelta, chiamata e consacrazione per amore. In altre parole, non è concepibile una vera vita consacrata che non sorga da una certa «esperienza di Dio», personalmente incontrato e oggetto di una relazione personale di fede e di amore (cf *RD 3b*).<sup>23</sup> Quando esiste tale consapevolezza, allora si vive la vita consacrata in una *duplice ottica* caratteristica *globale*.

In primo luogo, la si vive *con stile «carismatico»*, e cioè viene vissuta come  *dono* e non come autocreazione, come *risposta* e non come iniziativa propria, come dialogo in cui è sempre Dio che parla per primo, invitando il consacrato alla vigilanza, all'ascolto e alla docilità, come libera dipendenza, come fedeltà nello Spirito. In tale prospettiva prende un particolare rilievo il voto di obbedienza, vissuto come piena disponibilità alla Parola, in modo mariano.

<sup>23</sup> «Il sacerdozio e la consacrazione sono stati assunti da tanti nostri fratelli in prospettiva prevalentemente funzionale, anziché primariamente ontologica ed esistenziale. Qui stanno alcune radici ricorrenti di molte fragilità, superficialità, evasioni, abbandoni... Sovente abbiamo incontrato sacerdoti e religiosi *consacrati a un Dio esistenzialmente ignoto*, o quasi. Il senso della propria appartenenza assoluta al Dio vocante... l'innamoramento vitale per Cristo come esclusivo Signore della propria esistenza, l'appartenenza totale alla Chiesa da servire con tutte le forze...: ecco altrettanti valori la cui mancanza costituisce la sostanza di ogni crisi profonda del consacrato, crisi di sviluppo, crisi di integrazione vitale, crisi di appartenenza. In una parola, crisi di specifica identità» (P. TEOBALDO DE FILIPPO, in AA.VV., *La formazione oggi. Atti della 22<sup>a</sup> Assemblea della CISM 1982*, Rogate, Roma 1983, 191).

In secondo luogo, la si vive *con senso di «disappropriazione»*, e cioè con senso vivo di essere ormai *per un Altro*, totalmente decentrato su di lui, «espropriato» e relativo a lui, per amarlo e servirlo, lasciandolo prendere realmente possesso della propria persona con tutte le sue forze e capacità (specie attraverso la pratica dei consigli, in modo particolare della castità) e penetrare nelle sue profondità più nascoste (il verbo utilizzato da *LG 44a*: «Deo totaliter mancipatur» designa la consegna di uno schiavo in proprietà). La si vive realizzando le affermazioni di Paolo: «Non appartenete a voi stessi: siete stati comprati a caro prezzo» (*I Cor 6,19-20*, citato da *RD 3bc*); «Sono stato conquistato da Cristo» (*Fil 3,12*); «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (*Gal 2,20*). È ciò che Francesco di Sales chiamava «*l'estasi*», cioè il movimento vitale *di amore* con il quale colui che ama esce da se stesso, si spoglia di sé, per «rivestire il Cristo» (*Gal 3,27*) e diventare, per quanto possibile, colui che egli ama. È difficile sperimentare sul serio la vita consacrata senza provare qualcosa della «passione amorosa» portata a livello di fede «operante per mezzo della carità» (*Gal 5,6*). La vita intensamente teologale del consacrato, dedicata e votata all'amore, alla lode e al servizio di Dio, si sviluppa principalmente in tre serie di atteggiamenti.

## 2. Tre serie di comportamenti teologici

### a) Amore di contemplazione e di comunione

Se il fondo del mistero della consacrazione religiosa è «un'alleanza di mutuo amore e fedeltà, di comunione e missione» (*EE 5c*), allora diventa evidente l'invito di *PC*: «È necessario che i membri di qualsiasi istituto, cercando Dio sopra ogni cosa e lui unicamente, congiungano tra loro la contemplazione con cui *aderiscono a lui con la mente e il cuore*, e l'amore apostolico con cui si sforzino di associarsi all'opera della redenzione e di dilatare il Regno di Dio» (*PC 5e*). Dopo inviti simili in *ET 8-10, 42-46* e in *MR 4 e 16*, un in-

tero documento della SCRIS è stato dedicato all'indispensabile «dimensione contemplativa della vita religiosa», in particolare per «favorire nei religiosi l'integrazione fra interiorità e operosità» (*Introd.* 4c; cf poi *EE* 28-29). Questa adesione continua a Dio con la mente e il cuore, segreto della «vita nascosta con Cristo in Dio» (*Col* 3,3; cf *PC* 6a), si realizza nell'ascolto della Parola e nella preghiera, ma anche nell'azione più intensa, come «atteggiamento di *continua e umile adorazione* della presenza misteriosa di Dio nelle persone, negli avvenimenti, nelle cose» (*DC* 1c; cf 5b; 14d). Il richiamo intenso dei responsabili ai religiosi sul loro «dovere» di pregare è probabilmente un segno della loro debole consapevolezza di essere «dedicati a Dio»: pregare-adorare-contemplare dovrebbe essere da loro percepito come un bisogno interiore, come una grazia e una gioia, quella della profonda comunione di amore con il Dio da cui si è accettato di essere stato «sedotto» (*Ger* 20,7).

#### b) *Culto sacerdotale-spirituale*

È un aspetto fortemente sottolineato, perché legatissimo all'idea stessa di consacrazione: Israele e poi la Chiesa sono «un regno di sacerdoti» (*Es* 19,6; *Is* 61,1; *I Pt* 2,9; *Ap* 5,10), e tutti i battezzati, resi partecipi del sacerdozio di Cristo, sono chiamati a offrire se stessi e il mondo alla gloria del Padre (*LG* 10-11,34 con i brani biblici citati). *A maggior ragione* i battezzati di vita consacrata: sono chiamati a ricercare in tutto «la perfezione del culto divino» (*LG* 44a), la volontà del Padre e la sua gloria (cf *PC* 5a; 12a; 14a vittime del proprio sacrificio con l'obbedienza). Dice magnificamente il *CDC* c. 607 § 1, nella definizione stessa della vita religiosa: «Il religioso porta a compimento la sua totale donazione come sacrificio offerto a Dio, e con questo *l'intera sua esistenza* diviene un *ininterrotto culto a Dio nella carità*» (cioè in quell'amore di tipo sponsale che è indicato nella prima frase del canone). «Ut in omnibus glorificetur Deus», dice Benedetto. «Ad maiorem Dei Gloriam», dice Ignazio. «Per la gloria di Dio e la salvezza delle anime», dicono tanti altri fondatori.

In tale contesto prende un particolare rilievo la lode dell'Ufficio Divino, e sommamente l'offerta eucaristica nella quale il religioso risale in Cristo alla fonte della sua consacrazione. È normale che una parte dei consacrati abbiano come vocazione specifica una vita centrata sulla lode esplicita e sull'Eucaristia.

### c) *Amore di servizio del Regno*

Amare il Dio redentore significa necessariamente «entrare nella sua volontà salvifica» universale (PC 14a), e mettere tutta l'esistenza al servizio di questa volontà. Amare Cristo Sposo è necessariamente partecipare a questo suo amore che l'ha portato a sacrificarsi per la salvezza di tutti. Abbiamo già rilevato, prima, questa correlazione tra consacrazione e missione, «due aspetti di un'unica realtà» (EE 23a). Ogni consacrato, anche attraverso la «vita contemplativa» più severa, si dedica al regno del Padre, nel Cristo redentore (LG 44b; PC 5e; 6ac; 7a; AG 40). Castità, povertà e soprattutto obbedienza sono mezzi e forme di questa disponibilità che apre il cuore a tutti i fratelli.

Occorre sottolineare l'importanza particolare di questo «senso della consacrazione» per i religiosi *dedicati alle varie opere di apostolato* (cf PC 8). La differenza tra loro e gli altri apostoli è che sono «consacrati-mandati»: *partono consapevolmente dalla loro situazione di consacrati per andare all'apostolato*, che dovranno quindi compiere «da consacrati» (RPU 32b, 33c), come persone che non appartengono più a se stesse, ma a Colui che le manda, come persone la cui missione fondamentale è testimoniare nel mondo, con una presenza «qualificata», l'assoluto di Dio e la tensione escatologica del suo regno (cf EE 24d; RD 15c). Questo apostolato attivo si radica quindi in una relazione di amore, sorge da essa; e se vuole rimanere autentico, deve costantemente dipenderne e riposare su una profondità costante di contemplazione e di adorazione: «Bisogna — dice PC 8 — che la loro azione proceda dall'intima unione con Cristo», e diventi così *espressione* della loro consacrazione (cf EE tutto il n. 12).

Proprio per questo diventerà anche espressione *audace* dell'amore salvatore di Cristo: nell'intimo contatto con questo amore «sponsale e redentivo» (RD 8eg), i religiosi «apostolici» attingono la «passione apostolica» che porta l'amore al suo estremo. Proprio perché consacrati, essi sono, tra gli apostoli, coloro che più normalmente s'impegnano nelle situazioni più drammatiche dei loro fratelli, pronti ad avanzare *fino agli avamposti della missione*, assumendo i più grandi rischi» (Paolo VI, EN 69 finale). MR ha notato, tra i «connotati di un genuino carisma» religioso, «l'ardimento nelle iniziative, la costanza nel donarsi» e l'accettazione della croce (MR 12b). Se fossero maggiormente consapevoli della loro «più intima consacrazione» al Signore, i religiosi oggi sarebbero certamente più audaci nelle loro scelte apostoliche.

### 3. Nella drammatica rinuncia-morte a se stesso

A questo punto, una verità pratica di fondo appare: la vita consacrata vissuta come *effettiva donazione totale di sé* è cosa terribile e drammatica per il battezzato, che rimane una fragile creatura. Il correlativo ineluttabile della donazione di sé è la rinuncia-morte a se stesso, attraverso una purificazione e conversione continua, attraverso il combattimento spirituale, in particolare per scartare tutto ciò che può costituire un impedimento o un ritardo nell'*esclusivismo* e nella *libertà* della donazione di sé a Dio. Tale donazione in realtà sarà realizzata solo nel cielo attraverso la morte più reale. Per adesso è, nel consacrato, un *dinamismo* che realizza il dono in modo paziente e coraggioso, con immensa umiltà e intenso desiderio di fedeltà.

Appare ugualmente che sarebbe una pazzia impegnarsi in tale tipo di vita senza vocazione, nel contesto di un mondo secolarizzato e spesso secolarista che giudica «inumana» la professione dei consigli evangelici (cf LG 46b). Il consacrato può andare avanti perché è sicuro di essere stato chiamato, perché fa l'umile esperienza della sua comunione di amore con Dio, e perché gli sono sempre offerte due realtà *divine*:

il *Figlio* morto e risorto, nell'Eucaristia, e lo *Spirito Santo* della Pentecoste, nel quale è stato consacrato e dalla cui Forza purificatrice si lascia penetrare giorno per giorno. Si aggiunge l'aiuto materno di *Maria* (cf gli ammirabili *EE* 53 e *RD* 17).

#### **4. Tre modi maggiori di vivere in concreto la vita consacrata**

Tutto ciò che ho detto fin qui si applicava alla «vita consacrata» in genere, e forse bisogna dire «in astratto». In concreto, questa vita è sempre stata vissuta con stili diversi, *storicamente determinati* secondo l'originalità di ogni istituto sorto sotto l'ispirazione carismatica dello Spirito. Ogni fondatore, e poi l'istituto da lui fondato, ha fatto *la sua tipica esperienza* di vita consacrata, in cui la totale donazione di sé si è espressa in un certo stile esterno, in una certa finalità apostolica, ordinariamente in consonanza con la pastorale della Chiesa del momento storico, in un certo modo di organizzare gli elementi costitutivi della vita consacrata (tipo di fraternità e di governo, modo di professare i consigli evangelici, tipo di rapporto con il mondo, metodologia di santificazione, stile di preghiera, esperienza di Dio stessa). In concreto, quindi, la consacrazione religiosa si vive *in una ricchissima varietà di forme*, che la Chiesa oggi difende e promuove come preziosi doni di Dio (cf *PC* 1b; 2b; 7-11; *ET* 11; *MR* 11-12, 14bc; *CDC* cc. 578, 586-587; *EE* 11-12, 24, 41, 42a; *RD* 15b). Dice in particolare *EE* 11: «La consacrazione religiosa è vissuta in un dato istituto, in conformità alle Costituzioni che la Chiesa accetta e approva: *in accordo pertanto con particolari disposizioni* che riflettono e approfondiscono un'identità specifica..., (secondo il carisma dell'istituto) che determina un particolare tipo di spiritualità, vita, apostolato, tradizione».

Una valida teologia della vita consacrata non può non tenere conto di tale fatto. Per questo occorrerebbe prolungare la riflessione finora fatta con almeno un abbozzo di teologia

*tipologica* della vita consacrata, permettendo di scoprire, in maggiore aderenza alla storia, con quali diversi orientamenti, ispirazioni, insistenze la consacrazione è stata ed è ancora vissuta. Il Concilio stesso si è orientato a «indicare» *tre tipi maggiori* di vita consacrata (anche se poi nell'esposizione globale della sua dottrina non ne ha tenuto conto): il tipo «*monastico*» (PG 7 e 9; AG 40b), il tipo «*apostolico*» (importantissimo PC 8, poi 10; AG 40c) e il tipo «*secolare*» (PC 11; AG 40d; cf poi EE 9-12 e 24). Aspettiamo che ci vengano un giorno offerte una teologia della vita consacrata monastica, una teologia della vita consacrata apostolica, e una teologia della vita consacrata secolare, da una parte convergenti certo in una teologia fondamentale della vita consacrata, dall'altra rispettose dell'originalità irriducibile di ogni carisma.

Trattare di questi tre modi concreti di vivere la consacrazione ci porterebbe troppo lontano. Basti l'aver sollevato l'attenzione su questo punto in pratica molto importante.<sup>24</sup>

## CONCLUSIONE

La vita consacrata è molto *esigente*. È una vocazione che va presa sul serio, con grande senso teologale; essa richiede una formazione di qualità. Il dramma oggi è che, forse, un certo numero di consacrati non hanno ancora scoperto la loro consacrazione, sono mediocri, accettano uno stile di vita che contraddice il tipico progetto della vita consacrata: situazione gravissima per loro e per la Chiesa, singolarmente aberrante. Gli istituti devono resistere alla tentazione del numero

<sup>24</sup> Cf un mio brevissimo abbozzo in *La vocazione alla vita consacrata religiosa* in AA.VV., *Vocazione comune e vocazioni specifiche*, a cura di A. FAVALE, LAS, Roma 1981, 364-369. Per il tipo di vita consacrata *apostolica*, cf D. NOTHOMB, *La consacrazione missionaria*, ed. Nigrizia, Bologna 1968, pp. 71, *Vita religiosa apostolica. Documento dell'UISG e suo commento*, Ed. Dehoniane, Bologna 1984. J. AUBRY, *Identità della vita religiosa apostolica*, Centro Studi USMI, Roma 1982, pp. 96. Infine, riflessione globale: E. VIGANÒ, *Per una teologia della vita consacrata*, Elle Di Ci, Leumann 1986, pp. 36.

ad ogni costo. Il mondo d'oggi aspetta dei consacrati che siano dei mistici, capaci di essere autentici testimoni (cf *EN* 21, 76).

Forse occorre sottolineare ancora una volta che, al di là delle loro tante opere mirabilmente efficaci (o meglio: dall'interno stesso di queste opere), i religiosi hanno, dentro la Chiesa e in pieno mondo, la missione «veramente fondamentale» (*RD* 15c) di annunciare ai loro fratelli, non tanto con le parole quanto con il loro stile globale di vita, che *Dio* (il Dio di Gesù Cristo) è *la realtà suprema dell'uomo*, che la vocazione sublime ma reale di ciascuno è vivere di lui, che questo Dio ha mandato suo Figlio affinché ognuno abbia la vita, in abbondanza (cf *Gv* 10,10), proprio *la Vita con lui*, dove sono e saranno colmate tutte le aspirazioni del cuore umano.

Ma di questo i religiosi devono essere i segni *leggibili!* Da ciò deriva l'importanza di una teologia consistente della Consacrazione, ispiratrice di una vigorosa spiritualità.

### **Bibliografia molto sommaria**

- P.R. REGAMEY OP, voce *Consacrazione religiosa*, *DIP* II (1973), col. 1607-1613 (con bibliografia).
- A. PIGNA OCD, *La consacrazione religiosa*, in AA.VV., *Vita religiosa. Bilancio e prospettive*, a cura di E. ANCILLI, Teresianum, Roma 1976, 117-149.
- L. GUTIÉRREZ-VEGA CMF, *La vida religiosa como consagración*, in *Teología sistemática de la vida religiosa*, 2a ed., Madrid 1979, cap. IX, 213-254.
- AA.VV., *La consacrazione religiosa. Atti della 25ª Ass. Gen. CISM 1985*, Rogate, Roma 1986, 243 pp. (aspetti biblico, liturgico, magisteriale, teologico).
- SILVIA RECCHI, *Consacrazione mediante i consigli evangelici. Dal Concilio al Codice*, prefaz. di J. BEYER, Ancora, Milano 1988, 244 pp. (con una abbondante bibliografia pp. 227-239).

## 2.

# L'AUTORITÀ RELIGIOSA NELLA DOTTRINA UFFICIALE DELLA CHIESA

Per trattare con una certa sicurezza della natura e del significato dell'autorità del superiore religioso oggi, conviene ricorrere a fonti valide. Queste fonti, oggi, le troviamo nella dottrina che la Chiesa ha messo a punto in due momenti decisivi della sua storia recente: nel *Concilio Vaticano II* (1963-1965) e nel nuovo *Codice di Diritto Canonico* (25 gennaio 1983), che, secondo Giovanni Paolo II stesso, è «un grande sforzo di tradurre in linguaggio canonistico l'ecclesiologia conciliare», di cui è un «complemento» (Costitut. Apost. *Sacrae Disciplinae*, 25.01.1983) («l'ultimo atto e testo del Concilio», è stato detto).

Prima e dopo il Codice sono apparsi tre documenti meno importanti, ma ancora significativi per ciò che riguarda il superiore religioso: *Evangelica Testificatio* (29 giugno 1971), *Mutuae Relationes* (14 maggio 1978), *Elementi Essenziali...* (31 maggio 1983). Dovremo dirne qualcosa.

Ma siccome il Concilio stesso rimanda tutta la vita religiosa alla sua fonte evangelica (PC 2a), conviene riferirsi, in un primo momento, anche se brevemente, al *Vangelo*: infatti è proprio lì che viene posto come *fondamento* il fatto che, nella Chiesa di Dio, ogni autorità è «servizio».

### **A) NEL VANGELO, CRISTO OFFRE IL SUO ESEMPIO E IL SUO INSEGNAMENTO A CHI AVRÀ AUTORITÀ NELLA SUA CHIESA: «SERVIRE E DARE LA VITA»**

Due cose essenziali sono da dire sul rapporto tra Nuovo Testamento e obbedienza-autorità religiosa.

## 1. Il Nuovo Testamento non offre una dottrina specifica sull'obbedienza e autorità «religiosa»

Il Vangelo e l'insieme del NT parlano con abbondanza e forza sia dell'obbedienza di Cristo e dei credenti cristiani, sia dell'autorità di Cristo e dei suoi ministri nella Chiesa primitiva. Ma non ci offrono una dottrina esplicita e specifica sull'obbedienza e autorità «religiosa». Questo fatto è da prendere in conto, perché il caso è diverso per la castità e la povertà: la «castità per il Regno» o la libera scelta della verginità per amore disponibile a Cristo è fondata in *Mt* 19,10-12 e *I Cor* 7,32-34; la povertà volontaria con vendita dei beni per seguire Cristo è fondata in *Mt* 19,16-26 e paralleli.

L'obbedienza di *Cristo* è stata fundamentalmente rivolta al *Padre* suo; egli ha visto Maria e Giuseppe come mediazione umana di questo Padre (*Lc* 49,51). Si è sottomesso alle autorità civili e religiose quando erano nella linea della volontà del Padre, e ha riconosciuto persino a Pilato un potere su di lui perché la sua autorità veniva «dall'alto» (*Gv* 19,11); ha chiesto di «rendere a Cesare ciò che è di Cesare» (*Mt* 22,21)...

*Paolo e Pietro* hanno chiesto ai fedeli di essere «obbedienti e sottomessi ai capi» ecclesiastici (*I Cor* 16,16; *I Ts* 5,12; *Eb* 13,17), «ai magistrati e alle autorità» (*Rm* 13,1-7; *I Tm* 2,2; *Tt* 3,1; *I Pt* 2,13-14); alle mogli di essere sottomesse ai loro mariti (*Ef* 5,21-24; *Col* 3,18; *Tt* 2,5; *I Pt* 3,1-5); agli schiavi di ubbidire ai loro padroni (*Ef* 6,5-6; *Col* 3,22; *Tt* 2,9); ai giovani di ubbidire agli anziani (*I Pt* 5,5). È chiaro che *nessuno di questi tipi di obbedienza può fondare l'obbedienza particolare dei religiosi a un superiore di comunità*. Tutt'al più si potrebbe trovare un punto di riferimento nell'«obbedienza» del gruppo degli apostoli e discepoli che «seguivano» Gesù, perfetto «superiore»; ma il Vangelo non ne parla.

Di conseguenza l'obbedienza religiosa e l'autorità religiosa correlativa del superiore, giustificate dal sorgere carismatico di una comunità specifica, trovano appoggio *solo indirettamente* nella Scrittura: si nutrono dell'esempio perfetto e delle

parole di *Gesù obbediente* a suo Padre e *capo-maestro* dei suoi discepoli, esempio e parole che valgono per *tutti coloro* che, nella Chiesa, devono ubbidire e comandare.

## **2. Il Nuovo Testamento offre a chiunque comanda l'esempio e l'insegnamento decisivo di Cristo**

Gesù ha parlato più volte dell'autorità, per dare due insegnamenti fondamentali: 1) ogni autorità legittima viene da Dio, merita rispetto e obbedienza finché resta nella linea della legge di Dio; 2) l'autorità non è data a qualcuno per il proprio bene, per «essere servito», ma per il bene sia comune che personale di coloro ai quali comanda: «per servire» (al contrario dei cattivi pastori «che pascono se stessi» del famoso capitolo 34 di Ezechiele, e Ger 23,1-4). Prendiamo solo alcuni testi più significativi.

### *a) Tre testi significativi del Vangelo*

— Mt 20,20-28 (Mc 10,35-40): è la domanda ambiziosa della madre di Giacomo e Giovanni («i miei figli alla tua destra e sinistra»), con la reazione indignata degli altri apostoli; parole forti di Gesù ai vv. 22,25-26,28 (dà se stesso in esempio).

— Mt 23,5-12: è l'inizio delle famose maledizioni contro gli scribi e farisei che utilizzano la loro scienza e autorità a loro favore; cf vv. 3 e 11.

— Gv 13,1-5.12-15: è la scena sconvolgente della lavanda dei piedi, e l'insegnamento chiarissimo: «Se io, il Signore e Maestro, ho lavato i vostri piedi, *anche voi...* Vi ho dato l'esempio...». Notare che con quel gesto Gesù annunzia il servizio di salvezza che renderà al mondo con la sua morte umiliante in croce: l'*umile* servizio dell'autorità è *salvifico*:

*b) Colpisce in quei testi l'opposizione* radicale che Gesù riconosce in *due tipi di autorità*: quella esercitata nel clima del «regno degli uomini» e regolata da un rapporto di forza tra padrone e schiavo («Per carità, *non sia così* tra voi!»: Mt

20,26; 23,8); e quella esercitata nel clima del «regno di Dio» e regolata da un rapporto di amore tra fratelli, condizionato da uno «spogliamento» di se stesso da parte di chi comanda (*Fil* 2,6-8).

c) *Nelle prime comunità cristiane* è questo tipo di «capi» che è stato promosso: *Paolo* non vuole essere «padrone», ma «padre» o «madre» che «serve per amore» (*1 Cor* 4,14-15; *2 Cor* 1,24; 4,5; 12,15; *1 Ts* 2,7.11); e *Pietro* esorta gli «anziani» (presbiteri) a pascere il gregge con carità pastorale senza «spadroneggiare» (famoso *1 Pt* 5,2-4). Dottrina globalmente «rinfrescata» dal Concilio a proposito dei vescovi e dei presbiteri: *LG* 18,24,27; *PO* 3,9,12-13.

*In sintesi*, nel NT ogni superiorato è segnato da due tratti essenziali: l'umiltà-pazienza e la dedizione del servo Buon Pastore.

## **B) LA DENSA DOTTRINA DEL CONCILIO: IL SUPERIORE È SERVO OBBEDIENTE E AMANTE: PC 14**

### **1. Il decreto «Perfectae Caritatis» (28 ottobre 1965): PC 14**

Nella sua IV sezione (nn. 12-15), questo decreto dà orientamenti per il «rinnovamento adeguato» degli impegni fondamentali della vita religiosa: castità (12), povertà (13), obbedienza (14), vita comune (15). *Il n. 14* offre una breve teologia dell'obbedienza e dell'autorità religiosa che è frutto di un profondo ripensamento. I suoi quattro paragrafi si distribuiscono a due a due per dare «soffio evangelico» sia all'obbedienza dei religiosi (§§ 1-2) che all'esercizio dell'autorità dei superiori (§§ 3-4).

*Prima parte: I religiosi obbedienti* (cf anche *LG* 42d)

— *14a: Natura dell'obbedienza: sua dimensione cristica, redentiva, ecclesiale.* L'obbedienza religiosa è, nella fede e nello Spirito,

- sacrificio-di-sé pasquale (libero dono della volontà)
- al *Padre* in vista di una comunione più totale al suo volere salvifico,
- sull'esempio di Gesù, *Figlio* docile, venuto a servire-salvare i fratelli,
- per mezzo della sottomissione al *superiore* «rappresentante di Dio» e «guida»,
- fruttificante in una maggiore inserzione nella *Chiesa* e in una crescita cristiana *personale*.

— *14b: Comportamento evangelico del religioso obbediente:*

- sottomissione umile al superiore secondo le Costituzioni,
- però anche responsabilmente attiva-inventiva (forzoni di natura e di grazia)
- che lo conducono a una vera maturità di uomo libero.

*Seconda parte: I superiori*

— *14c: Esercizio evangelico dell'autorità:*

- lo spirito: coscienza di un duplice *servizio* a Dio e ai fratelli;
- la pratica: verso ogni fratello: trattarlo come persona e figlio di Dio;
- verso la comunità: provocarla alla collaborazione responsabile e all'unità;
- «rimane ferma la sua autorità di decidere e comandare ciò che deve farsi».

— *14d: Ruolo dei capitoli e dei consigli:*

- Hanno una loro parte nel governo.
- Esprimono la partecipazione di tutti al bene comune.

Le due caratteristiche più vive di questo PC 14: obbedienza e autorità vengono 1) ricollocate nel *mistero* di Cristo servitore, 2) ispirate a un profondo *personalismo soprannaturale*.

## 2. «Evangelica Testificatio» di Paolo VI nn. 24-28: «commento» autorevole di PC 14

Nella sua «Esortazione Apostolica» del 29 giugno 1971, Paolo VI «esorta» alla pratica dell'obbedienza e dell'autorità secondo i principi e le caratteristiche del Concilio, aggiungendo, dopo i sei anni di esperienza, una punta d'insistenza sul ruolo necessario del superiore e sulla fede di chi obbedisce alle sue decisioni. Dei sette numeri dedicati al tema (23-29), vediamo i principali in due serie.

### *Prima linea: 24-25: Convergenza profonda dell'obbedienza e dell'autorità*

— «Ben lungi dall'opporci», tutte e due convergono in modo complementare:

— nella «stessa partecipazione all'offerta (pasquale) di Cristo»,

— «nell'adempimento della volontà di Dio» Padre,

— nel «servizio del bene comune» dei fratelli.

— Di conseguenza suppongo, nella ricerca di questa volontà, un «fiducioso» dialogo ispirato alla fede, le cui certezze vanno «risvegliate» dal superiore.

### *Seconda linea: 26-27-28: Tre aspetti particolari richiesti oggi*

— Cura dei superiori di salvaguardare certe condizioni della vita religiosa (26).

— L'obbedienza religiosa richiede oggi un dono più conscientemente libero (27).

— In caso di conflitto tra decisione del superiore e coscienza del religioso, questi deve accettare di ubbidire senza vedere chiaro, come Cristo all'agonia (28).

## C) IL «MUTUAE RELATIONES» (1978) SITUA L'ORIGINALE AUTORITÀ CARISMATICA DEL SUPERIORE RELIGIOSO IN CONNESSIONE CON L'AUTORITÀ GERARCHICA DEL VESCOVO

### 1. Un documento sulle relazioni tra vescovi e religiosi (14 maggio 1978)

a) Questo documento, redatto insieme dalle due Congregazioni curiali per i Vescovi e per i Religiosi, offre in forma ufficiale alcuni «criteri direttivi per i rapporti tra vescovi e religiosi nella Chiesa» (titolo); *nel suo insieme* interessa particolarmente i *superiori*, perché sono loro ad avere soprattutto i rapporti con i vescovi.

b) È sorto da una seria analisi delle *situazioni concrete: da una parte* gli impegni pastorali vanno ampliandosi nelle Chiese particolari e si sente la necessità che i religiosi si prestino a una *inserzione organica* nell'azione pastorale; *dall'altra* i religiosi stessi si preoccupano di salvaguardare la loro fisionomia carismatica e la loro missione specifica. Si tratta di armonizzare queste due esigenze (già segnalate dal decreto conciliare sui vescovi *Christus Dominus* nn. 33-35) a livello sia dei principi che dell'applicazione pratica, sulla base di una *ecclesiologia della «comunione organica» del Popolo «nuovo»*.

c) Questo ha dato occasione di approfondire la dottrina conciliare sull'*originale identità delle due autorità* responsabili della vita religiosa: il superiore religioso, e il vescovo della Chiesa particolare dove è impiantata qualche comunità religiosa (n. 8). Di importanza decisiva sono i nn. 13-14 sul «servizio proprio dell'autorità religiosa». Per capirli bene, diamo un'occhiata all'insieme del *cap. III* (della *Prima Parte* dottrinale) dove sono inseriti.

## 2. Il cap. III situa la vita religiosa «nella comunione ecclesiale» (nn. 10-14)

### *Origine e natura carismatica degli istituti religiosi: 10-12*

— 10. *Natura «ecclesiale» degli istituti religiosi*: «La vita religiosa è un modo particolare di partecipare alla natura (e missione) *sacramentale* del Popolo di Dio».

— 11. *Dell'indole propria di ogni istituto*. Numero fondamentale! Ogni istituto è un «dono suscitato dallo Spirito» e «autenticamente riconosciuto dalla gerarchia», a partire da una originale «esperienza di Spirito» del fondatore o fondatrice «trasmessa ai discepoli» e che bisogna identificare bene e conservare.

— 12. *Alcuni connotati di un genuino carisma* (da completare con il n. 51 sui criteri a cui riferirsi per «riconoscere» un nuovo istituto).

### *Servizio proprio e autorità propria dei superiori religiosi: 13-14*

*N.B.* I superiori di cui si tratta qui sono quelli «maggiori» (il Generale e i Provinciali), messi a confronto con i vescovi; ma ciò che è detto della loro responsabilità si applica con il dovuto aggiustamento anche ai superiori locali.

— 13. «*Il servizio proprio dell'autorità religiosa*». Altro numero fondamentale! *Quattro* sono le affermazioni, in coerenza con quella del n. 11:

1. Un istituto religioso ha un *suo* «ordine interno» (cf *CD* 35/3) e un *suo* «campo di competenza», e gode quindi di una «*genuina autonomia*».

2. *I superiori* ricevono dallo Spirito Santo l'autorità necessaria per gestire questa autonomia «in conformità dell'indole propria dell'istituto»; non si tratta di una semplice delega o partecipazione dell'autorità gerarchica.

3. Tale autorità si esercita in un *triplice ufficio*: a) *insegnare* (sono «maestri di spirito» e «direttori spirituali», «in re-

lazione al progetto evangelico del proprio istituto»); b) *santificare*-perfezionare (vita di carità dei sudditi, fedeltà ai voti, formazione); c) *governare* (organizzare le comunità e la loro azione).

4. Questo triplice ufficio è solo «analogo» a quello dei vescovi; non si può né confondere né equiparare le due autorità. La «genuina autonomia» non è mai indipendenza! I superiori esercitano la loro autorità «*in connessione* con la sacra gerarchia, che ha canonicamente *eretto* l'istituto e autenticamente *approvato* la sua specifica missione». L'autorità religiosa, divina nella sua origine, è ricevuta mediante il ministero della Chiesa.

— 14. *Alcune conclusioni orientative*

a) *Tutti* i religiosi sono chiamati a dare nella Chiesa-Sacramento la «palese testimonianza di totale dedizione a Dio» che caratterizza la loro vocazione.

b) *Ogni istituto* è tenuto ad arricchire la Chiesa del proprio carisma.

c) «*I superiori* hanno il grave compito di curare la fedeltà a tale carisma», preoccupandosi in particolare della *formazione* dei confratelli e *animandoli* a partecipare attivamente tutti a tale fedeltà (cf anche il n. 26: «Promuovano gli opportuni adattamenti e aggiornamenti»).

**3. «Vescovi e superiori (agiscano) secondo il proprio ruolo, ma in armonia tra loro e in concorde impegno»  
(inizio cap. IV)**

Alcuni teologi e canonisti hanno criticato la presentazione del compito del superiore religioso sotto la forma della triplice funzione del ministero pastorale dei vescovi (LG 25-26-27; e dei presbiteri PO 4-5-6), perché espone al pericolo di considerare le due autorità come parallele o persino concorrenziali. Tanto più che, nel concreto, si sa quanto delicati sono i rapporti vescovi-superiori (e ad altro livello superiora religiosa-parroco)! Occorre quindi avere coscienza

chiara dell'*ambito proprio* dei servizi specifici di queste due autorità *diverse, ma complementari*.

a) *L'autorità dei vescovi anche sulla vita religiosa*

Nell'organica comunione ecclesiale e nel dinamismo del Popolo di Dio, i vescovi hanno un ministero propriamente «fondamentale»: *rendono presente Cristo-capo* nella sua triplice funzione indivisibile di maestro, liturgo e pastore *di tutto il gregge*: fedeli, fedeli laici, fedeli religiosi. Collegialmente e singolarmente, hanno quindi precise responsabilità per *discernere, approvare, rispettare e promuovere* la vita religiosa: lo spiegano chiaramente i nn. 6,8-9 (del cap. II), 22 (sull'esonazione), 28 e 52 di *MR* (e il n. 42 di *EE*). I religiosi e le religiose in una diocesi non sono da vedere solo come un gruppo di «aiutanti» di secondo ordine; sono in verità una porzione viva e qualificata del «mistero» della Chiesa particolare. E i religiosi e le religiose stesse non devono vedere la diocesi come una stazione di transito, né fare dell'esonazione una rottura di organicità, considerando il vescovo quasi come un estraneo: la diocesi è «lo spazio storico» e «quasi come la patria della loro vocazione» (*MR* 23d, 37; cf 35 e 36).

Il «vicario episcopale per i religiosi/se» non sostituisce il vescovo, ma lo aiuta: è portatore di una parte della sua autorità. «Non assume alcun ruolo proprio dell'autorità dei superiori religiosi» (*MR* 54), quindi non interferisce in assoluto nei servizi propri di quella autorità.

b) *A un altro livello e ambito,  
l'autorità del superiore religioso*

L'autorità religiosa non si riferisce a tutto il «Corpo» della Chiesa, ma riguarda solo il carisma specifico di un gruppo, per curarne e svilupparne l'indole propria *in armonia con la crescita di tutto il «Corpo»*. È quindi segnata da *due chiare delimitazioni*: si esercita all'interno del proprio istituto, ha competenza solo nell'ambito peculiare del progetto del fondatore così come è stato approvato dalla gerarchia (missione, stile di vita, di santificazione e di apostolato). Ma con

questo assicura una *collaborazione specializzata e necessaria* all'edificazione globale del Corpo di Cristo, alla sua vita e santità, alla realizzazione globale della sua missione evangelizzatrice («prezioso sussidio al Papa e ai vescovi», dice *MR* 13b; «ogni istituto è una parte vitale della vita e della crescita della Chiesa», dice *EE* 42).

Così una superiora religiosa come tale non ha da assicurare il patrimonio comune della fede, ma «insegna» il fondatore o la fondatrice e le Costituzioni; non ha da guidare la liturgia e la celebrazione dei sacramenti, ma «santifica» le consorelle con l'ampio sforzo di formazione e animazione alla santità tipica dell'istituto; non ha da essere «pastore» di una Chiesa locale, ma «guida» le persone e fa funzionare la comunità e il suo lavoro.

*Però tutto questo* va sempre mantenuto *inserito* nella comunione e missione della Chiesa particolare e universale, insegnata-santificata-guidata dal vescovo, dal collegio episcopale e dal Papa.

*N.B.* L'intero *MR* è diretto ad aiutare vescovi e superiori religiosi ad armonizzare i loro specifici interventi, per il bene e della Chiesa e degli istituti religiosi.

*c) Un richiamo in*  
*«Dimensione contemplativa V.R.» (1980) n. 16*

Questo documento (12 agosto 1980), considerando la comunità religiosa «realtà teologale, oggetto di contemplazione, luogo particolare dell'esperienza di Dio» (n. 15), ricorda al superiore che deve disimpegnare in essa «un ruolo di *animazione simultaneamente spirituale e pastorale*, in conformità alla “grazia di unità” propria di ogni istituto», ed essere accolto «quale guida per la crescita simultaneamente spirituale e apostolica di ciascuno e dell'intera comunità».

**D) IL CODICE DI DIRITTO CANONICO (1983):  
LA FIGURA «CANONICA» DEL SUPERIORE**

Il nuovo Codice (25 gennaio 1983), sulla base di una fedeltà alla tradizione giuridico-legislativa della Chiesa (Codice

precedente del 1917), ha cercato di tradurre in norme nuove la figura di superiore espressa nel Concilio e nei documenti postconciliari. Sottolinea fortemente l'aspetto *spirituale e pastorale* del superiorato, senza tuttavia rinunciare alla chiarezza giuridica.

La sezione che tratta esplicitamente dei superiori (dei tre livelli insieme) si trova nella Parte «*Gli Istituti religiosi*» (c. 607ss), al *capitolo II: Il governo degli istituti*, con due «articoli» (= insieme di canoni):

— Art. 1. *Superiori e consigli*: cc. 607-630 (specie 618-619).

— Art. 2. *I capitoli*: cc. 631-633 (tutto nuovo).

Senza entrare evidentemente nel dettaglio, sottolineo *i tre aspetti più importanti* per la nostra riflessione, anche facendo riferimento a qualche canone fuori della sezione «Governo».

### **1. Reale «potestà» e autorità del superiore, «rappresentante di Dio»**

Sono da vedere qui insieme i cinque canoni seguenti:

— **586**: «è riconosciuta agli istituti una giusta *autonomia* di vita e di governo».

— **596**: «superiori e capitoli hanno sui membri la *potestà* definita dal diritto universale e dalle Costituzioni».

— **601**: «l'obbedienza obbliga a sottomettere la volontà ai superiori legittimi, quali *rappresentanti di Dio*, quando comandano secondo le Costituzioni».

— **617**: «esercitino la propria potestà a norma...» (riprende il c. 596).

— **618**: «i superiori esercitino in spirito di servizio quella *potestà* che hanno ricevuto *da Dio* mediante il ministero della Chiesa».

Sono affermazioni forti, già incontrate in *PC* 14 e in *MR*. Ogni superiore è autentica *mediazione* tra il religioso e Dio, al quale va finalmente l'obbedienza. Riceve da Dio stesso il potere di comandare a nome di Dio (il che non significa che

il contenuto del comando concordi necessariamente sempre con la volontà di Dio). Lo riceve «mediante il ministero della Chiesa» che erige l'istituto (c. 576) e approva le Costituzioni (c. 587). Lo riceve per regolare ciò che riguarda l'identità carismatica, la vita, la missione dell'istituto.

## 2. Lo «spirito di servizio»: atteggiamento fondamentale del superiore

Sono da vedere qui insieme i canoni seguenti:

— **618** (fondamentale): «come» essere superiore (quasi riproduce *PC* 14c).

— **624**: «i superiori sono costituiti *per un tempo* determinato e conveniente».

— **625**: ci vuole una «opportuna *consultazione*» prima che sia nominato un superiore.

— **627** §§ 1-2: «i superiori abbiano *il proprio consiglio*...; sono tenuti a valersi della sua opera; ... siano determinati i casi in cui è richiesto il consenso oppure il parere (semplice voto consultivo) del consiglio».

— **629**: «*risiedano* ciascuno nella propria casa...».

— **630**: «riconoscano ai religiosi la dovuta *libertà* per quanto riguarda il sacramento della penitenza e la direzione di coscienza... Ma i religiosi possono aprire la loro anima al superiore con spontanea *libertà*».

— **631**: «il *capitolo generale*: autorità suprema, rappresenta tutto l'istituto...».

— **632**: «altri capitoli dell'istituto e altre assemblee simili...».

— **633**: «gli organismi di *partecipazione* o di *consultazione* adempiano fedelmente la loro funzione...; esprimano la sollecitudine e la partecipazione *di tutti* per il bene comune».

L'autentica autorità del superiore non deve mai diventare «autoritarismo», perché è servizio a Dio, ai singoli religiosi, all'istituto, alla Chiesa! Egli è il primo «docile alla volontà di Dio» (618), e per conoscerla deve «ascoltare volentieri» i confratelli (618), creare nella comunità un clima di fede, di

fiducia e franchezza fraterna, e per questo starle vicino (obbligo di residenza 629).

Ma soprattutto il Codice prevede *forme stabili istituzionalizzate* della comune ricerca della volontà di Dio: i capitoli (631-632), vari organismi di partecipazione o di consultazione (625, 633), e in modo tutto speciale «il proprio consiglio» (627) a tutti i livelli. Il superiore non è membro del «suo» consiglio, anche se presiede le riunioni: si fa aiutare da esso come gruppo. Il nuovo diritto dà grande importanza al buon funzionamento dei consigli, che viene precisato nelle *Costituzioni*.

### 3. «Costruire in Cristo una comunità fraterna» (619)

Sono da leggere qui insieme i tre canoni seguenti:

— **602**: «vita fraterna propria di ogni istituto».  
— **608**: per la comunità: una casa, un superiore, l'Eucaristia.

— **619**: complemento fondamentale del 618: entra in aspetti concreti dell'attività del superiore; lui per primo e tutti insieme devono «costruire una comunità fraterna nella quale si ricerchi Dio e lo si ami sopra ogni cosa».

Senza riprendere il tema del «triplice ufficio» di *MR 13*, il Codice ricorda alcuni doveri del superiore verso la comunità che si riallacciano alle funzioni di:

— *insegnare*: «nutrirla di parola di Dio»,  
— *santificare*: «indirizzarla alla celebrazione della liturgia» (per il sacramento della penitenza cf c. 630), e «essere di esempio»;  
— *governare*: avere gli occhi aperti sui bisogni di ciascuno.

### E) «ELEMENTI ESSENZIALI» (1983) DELLA SCRIS RIASSUME TUTTI I TESTI PRECEDENTI

L'ultimo testo generale della Chiesa che parla dell'identità e del ruolo del superiore religioso è stato pubblicato pochi

mesi dopo la promulgazione del nuovo Codice, il 31 maggio 1983. Il suo titolo dice il contenuto: *Elementi essenziali dell'insegnamento della Chiesa sulla vita religiosa*. È una «sintesi-guida» preparata dalla Congregazione per i Religiosi all'intenzione dei vescovi degli Stati Uniti, richiesti dal Papa di animare il rinnovamento della vita religiosa nel loro paese in occasione dell'Anno Santo; ma poi è diventato un documento valido per tutti i vescovi e religiosi del mondo.

È diviso in *tre parti*:

I. *La vita religiosa: una forma speciale di consacrazione a Dio* (nn. 5-12).

II. *Note caratteristiche* (nn. 13-50): i dieci elementi essenziali della vita religiosa.

III. *Alcune norme fondamentali* (nuova numerazione: 1-49): «adeguata sintesi delle disposizioni della Chiesa» nel nuovo Codice.

La natura del documento e le intenzioni dei redattori spiegano che *non si trovano qui novità sostanziali*, ma solo una presentazione breve di ciò che hanno detto i testi ufficiali precedenti. Proprio a questo titolo la sua lettura può essere utile, anche perché lo sforzo di sintesi ha portato a qualche aggiunta interessante. Ecco i nn. dove viene toccato il tema del superiore.

## 1. Nella parte «Note caratteristiche»

— **20e**: particolare responsabilità del superiore per promuovere la vita comunitaria.

— **22d**: particolare responsabilità del superiore per salvaguardare l'unità.

— **42c**: la Chiesa conferisce all'istituto l'autorità religiosa.

Sotto il titolo «9. *Il governo*» vengono quattro numeri più espliciti:

— **49**: caratteristiche del governo religioso; l'autorità non deriva dai membri, viene *da Dio* e dalla Chiesa; è *personale*.

— **50**: il *consiglio* del superiore; importanza della sua collaborazione.

- **51:** il *capitolo generale*, significato e importanza.
- **52:** insistenze recenti su alcuni principi di governo: necessità dell'autorità e del coinvolgimento di tutti i membri...

## 2. Nella parte «Norme fondamentali»

- **2:** casa costituita sotto l'autorità di un superiore.
- **23:** obbedienza, sottomissione ai superiori legittimi.
- **33:** i superiori mantengano fedelmente la missione dell'istituto.

Sotto il titolo «11. Il governo» vengono sei numeri:

- **43:** autorità ricevuta da Dio, personale, cf can. 617-618.
- **44:** doveri dei superiori, sintesi del c. 619.
- **45:** nomina o elezione dei superiori, cf can. 623-625.
- **46:** i superiori abbiano un proprio consiglio, cf c. 627.
- **47:** il Capitolo generale, cf c. 631.
- **48:** funzionamento dei capitoli, cf c. 632.

## CONCLUSIONE

Lo sviluppo notevole del pensiero e dei testi durante 18 anni (1965-1983) ha promosso una figura del superiore profondamente evangelica. «Gli stessi doni immessi dallo Spirito sono voluti da Cristo, e per loro natura diretti alla compagine del Corpo, per vivificarne le funzioni e le attività» (*MR* 5). L'autorità religiosa è un *dono* posto a servizio della comunità religiosa, e quindi anche a servizio della Chiesa stessa.

### 3.

## IL SERVIZIO DELL'AUTORITÀ ALLA LUCE DELLA RIFLESSIONE TEOLOGICA

### Dall'antica alla nuova visuale del rapporto autorità-obbedienza

Sulla base delle fonti che abbiamo elencate nello studio precedente, tentiamo adesso una riflessione direttamente teologica e sintetica sulla natura del «servizio dell'autorità».

La prima cosa da constatare è che il Vaticano II ci ha permesso di passare a una nuova e molto più esatta visuale dell'identità e del ruolo del superiore religioso, *chiarendo il rapporto dialettico tra autorità e obbedienza*. In effetti il giusto concetto del superiore e della sua autorità dipende in massima parte dal concetto che si ha dell'obbedienza religiosa: «Dimmi che cos'è per te l'obbedienza religiosa, e ti dirò quale tipo di superiore fai funzionare».<sup>1</sup>

Globalmente parlando, durante secoli, la riflessione sull'obbedienza religiosa è stata condotta, in maniera molto stretta e rigida, a partire dallo *schema verticale di due poli antitetici, superiore-suddito*: superiore che domina e comanda, suddito che è «sottomesso» e ubbidisce, o, come si diceva, ciascuno posto «dall'altra parte della barriera». Visuale di opposizione dualista e dicotomica, per cui si dimenticava che, nella comunità religiosa, siamo e rimaniamo sempre tutti fra-

<sup>1</sup> Sulla teologia dell'obbedienza e dell'autorità si leggeranno con profitto i quattro capitoli che il P. MARCELLO AZEVEDO SJ ha dedicato al tema nel suo bel libro *I religiosi: vocazione e missione*, Ancora, Milano 1983: «Il voto di obbedienza», pp. 95-115; «L'obbedienza nella vita religiosa. Nuova visione e prospettiva», pp. 195-212; «Decisione degli uomini e volontà di Dio», pp. 213-230; «Obbedienza, opzione per i poveri, obiezione di coscienza», pp. 231-252.

telli, e tutti fratelli obbedienti all'unico Signore. Tale visuale privilegiava tra altri gli aspetti seguenti:

1. *Nella ricerca della volontà di Dio* si insisteva quasi esclusivamente sul superiore: sembrava essere *l'unica o almeno la principalissima* mediazione e rappresentanza di Dio, e l'unico, o quasi, che fosse sotto l'influsso dello Spirito Santo.

2. Di conseguenza, *lui solo elaborava e prendeva le decisioni*, senza ascolto né vero dialogo, senza partecipazione significativa di altri.

3. Infine le decisioni così prese erano considerate espressione precisa della volontà di Dio. Si presumeva che «*Dio vuole ciò che il superiore decide*», e quindi non c'era altro da fare che ubbidire in maniera cieca, l'obbedienza essendo d'altronde uno degli aspetti principali dell'ascesi e della rinuncia cristiana e religiosa.

Tale visuale aveva *due grossi difetti*: a livello pratico, quello di sollevare perplessità e drammi (ad esempio quando si doveva constatare che il superiore aveva sbagliato e preso decisioni catastrofiche), e a livello teorico e teologico il difetto di *isolare* l'obbedienza e l'autorità da tutto il ricco contesto della vera vocazione religiosa, in maniera tale da rischiare la loro falsificazione, o almeno una diminuzione impressionante dei loro veri contenuti.

Tentiamo allora di vedere come il Concilio e la riflessione teologica recente hanno «liberato» l'obbedienza e l'autorità religiosa facendole passare dal semplice quadro riduttivo del rapporto «suddito-superiore» *all'ampio contesto* del rapporto «Dio salvatore-comunità religiosa carismatica».

**A) ANZITUTTO IDENTIFICARE BENE  
LA COMUNITÀ RELIGIOSA:  
È UNA COMUNITÀ «CARISMATICA»,  
FRATERNA, OBBEDIENTE**

Autorità e obbedienza sono da capire in funzione di altra cosa, che viene prima: la comunità religiosa; e la comunità

religiosa stessa si capisce a partire da un'altra cosa ancora: il progetto carismatico per il quale è stata fondata e vive. Chi non entra in questo ordine di priorità si condanna a non capire la vera identità del superiore.

## **1. Comunità «carismatica»**

**(da dove viene, e per che cosa esiste)**

Che cos'è una comunità religiosa, vista al suo livello globale di Istituto, o al suo livello intermedio di provincia, o al suo livello ultimo locale? Ricordiamolo in poche parole. È una realtà ecclesiale carismatica, innanzi tutto. Cioè è nata e vive nella Chiesa, ma non è stata creata dalla gerarchia. È apparsa *per la libera iniziativa dello Spirito Santo*, che ha suscitato, ispirato e guidato un fondatore o una fondatrice. Anche quando un fondatore è vescovo (ad esempio san Francesco di Sales per le Visitandine), la sua fondazione non viene fatta in virtù del suo potere gerarchico, ma per un «sovrappiù» di libera ispirazione dello Spirito Santo.

E *per che cosa* lo Spirito Santo suscita, a un certo momento della storia, un fondatore e una comunità attorno a lui? *Per affidargli un tipico progetto evangelico-missionario*, una maniera nuova di «leggere» il Vangelo e di tradurlo in uno stile di vita cristiana e in un tipico servizio a favore di una tale categoria di persone, in risposta a determinate urgenze del luogo e del momento. Questo progetto di vita e di azione si inserisce nella comunione e nella missione *della Chiesa* in cammino: la Chiesa lo accoglie, lo approva ufficialmente, perché ha riconosciuto in esso qualcosa di utile, di grandemente benefico, che accresce la sua vitalità e contribuisce a realizzare meglio la missione che ha ricevuto da Dio in questo momento della sua strada (cf *LG 43; PC 1b*).

Così è stato, chiarissimamente, *per ogni autentico fondatore e per ogni autentica fondatrice*. La primissima cosa da dire a loro riguardo è che hanno ricevuto da Dio la responsabilità di un nuovo e preciso carisma nella Chiesa. *L'autorità del superiore o della superiora* sarà in primissimo luogo in funzione del carisma e della missione del proprio istituto.

## 2. Comunità carismatica «fraterna» (a chi lo Spirito affida il progetto)

Seconda cosa essenziale da tener presente: il nuovo progetto evangelico-missionario, *a chi* viene affidato dallo Spirito Santo, e poi dalla Chiesa? Non a persone singole, prese soltanto l'una accanto all'altra o l'una dopo l'altra, non a «individualità», anche se fossero tutte geniali, ma *a una comunità*, a un gruppo di persone, riunite precisamente perché tutte aderiscono a questo progetto e mettono insieme le loro capacità diverse e le loro forze per portarlo a compimento, organizzandosi abitualmente al triplice livello generale, provinciale e locale, proprio per adattarsi meglio alle richieste della vita da vivere insieme e del lavoro da fare insieme.

La grande realtà, qui, è che *tutti i membri* della comunità carismatica sono e si sentono liberamente *responsabili* della riuscita del progetto, tutti senza eccezione, avendo ciascuno le sue idee, i suoi doni, le sue forze da offrire per questo. Meglio: tutti si sentono *co-responsabili*, cioè responsabili insieme, correlativamente, in interdipendenza, e per questo chiamati a vivere in unione e in comunione, in collaborazione attiva, aggiustando e articolando bene le loro diverse capacità e funzioni. Senza dubbio possibile, la riuscita del progetto è a questo prezzo.

Tanto più che questo progetto si realizza *nella storia concreta*, nel *dinamismo* degli eventi che, oggi soprattutto, fanno evolvere le cose con tanta rapidità; e si realizza anche nella varietà delle culture. Di conseguenza, non può essere concepito come una realtà fissa, inerte, monolitica, ma al contrario come una realtà viva, flessibile, che *deve adattarsi e progredire*. La grande legge della «fedeltà dinamica» *accresce* allora in tutti il senso della corresponsabilità: bisogna riflettere, cercare, sperimentare, correggere, migliorare..., ma insieme, «in comunione», sempre uniti dalla comune volontà di far riuscire bene il progetto affidato dallo Spirito. *L'autorità del superiore o della superiora* sarà, in secondo luogo,

in funzione della comunità dinamicamente fedele al suo carisma.

### **3. Comunità carismatica fraterna «obbediente» (come realizza il progetto)**

Terza cosa essenziale da tener presente: questa comunità preoccupata di realizzare bene *hic et nunc* il suo lavoro non può dimenticare che il suo progetto è «carismatico», cioè non è «suo», non l'ha inventato lei, viene da Dio, lo ha ricevuto, e mira, dentro la Chiesa, a contribuire alla realizzazione del progetto salvifico globale *di Dio!* È una comunità, come tale, «*serva di Dio*». Ogni comunità religiosa, a tutti i livelli, è una comunità *serva* del Dio che ama i destinatari della sua missione, e vuole salvarli e renderli integralmente felici precisamente mediante la fatica intelligente e generosa dei suoi membri.

Eccoci allora entrati nella vera prospettiva dell'*obbedienza religiosa!* Essa non si riduce allo stretto rapporto «suddito-superiore», ancora meno a questo rapporto quando prende la forma del superiore che comanda espressamente «in forza del voto»! È *fondamentalmente rapporto «comunità carismatica-Dio salvatore»*. Allargamento singolare della prospettiva!

Allargamento *riguardo al soggetto* dell'obbedienza: il rapporto superiore-suddito verrà solo in un secondo momento, e all'interno di una realtà secondo la quale *tutti* senza eccezione obbediscono a un volere che li trascende, un volere che tutti devono ricercare e compiere *insieme*, in umiltà e in comunione di carità. In tale prospettiva di obbedienza strettamente comunitaria, *né* il superiore può fare a meno della comunità: non è dispensato dal ricercare insieme ai suoi fratelli la volontà di Dio con paziente dialogo; *né* la comunità può fare a meno del superiore che le è stato dato come punto di convergenza della ricerca e dell'azione di tutti; *né* il singolo può fare a meno del superiore e della comunità dentro la quale serve il Signore con le proprie forze. Veramente è *l'intera*

*comunità che è chiamata a praticare l'obbedienza religiosa*, tutti e ciascuno, in maniera articolata e dialogante, per realizzare la missione carismatica che il Signore aspetta da essa.

Ma l'*allargamento* dell'obbedienza è da fare *anche riguardo alla sua materia*. L'obbedienza non è solo una bella virtù tra altre virtù, da praticare in certi momenti in alcuni determinati comportamenti, ad esempio quando il superiore chiede qualcosa. È un *atteggiamento fondamentale e permanente*, che invade tutta la vita, la quale diventa veramente una «vita di obbedienza»: con la professione, dice il Concilio e ripete Paolo VI, il religioso fa «l'offerta *totale* della sua volontà personale come sacrificio *di sé* a Dio» (PC 14a; ET 27). *Attraverso tutto* quindi, non deve fare altro che ricercare e compiere con amore la «Volontà» salvifica di Dio e cooperare così al suo «Regno» e alla sua «Gloria» (cf prima parte del «Padre nostro»). Il religioso obbedisce alla sua *Regola*, la quale, concretizzando per lui la Parola di Dio, copre tutti gli aspetti della sua vita e azione. Ma non basta, perché la Regola non può prevedere tutti i casi: obbedisce anche allo *Spirito Santo* che interiormente parla al suo cuore e all'esterno gli dà dei segni, per permettergli di sottomettere e di dare a Dio persino i dettagli della sua vita. E così l'obbedienza diventa *un principio totalizzante e unificatore della persona*, che la porta ad essere a poco a poco ciò che deve essere e a trovare sempre meglio il significato stesso della sua vita. Non è un elemento di mortificazione e di controllo, ma un fattore di costruzione interiore della persona, al livello più profondo della sua scelta di vita, attorno all'asse della risposta di amore a Dio e del servizio del suo regno secondo la propria chiamata. Ogni santo non è altro che un eminente «servo di Dio» (e al primo posto la vergine Maria), per il quale il dovere essenziale della vita è compiere fedelmente il progetto di Dio su di lui.

Tutto questo si capisce perfettamente alla luce folgorante del *Cristo Gesù*. Anche lui ha avuto la sua «vocazione» e ha costruito il suo «progetto di vita». Lui stesso ce l'ha esposto con chiarezza: *il fondo della sua anima*, del suo «cuore», è

stata la sua perfetta disposizione di *Figlio* e di *Servo*, la sua prontezza a lasciarsi in tutto «pianificare» dal Padre suo, e quindi la sua attenzione ai segni della sua volontà e la *totale disponibilità a compierla*: «Mio cibo è fare la volontà di Colui che mi ha mandato e compiere la sua opera» (Gv 4,34). Secondo la lettera agli Ebrei, tale disposizione ha animato Gesù dal *primo* istante della sua esistenza incarnata (10,5-10); e secondo diversi testi del NT, è stata «consumata» nell'*ultimo* respiro in croce (Mt 26,39-44; Gv 10,17-18; 19,30; Rm 5,19; Fil 2,8; Eb 5,8). Gesù non è stato altro che *il Figlio e servo obbediente* di suo Padre, essendo chiaro che la sua obbedienza era *ordinata alla missione della salvezza di tutti gli uomini*, obbedienza quindi animata da un amore intensissimo verso il Padre e verso gli uomini insieme.

La comunità religiosa obbediente, come il singolo religioso, raggiunge quindi nella fede e nell'amore l'obbedienza di Cristo, la prolunga, l'attualizza poveramente lungo la storia e in tutto il mondo, per poter attualizzare la sua missione di salvezza. Rileggendo le prime righe di *PC 14*, vediamo che è proprio così che il Concilio presenta l'obbedienza religiosa: si tratta di «unirsi in maniera più salda e più sicura alla volontà salvifica di Dio, a imitazione di Gesù Cristo» Figlio e servo.

È ora possibile capire *l'autorità del superiore religioso*: non è un assoluto, è relativa, esiste *in funzione* 1) della missione carismatica dell'Istituto, 2) della comunità responsabile di questa missione, 3) dell'obbedienza di questa comunità che, realizzando la missione, serve il disegno di amore salvifico del Padre, nella Chiesa obbediente. *È un triplice «servizio»* alla missione propria, alla comunità responsabile di questa missione, al disegno salvifico, è quindi un triplice servizio ai destinatari, ai confratelli, a Dio.

Si capisce subito, allora, come per essere un valido superiore o una valida superiora bisogna possedere al più alto grado possibile:

— la conoscenza e il gusto del fondatore, del suo carisma, delle cose dell'Istituto;

— il senso fraterno e comunitario, il senso di appartenenza a una famiglia;

— infine la conoscenza adorante del disegno salvifico di Dio, e l'amore di disponibilità obbediente per *servire* questo disegno *nel* servizio dei fratelli bisognosi.

## **B) IN QUESTO TIPO DI COMUNITÀ, IL SUPERIORE È COSTITUITO GUIDA E GARANTE DELLA SUA IDENTITÀ CARISMATICA E UNITÀ, CON L'AUTORITÀ OPPORTUNA**

### **1. Necessità del superiore religioso**

Nel tipo di comunità di cui abbiamo parlato finora la presenza attiva di un superiore (ai diversi livelli) è necessaria. Perché? Almeno per due ragioni, che si completano.

a) In primo luogo, c'è una *necessità di carattere naturale*. La comunità religiosa è anche un gruppo umano, sottomesso alle leggi psico-sociologiche: fa vivere insieme in permanenza un certo numero di persone, incaricate di una determinata missione. *Non c'è* gruppo umano che possa regolare la sua vita interna in rapporti interpersonali armoniosi e il suo lavoro insieme con raggiungimento soddisfacente dei suoi fini *senza* l'esistenza non solo di un regolamento, ma anche di una persona alla quale si riconosce la capacità di prendere le decisioni opportune, per il bene comune. Evidentemente, questo motivo naturale non è quello tipico dell'esistenza del superiore religioso. Però esiste, e conviene non dimenticarlo, perché un certo numero di decisioni pratiche del superiore e una certa forma di obbedienza pratica dei fratelli nel dettaglio della vita ordinaria si riferiscono a questa realtà: non c'è bisogno di invocare in ogni caso i grandi misteri della fede, basta in tanti casi concreti il buon senso, o il senso delle virtù sociali.

b) Ma c'è poi una *necessità più tipica di carattere soprannaturale*, ecclesiale e propriamente religioso. La comunità re-

ligiosa è una comunità ecclesiale, pubblicamente istituita, alla quale è affidata dalla Chiesa e da Dio stesso una precisa missione. *Non c'è gruppo ecclesiale di qualche consistenza, e soprattutto ufficialmente costituito e riconosciuto come tale, che non abbia bisogno di una persona che, al suo interno, sia segno proprio della sua natura ecclesiale, della sua realtà di parte o di organo più o meno ampio del Popolo di Dio e del Corpo di Cristo.* Di ogni comunità ecclesiale Cristo è l'unico vero capo, il Padre celeste è l'unico vero padre (cf *Mt* 23,8-10): essa viene da loro, sussiste e dipende in permanenza da loro e dal loro amore salvifico fedele. Ora *questa struttura ontologica della comunità deve anche concretizzarsi in maniera visibile*, affinché non venga mai dimenticata né in teoria né in pratica. Per questo in ogni comunità c'è una persona che *significa* Cristo capo e Dio padre e li *rappresenta*, e assume a qualche titolo una funzione di *strumento* nelle loro mani per mantenere questa comunità nella sua comunione e far convergere le forze, capacità e funzioni verso la realizzazione efficace della sua missione.

Nella Chiesa, questa funzione di segno rappresentativo ed efficace di Cristo capo e di Dio padre viene assunta *a un titolo tutto particolare* dai membri della *gerarchia*, che sono *costituiti tali dal Cristo stesso* per mezzo del sacramento dell'Ordine. Ma può essere assunta anche ad altri titoli: ci sono *altri modi*, non sacramentali, di significare e rappresentare Cristo e il Padre; è il caso ad esempio dei genitori insieme, nella piccola Chiesa domestica, o quello del superiore e della superiora di una comunità religiosa (vedremo più avanti la differenza tra questi diversi modi). In questi casi, anche una donna è perfettamente capace di rappresentare Cristo capo e Dio padre.

Nell'*ET* Paolo VI ha riaffermato: «La presenza e il riconoscimento dei superiori sono *indispensabili* in ogni comunità» (n. 25). E il *Codice* di Diritto Canonico al canone 608: «La comunità religiosa deve abitare in una casa legittimamente costituita sotto l'autorità di un superiore...». Nella Chiesa non c'è *vera* comunità religiosa senza superiore.

## 2. Origine dell'autorità del superiore religioso

*Da chi* il superiore religioso viene «costituito» superiore, e da chi riceve la sua specifica autorità? Può benissimo essere scelto ed *eletto* dai suoi fratelli: è il caso del Superiore (o della Superiora) generale eletto dai membri del Capitolo generale. Può anche essere designato e *nominato* dall'autorità superiore competente: è il caso, in parecchi istituti, del (o della) Provinciale nominato dal Superiore generale, abitualmente con il consenso del suo Consiglio, e quello del Superiore (o della Superiora) locale nominato dal Provinciale, abitualmente con il consenso del suo Consiglio.

E tuttavia il superiore *non riceve la sua autorità da chi lo elegge o lo nomina*: la riceve da molto più alto! Chi lo elegge o lo nomina non fa altro che presentarlo all'azione di Dio e della Chiesa, da cui riceve la sua autorità come un dono prezioso di grazia e di responsabilità insieme. È, questa, una realtà di singolare importanza, che merita di essere meditata! È chiarissimamente affermata da testi ufficiali della Chiesa, in particolare dal *Codice* c. 618: «I superiori esercitino in spirito di servizio quella potestà (c. 596, 1 e 617) che hanno ricevuto *da Dio mediante il ministero della Chiesa*» (formula ripresa in *EE* II/49b; III/43).

Questa duplice fonte viene spiegata in una formula molto significativa di *MR* n. 13: «L'autorità dei superiori *procede dallo Spirito del Signore in connessione con la sacra gerarchia*, che ha canonicamente eretto l'istituto ed autenticamente approvato la sua specifica missione» (formula vicina in *EE* II/49b).

L'autorità dei superiori è quindi un'autorità veramente originale, «ecclesiale», anche se non è «ecclesiastico-gerarchica», con una «giusta autonomia di governo» (*CIC* c. 586). Quando la gerarchia approva un istituto, riconosce che *lo Spirito Santo stesso*, autore del suo carisma, *gli ha dato l'autorità necessaria al suo funzionamento*; essa conferisce a questa autorità di tipo carismatico una consistenza ecclesiale e un carattere pubblico, senza per questo cambiare la sua natura.

I testi ufficiali della Chiesa precisano anche che tale autorità è *personale* (canoni 617-618), non nel senso che sarebbe «proprietà» del superiore, ma nel senso che «risiede nei superiori... non è partecipata; può essere delegata... ma normalmente è “ex officio” e ne è investita la persona del superiore» (EE II/49b, 50, 52; III/43). La Congregazione per i Religiosi ha precisato a sua volta, in una risposta ufficiale del 2 febbraio 1972, che viene escluso un governo collettivo, nel quale il superiore designato sarebbe un semplice esecutore (*Acta Ap. Sedis* 64 [1972], 393-394).

### **3. Originalità dell'autorità del superiore religioso: carismatica, non gerarchica**

L'autorità del superiore religioso è carismatica non solo nella sua origine, ma anche nella sua natura, e perciò si capisce la sua differenza dall'autorità gerarchica del vescovo o del sacerdote e perché può riceverla tanto un donna quanto un uomo.

Quando un cristiano è scelto come *presbitero o vescovo*, deve essere poi consacrato tale ricevendo il sacramento dell'Ordine. L'autorità gerarchica che egli riceve allora dal Cristo capo (in collegamento con quella del vescovo o del Papa) si colloca nel *movimento discendente* che va da Dio all'uomo: egli diventa uno strumento privilegiato di Cristo, «*ordinato a costruire e a strutturare il suo Corpo, la Chiesa*. Il proprio dell'autorità gerarchica, dice *LG 23b*, è di essere «*principio visibile e fondamento di unità: il Romano Pontefice per i vescovi e tutti i fedeli, il vescovo per la sua Chiesa particolare*». A nome di Cristo capo, il vescovo (e il sacerdote a lui unito) crea la comunità, poi l'anima, la guida e la struttura, specialmente mediante la parola di Dio e i sacramenti. Capo egli stesso, si situa *di fronte* alla comunità.

Non è così per *il superiore religioso*, il quale, dopo essere stato eletto o nominato, non ha bisogno di ricevere una ordinazione, perché non è un vescovo o un presbitero in formato ridotto; perché la sua autorità non poggia affatto su un

potere sacramentale; perché il suo compito è essenzialmente diverso da quello del vescovo. Non ha da creare e strutturare la sua comunità, perché *essa esiste già* come cellula della Chiesa, ed è *preso egli stesso tra i suoi membri*. La comunità religiosa come tale non è una società gerarchica né una mini-diocesi né una specie di monarchia; è *una fraternità*, nata non dalla pienezza dei poteri sacramentali, ma suscitata direttamente dallo Spirito Santo *in seno* all'immensa comunione ecclesiale guidata dall'autorità gerarchica. Nella vita religiosa, non è la comunità che si costruisce attorno al superiore; ma *è lui che si situa al centro*, nel punto dove confluiscono le risposte di tutti i fratelli alle chiamate del Signore nella linea comune del carisma. La sua autorità non è «discendente» né «costitutiva», ma «animatrice»: si situa nel *movimento orizzontale* che lega i fratelli tra di loro, in vista di un *movimento ascendente* di risposta al Padre. Il superiore religioso non è un confratello contrapposto agli altri, ma è *in mezzo* agli altri, impegnato con tutti loro nello sforzo comune; non è un capo che domina, ma è un leader che, dall'interno del gruppo, lo unisce e lo trascina, avendo ricevuto la responsabilità di essere legame di fraternità, perno della ricerca comunitaria, guida stimolante della fedeltà di tutti alla volontà del Padre.

Forse si potrebbe dire *in sintesi*: il vescovo o il sacerdote è un capo, un vero superiore, e lo è definitivamente, per sempre, perché la sua autorità e i suoi poteri sono radicati nel «carattere» incancellabile della sua ordinazione; il superiore o la superiora religiosa *non è*, semplicemente, un superiore o una superiora: è un fratello, una sorella, che riceve precise responsabilità con l'autorità corrispondente, *solo per un tempo*; quando il suo mandato è terminato, ridiventa un fratello, una sorella esattamente come tutti gli altri. E guai a lui o a lei se non ha acquistato il senso giusto della carica ricevuta, se continua a credersi «capo» con diritti particolari, se ha dimenticato che, anche quando era superiore, doveva essere il primo obbediente.

Tutto questo fa capire che, nella Chiesa, *non ci sono due*

*gerarchie parallele*: quella episcopale e quella religiosa, ma una sola, quella episcopale. Tutte le comunità religiose sono sottomesse all'autorità del Papa e dei vescovi, anche se il Papa e i vescovi sono tenuti a rispettare la «genuina autonomia» e la tipica autorità date dallo Spirito Santo all'istituto da Lui suscitato e da loro «riconosciuto» (cf *MR* 13 finale).

#### 4. Il tipico servizio richiesto dal superiore religioso

Abbiamo già evocato diverse volte il ruolo di questo tipo di superiore, per il quale si è passato da una visuale soprattutto amministrativa e legalista a una visuale soprattutto evangelica e spirituale. Tuttavia, tentiamo adesso di definirlo in maniera più esplicita, anche se breve e sintetica. Tra i testi ufficiali della Chiesa, meritano una attenzione particolare quelli del *Mutuae Rel.*, n. 13 (intitolato: «Il servizio proprio dell'autorità religiosa»), completato dal n. 14c; e quelli del *Codice* di Dir. Can., cc. 618-619.

Sintetizzerei questo ruolo in *cinque aspetti*, riferendomi a ciò che ho spiegato nella prima parte di questo studio, quando ho detto che l'autorità del superiore è relativa alla missione carismatica della comunità, alla comunità come tale, alla sua obbedienza al volere attuale di Dio. Riprendo questi punti, ma nell'ordine inverso.

a) *Ruolo verso la comunità in quanto obbediente: mantenerla in comunione con la volontà attuale di Dio*: «Serve, nei fratelli, il disegno d'amore del Padre» (*ET* 25).

Il superiore, come vedremo, ha responsabilità diretta verso ogni confratello, però il suo primo compito riguarda la comunità. E il primo e più decisivo aspetto di questo primo compito è quello che riguarda il legame della comunità con Dio, la sua comunione di amore con Dio, la sua *fedeltà* a realizzare la volontà di Dio. Si ricordi ciò che ho detto del valore decisivo e totalizzante dell'obbedienza nella vita di Cristo stesso e nella vita religiosa di coloro che vogliono «seguire Cristo». Ebbene, il ruolo *fondamentale* del superiore è di aiutare,

illuminare, stimolare la comunità *perché sia una comunità obbediente*, preoccupata di conoscere e poi di compiere fedelmente ciò che Dio aspetta da essa sul filo delle situazioni e delle circostanze, preoccupata e capace in particolare di realizzare bene la *missione concreta* che le è stata affidata dai superiori a nome della Chiesa e di Dio stesso. È di aiutare i suoi fratelli a realizzare in pienezza il dono di tutto se stessi a Cristo e ai destinatari della missione, per servire il disegno del Padre. Tale altissimo compito invita il superiore a nutrire, nel cuore di tutti, specialmente con la parola di Dio, una fede viva, una speranza forte, un amore generoso; e suppone evidentemente che egli sia, per primo, un uomo di profonda interiorità, «uomo di Dio» nel senso forte della parola, che sappia dimenticare se stesso per porsi in intima sintonia con l'azione di Dio.

*b) Ruolo verso la comunità in quanto fraterna: mantenerla, in questa ricerca, coerente e unita: «Costruire in Cristo una comunità fraterna nella quale si ricerchi Dio» (CIC c. 619).*

Il secondo compito essenziale del superiore è quello di mantenere la comunità, mentre cerca e compie la volontà di Dio, coerente e unita. L'abbiamo notato, è situato al centro della comunità, al punto di confluenza e d'incontro della risposta dei fratelli alle chiamate di Dio. Ha quindi il dovere di consultare, di discutere, di valutare ciò che Dio attende *hic et nunc* dalla comunità, in modo tale che quando la decisione viene presa sia il frutto della corresponsabilità convergente di tutti. È responsabile del discernimento e del retto esercizio armonioso dei carismi e delle funzioni: «Promuovano l'unione delle forze per il bene dell'Istituto e della Chiesa» (PC 14c).

Deve anche unire i suoi fratelli tra di loro e conservarli nell'unità della comunione fraterna. Coordina gli sforzi di tutti, tenendo conto dei diritti, doveri e capacità di ciascuno, aiuta a superare le tensioni. Segno visibile di unità e di comunione, promuove questa comunione nella crescita vocazionale in

modo che i membri, esprimendo nella diversità dei doni e dei ruoli il mistero del Popolo di Dio, compiano la missione che il Signore ha affidato loro. Infine, mantiene la comunità locale *aperta* sulle comunità della provincia e sulla grande Comunità mondiale dell'Istituto.

Tale compito esige che il superiore sia un profondo conoscitore di uomini, un «esperto in umanità», capace di intuire le diverse doti e sensibilità per trovare le soluzioni più idonee. Esige soprattutto che sia un uomo di cuore, dimentico di sé per essere attento a tutti, pronto a condividere le loro sofferenze e gioie, i loro desideri e bisogni.

*c) Ruolo verso la comunità in quanto carismatica: mantenerla fedele al proprio patrimonio:* «Ha il grave compito di curare con ogni sollecitudine la fedeltà al carisma del fondatore» (MR 14c).

La ricerca convergente e il compimento coordinato della volontà di Dio non vanno fatti in maniera vaga e generica, ma nel modo preciso che corrisponde al tipico spirito dell'Istituto e alla tipica missione che gli è affidata. Insieme ai due ruoli precedenti, e direi dentro questi ruoli, il superiore ha quello di mantenere la comunità fedele al proprio carisma, al fondatore, al patrimonio spirituale dell'Istituto, alla Regola, allo «stile particolare di santificazione e di apostolato» che caratterizza la sua «indole propria» nella Chiesa e a beneficio della Chiesa (cf MR 13 intero). È il *garante ufficiale* di questa fedeltà, la quale deve essere *dinamica*: egli deve spingere la comunità a far crescere e approfondire il carisma, a inserirlo opportunamente nel contesto storico del momento e del luogo. È un ruolo sul quale ha insistito molto *Mutuae Rel.* (cf nn. 13 e 14c, in relazione con 11).

Suppone evidentemente che il superiore abbia in sé un senso forte di appartenenza al proprio Istituto, una vera conoscenza del suo fondatore e delle sue tradizioni. Ma suppone ancora di più che sia impregnato delle virtù caratteristiche e dello spirito del suo Istituto (cf CIC c. 619), e che lo faccia vedere proprio *nel suo modo di esercitare la sua funzione di*

*superiore* (cf *MR* 13, prima frase), perché infatti lo stile dell'autorità e dell'obbedienza è tanto diverso da una famiglia religiosa all'altra!

d) *Ruolo verso il singolo membro della comunità*: «Servire in ciascuno il disegno del Padre» (cf *ET* 25).

Il superiore, oltre la sua responsabilità verso l'intera comunità, ha anche responsabilità diretta verso ogni suo membro, per servire in ciascuno il disegno del Padre, per aiutarlo a realizzare la sua personale vocazione e sostenerlo nel lavoro che gli è affidato. La comunità non è una massa, e nemmeno solo un gruppo di lavoro. È una famiglia di fratelli dove ciascuno ha la sua fisionomia unica, la sua personale vocazione, i suoi doni particolari. Ciò che abbiamo detto dei tre aspetti del ruolo del superiore verso la comunità si applica anche al confratello singolo: lo aiuta a cercare, a trovare e a compiere la volontà di Dio su di lui, specialmente nel suo lavoro quotidiano e nei suoi progetti; poi a vivere in buona armonia e collaborazione con i fratelli e a sentirsi felice in mezzo a loro; infine ad assumere personalmente in maniera fedele, originale e innovatrice i valori del carisma del suo istituto (cf *MR* 12c).

Questo delicato ruolo, il Concilio lo riassume dicendo che il superiore deve «esercitare l'autorità... verso i fratelli in modo da esprimere la *carità* con cui *Dio* li ama; reggere i sudditi come figli di Dio e con *rispetto* della persona umana» (*PC* 14c, ripreso in *CIC* c. 618; il canone 619 precisa che deve «visitare e curare gli ammalati, riprendere gli inquieti, confortare i timidi, essere paziente con tutti»). È un ruolo tipicamente *paterno*, e *materno* nel caso della superiora.

Però occorre capire bene il significato di questo termine. Rifiuta chiaramente quel paternalismo o maternalismo del passato, che considerava i sudditi come perpetui minorenni e scambiava l'infantilismo per l'infanzia spirituale. D'altra parte rifiuta anche la personalizzazione: in realtà il superiore non è padre (ce n'è uno solo: il Padre celeste), ma ne fa le veci; «fratello tra fratelli», riceve il *compito* di essere in mezzo a

loro il segno rivelatore della paternità di Dio, ed è un compito terribilmente esigente! Si potrebbe anche dire, ad esempio, che la superiora è una sorella maggiore che *fa da* madre delle sue sorelle, e le serve «con cuore di madre», imitando non solo il Padre celeste, ma anche la Madre per eccellenza, Maria.

Lo spazio manca per spiegare un aspetto importante di questa «paternità» o «maternità». Mi accontento di indicarlo: l'autorità del superiore è un'autorità «educativa», che, evangelicamente e in sintonia con la pedagogia della grazia, si adatta alla persona e al momento che sta attraversando, misura i suoi ordini alle capacità di ciascuno, senza voler imporre univocamente la regola stessa a tutti. Nel passato il superiore era un po' unilateralmente visto come quello che doveva custodire e far applicare la regola oggettiva. Oggi si è capito meglio che, anzitutto, è *l'educatore delle coscienze vive* dei confratelli, che bisogna stimolare con pazienza sul cammino della perfezione. La comunità non è una scuola di disciplina, ma di carità: ciò che conta davanti a Dio, e anche per l'efficacia più vera della missione da compiere, è la qualità dell'amore osservante. Solo questo rende le persone *libere e adulte*, come piace a Dio trovarle. Il «colloquio personale» può essere di grande aiuto per questa crescita personale.

*e) Un tipo importante d'intervento per questi diversi ruoli: il compito di «illuminare».*

Sottolineo anche brevemente l'importanza di un tipo d'intervento del superiore che interessa i quattro ruoli precedentemente esposti: il compito di illuminare *l'intelligenza e la coscienza* dei confratelli sia comunitariamente, sia per i problemi personali, di spiegare, informare, insegnare, far capire e gustare meglio tutto ciò che tocca la vocazione e missione comunitaria e personale. Tale compito è da svolgere con una *autorevolezza* che viene dal proprio mandato, dalla testimonianza personale e dalla sufficiente competenza acquistata, compito per il quale il superiore riceve una grazia particolare dello Spirito.

Rimando per questo al grande testo di *Mutuae Rel. 13a*: «Quanto all'*ufficio d'insegnare*, i superiori religiosi hanno la competenza e l'*autorità* di maestri di spirito in relazione al progetto evangelico del proprio istituto; in tale ambito devono esplicitare una *vera direzione spirituale* dell'intera congregazione e delle singole comunità... sapendo di dover eseguire un mandato di grave responsabilità nell'area del piano evangelico voluto dal fondatore».

## 5. Limiti e «situazione» dell'autorità del superiore religioso

Mi sembra necessaria un'ultima riflessione sui limiti dell'autorità del superiore religioso, perché la lunga esposizione fatta sul suo ruolo potrebbe dare l'impressione che fa tutto lui, e che è l'unico punto di riferimento per la sua comunità. L'ho detto all'inizio, nel passato è esistita la tendenza a concentrare unicamente nel superiore la ricerca della volontà di Dio. In realtà, tanti altri intervengono per far camminare la comunità! La sua tipica mediazione, reale, *prende posto in un insieme di mediazioni*, umilmente!

### a) *Mediazioni istituite* («autoritative»)

La comunità religiosa, abbiamo detto, è una comunità obbediente, tutta tesa a compiere la volontà salvifica di Dio. *Dove trova e riconosce* questa volontà? Per risolvere questo problema di capitale importanza, occorre distinguere *un insieme* di realtà di cui, sulla base del principio dell'incarnazione e della sacramentalità, Dio si serve per manifestare il suo volere, realtà tuttavia *di valore e di peso specifico diverso*.

Ci sono al primo posto le *mediazioni* che si possono chiamare *istituite* direttamente come tali, nelle quali Dio s'impegna direi ufficialmente. In primo luogo *la sua Parola* divinamente ispirata, capita secondo tutta la sua ricchezza, letta nell'ambito della Chiesa. Tutta la Chiesa, e in essa ogni comunità, vive sotto l'autorità della Parola, dove Dio ci dice cosa aspetta da tutti noi.

In secondo luogo, c'è *il Magistero e le leggi della Chiesa*:

questo Magistero gode dell'assistenza divina, speciale circa le verità che sono proposte come divinamente rivelate, globale circa le altre. Il Codice di Diritto Canonico afferma che «non proprio un assenso di fede, ma un religioso ossequio dell'intelletto e della volontà deve essere prestato alla dottrina» del magistero autentico del Papa e dei vescovi (CIC 750-754, specie 752). Questo, che vale per tutti i fedeli, vale a maggior ragione per i religiosi.

Vengono poi le *Costituzioni e le disposizioni dei superiori*. Le Costituzioni sono una breve sintesi del progetto evangelico-missionario dell'Istituto, nello spirito del fondatore. La Chiesa, quando le approva, afferma che il progetto è *autenticamente valido*, e chiede a tutti i membri di «custodirlo fedelmente» (CIC c. 578 e 587). Anche i *Regolamenti*, le disposizioni dei Capitoli generali o provinciali e dei superiori, che applicano al momento storico e alle esigenze locali le disposizioni costituzionali, costituiscono punti validi di riferimento. I legittimi superiori meritano l'obbedienza non per le loro qualità umane, ma quali rappresentanti di Dio, in ciò che dispongono secondo le Costituzioni.

#### *b) Manifestazione privilegiata e segni* (mediazioni «indicative»)

Accanto a tutte queste mediazioni ufficialmente istituite occorre segnalare altri due tipi di mediazioni dove la comunità può trovare luce e indicazioni per sapere che cosa Dio aspetta da essa. *La comunità stessa*, anche se come tale non gode di una specifica autorità, è *manifestazione privilegiata della volontà d'amore di Dio*. Realtà stupenda: non è solo una comunità obbediente alla volontà di Dio, ma anche una comunità rivelatrice di questa volontà: Dio si esprime per mezzo suo! ... Evidentemente non a qualunque condizione! Una comunità rovinata da egoismi e urti interni, come potrebbe essere ispirata per trovare la giusta direzione del volere divino? Può diventare «manifestazione privilegiata» soltanto la comunità in cui sussiste una reciproca volontà di comunione, con un dialogo comunitario che sbocca nelle scelte migliori.

Infine, ci sono i «*segni*» della volontà di Dio, cioè quelle realtà attraverso le quali Dio «fa segno», segni che vengono capiti e accolti da chi cerca con santa passione di «fare la volontà del Padre» e si lascia ispirare dal suo Spirito per saper fare il *discernimento* e la scelta opportuna: *i fratelli* quando sono trasparenti di Dio, *le situazioni del momento storico*, specie quelle sfide drammatiche attraverso le quali Dio chiama, come nella parabola evangelica del buon samaritano, e persino *la realtà quotidiana*, che può diventare «significativa» per chi è vigilante e generoso.

c) *Il superiore della comunità in mezzo a queste mediazioni*

Il superiore prende il suo specifico posto nell'insieme di queste mediazioni. Il primo nella comunità si sottomette alla Parola, e al Magistero, e alle Costituzioni, e agli altri superiori; ed è «vigilante e generoso» per capire i segni che il Signore gli offre nella propria comunità e nell'ambiente in cui vive. Con tutte queste luci, si sforza di compiere bene, *per la sua parte*, il suo ruolo di valida mediazione della volontà divina. Questa volontà non gli è «rivelata», non la sa, deve cercarla, non è sempre facile «discernere»; e né la sua reale identità di «rappresentante di Dio» (di tipo carismatico) né la sua reale autorità (PC 14ac; CIC 601, 618) garantiscono infallibilmente la verità e la saggezza di tutte le sue decisioni, le quali in tanti casi sono semplicemente «prudenziali». L'obbedienza dei sudditi è di carattere pratico, senza che l'ordine ricevuto sia oggetto preciso di fede. Ma questo basta per sapere, nella fede globale, che ubbidire corrisponde alla volontà di Dio e accresce la comunione con lui. Ci sono casi in cui *forse* il mio superiore sbaglia, e Dio non voleva quella sua decisione, ma *certamente* vuole la mia obbedienza, e mi abbandono a Lui in piena fiducia, nella fede oscura ma viva, per le conseguenze che ne verranno (per i casi di dubbio *grave* e di «obiezione di coscienza», cf le parole penetranti e sagge di Paolo VI in ET 28).

d) *L'atteggiamento di povertà interiore  
e di apertura allo Spirito*

Tutto questo fa capire quanto l'autorità del superiore sia *limitata*, in particolare dalle Costituzioni (il campo dei suoi interventi ha frontiere precise), e dall'obbligo in tanti casi di intervenire con il consenso del suo Consiglio e con l'aiuto di altri (non porta da solo il peso del governo!). Non «possiede» personalmente la sua autorità, non è una sua «proprietà» di cui disporre come vuole; gli è affidata come funzione per servire. È un'autorità da povero!

La saggezza soprannaturale chiede a ogni superiore religioso di vivere, come la Madonna, in atteggiamento di povertà interiore e di apertura allo Spirito, cioè *come servo di Dio e dei fratelli*, consapevole della propria fragilità, rinunciando a modellare i confratelli a suo piacere, ma permettendo loro di discernere l'autorità di Dio e di lasciarsi plasmare da lui. È una autorità *di trasparenza*, da esercitare con tanta umiltà e semplicità, con una carità che tende alla gratuità, con appello continuo allo Spirito: attraverso di lui dovrebbe apparire l'amore di Gesù servitore che lava i piedi dei suoi apostoli, e che, in quel gesto sconvolgente, rivela l'amore del Padre che salva le sue creature per portarle alla pienezza filiale.

Per questo, l'esercizio del ruolo di superiore è sicuramente un cammino di santità, come lo fu in maniera eminente per tanti superiori e superiore di cui ci parla la storia.

## 4.

# IL CONTRIBUTO DELLE RELIGIOSE ALLA PROMOZIONE DELLA DONNA OGGI\*

Il tema che sto per affrontare è *difficile e delicato* a diversi titoli. Anzitutto perché è un tema immenso e di un'*estrema complessità*. Infatti le donne sono la metà dell'umanità (esattamente il 52%), e l'evoluzione della loro situazione, accelerata in questi ultimi decenni, è indubbiamente uno dei fenomeni socio-culturali più decisivi della storia attuale. Ma d'altra parte questa evoluzione è profondamente *diversa* in velocità e in estensione secondo i continenti e secondo ciascun paese: come fare un discorso sulla promozione della donna (e sul correlativo ruolo delle religiose) che sia valido allo stesso tempo per l'Italia e l'India, per gli Stati Uniti e il Mozambico, per l'Egitto e l'Argentina? Insomma, per il Primo e Secondo Mondo e per il Terzo e Quarto Mondo? Certe affermazioni o proposte, valide per alcuni paesi, lo sono solo un poco per altri paesi, e non lo sono affatto per altri ancora.

Inoltre, la promozione della donna, negli ambienti stessi dove è più avanzata, si trova in una fase di *transizione*, ancora incerta e flessibile, nella quale sussistono ancora elementi delle fasi precedenti: fatto che rende delicate e relative le constatazioni e più ancora i giudizi di valore.

In tale duplice situazione, ciò che dirò potrà apparire vero e valido ad alcune di voi, discutibile e forse falso ad altre. Ma sappiate che sono cosciente di tali possibili reazioni.

\* Relazione tenuta il 1° maggio 1988 ad Ariccia alle Superiori Generali residenti a Roma.

## Per spiegare i tre passi della nostra riflessione

Il tema della nostra riflessione, senz'altro interessantissimo e di forte incidenza pratica, fa subito sorgere una osservazione preliminare di carattere ancora generale. Sicuramente le religiose possono e devono portare un contributo *importante* a questa promozione della donna, per due motivi almeno.

Il primo è l'originalità della loro situazione di religiose nella Chiesa e nella società: a livello di istituti e di comunità, costituiscono gruppi di donne *che vivono insieme*, adulte, giovani e anziane mescolate, spesso di paesi, razze e culture diverse, con un ideale di vita profondamente umano e femminile. A coloro che sono dentro la realtà della vita religiosa, questa constatazione forse apparirà banale. Vista, direi, «a distanza», non lo è affatto. Nella società civile esistono, e sempre più, «associazioni» di donne che riflettono e agiscono insieme, ma senza costituire gruppi *di vita*; l'esistenza mitica delle Amazzoni cacciatrici e guerriere e quella storica delle Vestali non riescono a infirmare tale constatazione. Invece la forte consistenza delle comunità religiose femminili durante quindici secoli di storia è subito apparsa agli storici come un fenomeno fortemente caratterizzato, e di grande impatto religioso e sociale: da tempo si è notato come la vita religiosa ha permesso a tante ragazze e donne di affermare la loro libertà e le loro capacità di studiare, di governare, di salvare il prossimo, in epoche in cui le donne si trovavano globalmente in situazioni di chiara soggezione. L'esperienza originale di queste donne che *vivono insieme tutto il loro destino di donne* permette di intuire subito quale impatto possono avere sulla sorte di tutte le loro sorelle donne, certo non in maniera automatica!

Una *seconda ragione* dell'importanza almeno possibile del loro ruolo viene dalla loro significativa *forza numerica*. Senza ricorrere a valutazioni storiche e per attenerci al presente, le statistiche ci dicono che le religiose sono oggi un milione circa, mentre i religiosi sono un po' più di 200.000. La proporzione oscilla in media da quattro a cinque religiose per un religioso.

Ora una constatazione, purtroppo negativa, si impone subito: è flagrante la *sproporzione* tra il potenziale che offre questo elevato contingente e la realtà del suo contributo. Certo, ogni valutazione sulla *reale* efficacia di una persona o di un gruppo è difficile e più che approssimativa. Ma a giudicare almeno dagli effetti visibili, sembra che si possa dire che i religiosi, relativamente pochi, abbiano nella Chiesa e nella società un impatto probabilmente superiore a quello delle religiose. È normale questo fatto?

Ma proprio qui entriamo nel vivo del problema femminile. Senza prendere in conto il fatto dell'autorità gerarchica, che segna la situazione concreta di molti religiosi e rende più complesso il loro confronto con le religiose, diciamo che *globalmente* le religiose donne soffrono ancora di una situazione di inferiorità davanti ai religiosi uomini, e questo non è altro che un riflesso della situazione ancora inferiore *della donna in generale* nella Chiesa e nella società.

Davanti alle religiose che legittimamente pretendono di influire sull'evoluzione positiva della donna nel mondo, alcuni si chiedono: «Ma, *sono capaci di farlo?* Non sono ancora in buona parte prigioniere della situazione concreta della donna nella Chiesa?». In particolare le donne dei movimenti femministi non fanno difficoltà a percepire che, nella Chiesa, l'uguaglianza di dignità e di diritti tra uomo e donna è tanto più fortemente *proclamata* quanto poco è *praticata*: la discriminazione esiste ancora!

Fanno di più: corre ancora la voce che le religiose, perché religiose «buone», *contribuiscono piuttosto a mantenere la donna nell'inferiorità* e nella subordinazione, sia a livello di mentalità che di pratica: il loro atteggiamento è ancora quasi sempre di passività e di soggezione acritica, così che incoraggiano gli uomini a continuare a decidere e a comandare.

Insomma, vista la situazione concreta, le religiose sono costrette a recuperare una credibilità piuttosto scarsa. Da diverse parti si sentono rinfacciare: «Prima di lavorare a promuovere la donna nel mondo, e proprio per essere capaci di farlo, preoccupatevi di promuoverla *in casa vostra*: nella casa

del vostro Istituto, e nella Chiesa!». Per questo mi è sembrato necessario fare anzitutto qualche riflessione, anche se breve, sulla promozione femminile nell'Istituto religioso stesso, e sul contributo delle religiose alla promozione femminile nella Chiesa. Potremmo allora prospettare questo contributo nella società di oggi.

## **A) COMPLETARE IL LAVORO DI PROMOZIONE DELLA DONNA NEL PROPRIO ISTITUTO**

Qualche anno fa un confratello, al quale annunciavo di dover andare a predicare gli esercizi spirituali a un gruppo di religiose da lui conosciute, mi disse: «Come religiose, sono a posto; aiutale piuttosto ad essere vere donne». Nella sua bocca non era un semplice scherzo. È un fatto che il rinnovamento della vita religiosa femminile, con una aggiornata capacità di assumere impegni apostolici anche in pieno mondo, è *particolarmente legato alla capacità fondamentale delle religiose di essere pienamente donne*, testimoni di umanità «compiuta» in Cristo.

Intuisco la vostra reazione: «Ma evidentemente! Siamo donne! Ci sentiamo donne, pienamente!». È vero che la congiunzione del Concilio e del Maggio '68 ha operato nella vita delle religiose *cambiamenti spettacolari* e ha permesso loro di liberarsi da una eredità piuttosto pesante, dall'immagine tradizionale della «suorina» (la «bonne soeur» in francese) di poca consistenza e maturità psicologica, asessuata anche esteriormente, senza apertura culturale, alla quale si insegnava a disprezzare il proprio corpo, a ignorare i suoi istinti profondi e a rimuovere gli slanci del proprio cuore. Ralleghiamoci: molta strada è stata fatta, e tante religiose oggi, soprattutto giovani, si sentono realizzate come donne, anche senza marito né figli; si sentono felici nella loro intelligenza, nel loro cuore, nel loro corpo: si sentono bene nella loro pelle, senza gravi problemi psicologici, pronte per un lavoro apostolico compiuto con libertà e creatività.

Se *tutte* le suore dei vostri istituti sono così, allora «Deo

gratias!». Mi permetto solo qualche dubbio sulla piena riuscita del rinnovamento, sul reale impatto della famosa formazione permanente nelle suore entrate nella vita religiosa prima del Concilio (cioè quelle che hanno oggi cinquant'anni e oltre). Nel 1976 è uscito in Francia un libro scritto da una laica laureata in psicologia e poi in scienze religiose, Marie-Josèphe Aubert, intitolato: *Les religieuses sont-elles des femmes?* (Paris, ed. Le Centurion), in italiano: *Le suore sono donne?* (Assisi, ed. Cittadella 1978), con un punto interrogativo volontariamente provocatorio. Questa donna, magnetofono alla mano, insistette per cinque anni a intervistare monache e suore d'ogni sorta, con una domanda ampia ma centrata sul tema della femminilità: «In quale misura le comunità religiose femminili attuali corrispondono all'etica e alla psicologia della donna moderna?».

Esponendo i risultati dell'inchiesta, il libro, anche se forse è ingiusto in qualche parte, manifesta che sussiste un problema sull'identità concreta di una parte delle religiose: ci sono ancora troppe religiose rimaste «adolescenti prolungate», complessate, che danno l'impressione di vergognarsi della loro femminilità e di volerla dimenticare, assenti dai grandi problemi umani e concentrate su minuzie, senza capacità critica e di giudizio personale, senza sufficiente maturazione affettiva, timorate davanti all'uomo, bisognose dello psicologo, insomma senza quella *consistenza personale* che ci si aspetta oggi da una «donna adulta» (mi affretto ad aggiungere che altrettanto si può dire anche di un certo numero di religiosi). Come potrebbero queste religiose confrontarsi validamente con coloro che esse vogliono servire, soprattutto attraverso compiti di grande responsabilità e delicatezza come quelli, ad esempio, di educazione, di servizio sanitario o di formazione alla fede?

La *conclusione pratica* di queste brevi prime considerazioni è la seguente (e l'ho tradotta nel titolo dato a questa parte): occorre *continuare* e *completare*, nei vostri istituti, lo sforzo intrapreso per la promozione femminile armoniosa di tutte. È, allo stesso tempo, 1) un problema di *formazione* cultu-

rale, dottrinale, spirituale, 2) un problema di *stile di vita* in comunità serene, aperte, dove natura e grazia si congiungono per esprimere un affetto fraterno autentico, 3) infine, un problema di *istituzione*, di stile di governo e di partecipazione.

Una *convinzione di fondo* deve sostenere questo sforzo: quando Dio chiama alla vocazione religiosa, non scavalca la realtà antropologica della persona, e della persona femminile. Una donna che Dio ha consacrato a sé *resta una donna*, con un corpo femminile, con un cuore e una psicologia femminile, con un essere storico inserito in un ambiente culturale che ha una sua visione della persona umana e delle relazioni interpersonali. Le religiose di oggi sono donne di oggi, che sarebbe dannosissimo lasciar vivere o trattare come donne del secolo scorso o solo come donne di vent'anni fa. La vera religiosa è un *bel tipo* di persona; è una donna squisitamente donna, riflesso della donna perfetta Maria di Nazaret. Conoscete probabilmente l'affermazione del romanziere francese León Bloy nel suo romanzo *La femme pauvre* (1897): «Più una donna è santa, più è donna».

Nel mio libretto sulla *Verginità* ho scritto: «È con la sua femminilità che la vergine cristiana deve vivere la sua verginità. Il suo istinto e la sua psicologia di donna, di sposa, di madre: *tutto ciò* deve essere *integrato* nella sua personalità di "consacrata a Cristo e al suo regno". Sarebbe catastrofico per lei stessa e per i frutti del suo ruolo nella Chiesa che una donna, perché consacrata, fosse "de-femminilizzata". Al contrario, la grazia propria della verginità ha per effetto normale di *arricchire* e di *affinare* le sue risorse propriamente femminili. Ciò suppone che, dalla sua entrata nella vita consacrata, essa stessa abbia *riconosciuto e accettato pienamente* il suo corpo e la sua sessualità propria con le tendenze che implica, con i bisogni che comporta, con le esperienze iscritte nel suo passato già dall'infanzia, con i problemi di cui ha forse caricato il suo inconscio. Acconsentire al *reale* è, per tutti, un principio assoluto di riuscita, e la vergine cristiana per realizzare bene la sua vocazione deve desiderare di vedere chiaro in sé, amarsi così com'è (non è così che è amata

da Dio?) e voler andare al suo Signore “con tutto il suo cuore, con tutta la sua mente” (Lc 10,27). “con tutta se stessa”». <sup>1</sup>

Troppo spesso la donna, e in particolare la religiosa, è stata «angelizzata» (è uno dei tanti miti femminili). Lasciate gli angeli vivere da angeli, e siate donne dedicate a Dio con tutto l'essere, che in particolare amano il loro corpo. Scrive san Francesco di Sales nel suo *Trattato dell'Amore di Dio*: «Il cristiano deve amare il suo corpo come una immagine vivente di quello del Salvatore incarnato».

Ci sono *altri aspetti vitali* della femminilità ben integrata: esiste un modo «adulto» di vivere non solo la verginità, ma anche la povertà, l'obbedienza, l'autorità (l'infantilismo sorge quasi automaticamente di fronte al maternalismo), la vita comunitaria (da non rinchiudere sull'orizzonte stretto delle dinamiche interne)...

Notate che il *problema vocazionale* oggi è strettamente legato alla coscienza della necessità di evoluzione della religiosa come *donna* per il suo tempo. Le giovani di oggi, soprattutto quelle delle città, difficilmente si ambienteranno in comunità deficienti sotto gli aspetti di una sana autonomia, dell'apertura culturale e della creatività, comunità nelle quali le persone non sarebbero considerate come adulte e come donne di oggi. <sup>2</sup>

## **B) CONTRIBUIRE ALLA PROMOZIONE DELLA DONNA NELLA CHIESA**

Facciamo un passo avanti, per considerare adesso il contributo prezioso che le religiose possono e devono portare alla promozione della donna nella Chiesa, il che (per dirlo subito) è un elemento non piccolo del loro contributo alla promozione della donna nell'insieme della società. Chiaramente

<sup>1</sup> J. AUBRY, *La verginità è amore*, Elle Di Ci, Leumann 1980, pp. 88-89.

<sup>2</sup> Cf A. CENCINI, *Religiosa oggi: pienamente donna in un carisma*, in «Consacrazione e servizio», marzo 1988; e *Femminilità e carisma*, in «Testimoni», 30 aprile 1988.

identificate ai propri occhi come donne, e donne di oggi, le religiose sono destinate ad avere un'influenza penso *determinante* nell'evoluzione del problema e della situazione femminile nella Chiesa, essendo strettamente legate allo stesso tempo, come donne, alle loro sorelle cristiane, e come donne consacrate, alla gerarchia della Chiesa che veglia più gelosamente su di loro (cf *MR* 50). Davanti all'enorme complessità del problema, dirò soltanto alcune cose che mi sembrano importanti.

### **1. Acquistare una cultura aggiornata sul fatto femminile, per saper orientarsi con saggezza nelle correnti femministe**

Per molte religiose, la realtà femminile come problema e come azione specifica è nuova. Forse la prima necessità per loro è di coscientizzarsi e di acquistare una cultura, umana e cristiana, sul fatto donna, in tal modo da *vedere un po' chiaro* nel ribollimento delle idee, delle prese di posizione e delle iniziative sul problema, certamente non concordanti e spesso in opposizione. Ci sono state (e ci sono ancora) correnti femministe di pensiero e di azione di sinistra, di centro e di destra, correnti laiciste, laicali e religiose, correnti arrabbiate e aggressive contro o senza l'uomo, contro o senza la Chiesa e il suo clero, e contro o senza Dio, e correnti non meno decise ma serene che includono direttamente nella loro visuale l'uomo, la Chiesa e Dio stesso.

È oggi indispensabile che ci siano nella Chiesa *centri superiori di riflessione* sulla realtà femminile, riflessione storica, antropologica, biblica, teologica e pastorale, centri possibilmente misti, ma dove le donne stesse e le religiose abbiano un posto preponderante. Questi centri cominciano a funzionare e a produrre buoni frutti, in particolare in Italia (a Milano, Brescia, Roma, Palermo).<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Cf *La donna nella Chiesa e nella società. Per un bilancio*, Ave, Roma 1986, p. 181.

Evidentemente saranno pochissime le religiose dedicate a questo lavoro di ricerca e di insegnamento; ma aiuteranno tutte le loro consorelle ad acquistare *questo minimo di seria cultura femminile* che oggi è indispensabile per illuminare e orientare bene lo sforzo da compiere a favore della donna. Così alcune religiose almeno saranno capaci di portare un valido contributo ai movimenti femministi di ispirazione cristiana, e tutte saranno capaci di capire alcune cose fondamentali, ad esempio quelle che vorrei segnalare rapidamente.

#### a) *Riconoscere il peso della storia*

È un fatto chiaramente iscritto nella storia: la Chiesa porta con sé una eredità di *pesantissimo antifemminismo*. È semplice onestà riconoscerlo, ed è molto utile riconoscerlo perché fa capire la forza, anche a volte eccessiva, della reazione femminista moderna. D'altronde questa eredità così pesante non è solo della Chiesa: è *di tutta la società e cultura occidentale* fino a oggi.

Per prendere una *conoscenza globale* di questa situazione a partire dal momento in cui la Chiesa, contro il principio evangelico dell'uguaglianza di tutti, ha accettato l'ideologia giudaica e greco-romana e la struttura patriarcale corrispondente, diventando così marcatamente mascolina e profondamente discriminatoria nei confronti della donna, basta leggere il *libro classico* del professore Jean-Marié Aubert, dell'Università di Strasburgo: *La femme: Antiféminisme et christianisme* (Cerf-Desclée, Paris 1975, pp. 226). (*La donna: Antifemminismo e cristianesimo*, Cittadella, Assisi 1976).

«Si tratta in questo libro, dice l'autore, di diagnosticare non un antifemminismo che sarebbe solo cristiano, ma di delimitare le responsabilità cristiane nella formazione e l'evoluzione di questo antifemminismo occidentale» (p. 9). La civiltà occidentale si è organizzata secondo lo spirito patriarcale antico e secondo la «legge del maschio» che permette solo all'uomo di portare avanti il mondo a sua guisa, strutturandolo in funzione di se stesso. Nella Chiesa, questo complesso di superiorità dell'uomo è diventato anche clericalismo e

segreta o aperta misoginia. Come capita sempre, si sono cercate delle *giustificazioni ideologiche e teologiche* della situazione di fatto: ricorso ad Aristotele, ai testi biblici, alla visione negativa del corpo e della sessualità, propria di molti Padri della Chiesa, per concludere che l'essere umano nella sua pienezza è l'uomo, il maschio; la donna, simbolo e sede di una sessualità più o meno indegna, colpevole, vergognosa, misteriosa e perturbante, è, per natura e in virtù di un destino fatale e persino di una volontà del Creatore, *un uomo mancato*, quindi sistematicamente emarginata, relegata alle semplici funzioni della riproduzione, del piacere e del lavoro, sempre a servizio e ad arbitrio dell'uomo, che può allora tanto più esaltare e sublimare artificialmente la sua figura di "vittima angelica"!».

*A livello della vita religiosa femminile*, da parte degli uomini nella Chiesa si è verificato un atteggiamento esplicito o implicito che dava per scontata e anzi istituzionalizzata la *passiva subordinazione* della donna. Forse inconsciamente le religiose hanno preso la vita religiosa maschile come modello, criterio e punto di riferimento; hanno accettato acriticamente gli elementi e le direttive maschili, partendo dall'idea diffusa che la stessa cosa detta da un uomo ha maggior valore che detta da una donna.

Per conto loro, *sacerdoti e religiosi* tante volte hanno considerato normali atteggiamenti, linguaggio, gesti paternalistici, pseudoaffettivi, o al contrario autoritari e duri, con forme raffinate di oppressione e di umiliazione. Tante volte hanno considerato le religiose come minorenni, d'altronde tenute lontane dagli studi, incapaci di decidere, amministrare, svolgere da sole compiti importanti, indegne di essere consultate o chiamate a partecipare alle decisioni, ma capaci — allora sì — di servire un po' a tutto e di costituire una mano d'opera a buon mercato o persino gratuita, senza contratto né giusta remunerazione. Care sorelle, ditemi se tutto questo purtroppo non sia stato vero, anche se non occorre generalizzare né assolutizzare questi difetti!

È del tutto normale, dunque, che la donna religiosa *sia*

*entrata nel movimento di liberazione e promozione della donna* e in primo luogo di se stessa, sotto l'influsso di diversi fattori: elevazione culturale e professionale, coscienza viva di un necessario cambiamento, evoluzione dottrinale della Chiesa stessa e degli uomini della Chiesa, evoluzione dei bisogni della pastorale, ecc. Ora siamo a un momento piuttosto critico.

### *b) Riconoscere l'ambiguità del presente*

Infatti, sul problema della donna, la Chiesa si trova oggi in una situazione difficile, e le difficoltà vanno aumentando man mano che l'opinione pubblica internazionale vi viene sensibilizzata.

Da una parte la questione femminile si trova posta ormai all'epicentro di un vasto movimento socio-culturale e politico di ampiezza mondiale. L'ONU, nella sua assemblea generale del 18 dicembre 1979, ha adottato con 130 voti contro 10 astensioni una nuova *Convenzione contro tutte le forme di discriminazione nei confronti delle donne*, testo straordinariamente coraggioso e di immensa portata culturale.

D'altra parte la Chiesa, pur moltiplicando le dichiarazioni del proprio riconoscimento dell'uguaglianza,<sup>4</sup> non riesce tuttavia a tradurre concretamente in atto ciò che crede e proclama. Appare paradossalmente persino *una delle ultime ridotte antifemministe* nell'ordine pratico, a tal punto che, dagli orizzonti più diversi dell'indifferenza religiosa, dell'ateismo, della fede ecumenica o cattolica, essa viene apertamente *interrogata* a nome dell'umanesimo.

Tra Roma e l'opinione pubblica un contenzioso è ormai aperto su questo problema; ad esempio tutte le espressioni, i gesti, le prese di posizione «femminili» del Papa durante i suoi viaggi fanno l'oggetto di commenti nei mass-media. E tra Roma e una massa importante di donne un sentimento d'incomprensione e a volte di irritazione si è installato.

<sup>4</sup> In *Mutuae Rel.* nn. 49-50, nel 1978; e ancora alla Conferenza mondiale di Copenaghen nel luglio 1980, cf *Osserv. R.* 12 agosto 1980.

Un vescovo si è fatto l'interprete di questo disagio durante l'*ultimo sinodo sul laicato* del novembre 1987, mons. Jean-Guy Hamelin, del Canada: «Parlo a nome della Conferenza dei vescovi del Canada, e intendo sottolineare la partecipazione delle donne alla vita della Chiesa. Si tratta di una questione urgente. Dobbiamo avere il coraggio di riconoscere che esiste un *evidente contrasto* tra la condizione femminile nella società e nella Chiesa... (che) appare sempre più contestato. Specialmente per i giovani questa situazione è difficilmente spiegabile. È necessario che ci lasciamo seriamente interrogare da questa situazione, e accettare alcuni aggiustamenti... Si devono togliere gli ostacoli canonici che bloccano l'accesso dei laici e innanzi tutto delle donne ai *posti di responsabilità* che non richiedono l'ordinazione... Si devono abrogare le norme che proibiscono alle donne di servire all'altare e render accessibili alle donne, come agli uomini, i ministeri istituiti dell'accollato e lettorato... L'accesso al diaconato permanente potrebbe costituire un caso particolare, esso non è stato sempre riservato agli uomini. Non potrebbe essere riconosciuta la diaconia delle donne, che sono presenti da secoli nelle situazioni di miseria, nelle famiglie, nella scuola, negli ospedali, nelle missioni?... Le donne formano la maggior parte dei laici impegnati. Esse sono presenti ovunque nella vita ecclesiale, ma assenti nei posti decisionali. Governano per così dire la casa, ma solo gli uomini comandano. Tale situazione nel nostro contesto culturale diventa sempre meno accettabile. Se non saranno attivamente trovati i modi per introdurre una rappresentanza equanime di uomini e donne a tutti i livelli della vita ecclesiale, *sarà minacciata la stessa credibilità della Chiesa*».<sup>5</sup>

Queste le forti parole dell'episcopato del Canada (ma già si era espresso in modo simile, prima del Sinodo, l'episcopato tedesco). Aggiungo che questa situazione ha come conseguenza dolorosa che frazioni di donne, soprattutto quelle giovani, in alcuni paesi stanno *lasciando* silenziosamente la

<sup>5</sup> Citato da *Testimoni*, 29 febbraio 1988, n. 4, p. 10.

Chiesa... Come potrebbero le religiose non sentirsi legate a queste sorelle laiche e non cercare i modi di aiutarle efficacemente, in particolare a non scoraggiarsi e a restare fedeli alla Chiesa?

c) *Riconoscere l'armoniosa complementarità dei ministeri di Pietro e di Maria nella Chiesa*

Tra i vantaggi che una «cultura femminile» valida potrà dare alle religiose, ci sono gli orizzonti piuttosto nuovi che una recente riflessione biblica e teologica apre a una soluzione equilibrata del famoso problema della *partecipazione delle donne ai ministeri*. Si è potuto constatare che la lotta a favore o contro il sacerdozio delle donne era ancora segretamente ispirata a un certo clericalismo maschilista: l'ipotesi di questo sacerdozio è fondata sull'ovvia *inferiorità* femminile, che potrebbe essere riscattata solo lasciandosi clericizzare o pretendendo un sacerdozio visto più come fonte di potere che come servizio. La giusta strada sembra altrove: nello studio approfondito dei *vangeli*, del posto delle donne nei diversi momenti della rivelazione neotestamentaria, degli atteggiamenti di Gesù verso di loro.

Georgette Blaquièrre, nel suo bellissimo libro *La grâce d'être femme, Il dono di essere donna* (Milano 1982), ha studiato con acutezza questi testi. Si vede che in ogni momento decisivo della vita di Gesù, dalla nascita alla risurrezione, nella vita pubblica e sulla croce, c'è sempre una donna non solo *con* gli apostoli, ma *più spesso prima* di loro e come intermediaria o messaggera del mistero rivelato. Per conto suo, il grande teologo *Hans von Balthasar* afferma: «Per una giusta risposta ai problemi della donna nella Chiesa, bisogna ridare il posto che merita a una mariologia molto sobria e molto buona. Bisognerebbe ricordare a tutti i cattolici, a cominciare dalle donne, che, nella Chiesa, *Maria ha un posto ancor più alto che quello di Pietro*. La Chiesa è una realtà femminile, ed è posta davanti ai successori maschi degli apostoli: *il principio Maria* (dunque il principio femminile) è *più importante di quello gerarchico stesso*, affidato alla compo-

nente maschile. Alcune suore, spinte spesso da certa teologia di uomini, non vedono che i preti; pensano così che l'ordinazione sacerdotale rappresenti il massimo del potere nella Chiesa. Ma questo è clericalismo. Maria — e non si tratta di fare del sentimentalismo — è il cuore della Chiesa. Un cuore femminile, che dobbiamo rivalutare come merita, in equilibrio con il servizio di Pietro. Questo non è devozionismo: questa è teologia della grande tradizione cattolica».<sup>6</sup>

Come si esprime, nel Vangelo e nella Chiesa, questo principio o polo mariano? In una realtà che corrisponde alla caratteristica più specifica della natura femminile, *l'appercezione intuitiva* legata al senso della vita e del reale, una *capacità conoscitiva potenziata dall'amore*: nel *duplice servizio della Parola e della Carità misericordiosa* (le sante donne portano la parola di Gesù e ungono il suo corpo insanguinato). Esponendo questa prospettiva, P. Vanzan conclude: «Ciò corrisponde alla posizione tenuta ormai ... dall'ala marciante del neofemminismo cattolico, secondo cui la missione della donna nella Chiesa ... dovrebbe essere caratterizzata sempre più, come quella di Maria e delle altre donne del Vangelo, dal servizio della Parola e dalla "diaconia caritatis", come del resto si è verificato in mille modi nel sommerso della Chiesa lungo tutta la sua storia. Solo che ora pare siano maturi i tempi per *esplicitare anche teoricamente* questo ruolo o vocazione specifica della donna nella Chiesa, uscendo dagli ultimi equivoci circa una malintesa concorrenza tra il sacerdozio ministeriale dei preti e quello universale di ogni battezzato».<sup>7</sup>

Chi non vede, a questo punto, il ruolo importantissimo che possono assumere *le religiose* verso le loro sorelle laiche per far progredire questa visuale, quelle religiose che in maniera così massiccia assumono già con competenza tanti mi-

<sup>6</sup> Intervista con V. Messori, in «Avvenire», 15 ottobre 1985, p. 9; e nell'opuscolo *Un Papa nutrito di preghiera*, Piemme-Avvenire 1985, pp. 17-18. Cf anche il capo V della *Mulieris dignitatem*, nn. 12-16: Gesù e le donne.

<sup>7</sup> *La donna nella Chiesa: problemi e prospettive*, in AA. VV., *La donna nella Chiesa e nella società*, AVE, Roma 1986, pp. 165-166.

nisteri della Parola e della Carità misericordiosa? Aiuteranno anche a far riconoscere nella Chiesa la presenza di una *ministerialità propriamente femminile*, diversa da quella maschile e clericale, non in alternativa né in concorrenza, bensì *integrativa*, e non meno essenziale all'essere e all'agire della Chiesa (cf MR 49-50).

## **2. Lavorare per la riconciliazione uomini-donne nella Chiesa, promuovendo la «reciprocità di differenza»**

Nella prospettiva di questa «cultura femminile», capita come un impegno importante, appare quale sia lo sforzo più decisivo da fare oggi per promuovere la condizione della donna nella Chiesa: lavorare con pazienza, coraggio e speranza alla riconciliazione dei sessi, a questa «reciprocità e collaborazione» a base di uguaglianza e di diversità allo stesso tempo, che una neofemminista cattolica ha chiamato, nel clima di un femminismo detto «globale», «la reciprocità di differenza, al di là del sistema chiuso della femminità».<sup>8</sup>

Infatti *i sessi sono da riconciliare*, perché fino adesso si sono quasi sempre opposti, ciascuno tirando a sé la coperta, si sono vicendevolmente alienati, neutralizzati, a danno grandissimo di tutti e due... È apparsa allora la necessità di una *nuova cultura* dove vengano proposti, come *valori e fattori di progresso*:

— l'*uguaglianza* assoluta di dignità personale, base dell'uguaglianza dei diritti fondamentali di ogni persona;

— la *diversità* intesa non come mancanza, ma come ricchezza e potenzialità: esistono veramente uno specifico femminile e uno specifico maschile;

— la *reciprocità*, la mutua polarizzazione di un sesso verso l'altro: femminilità e virilità non sono più i due scalini di una gerarchia né uno il «complemento» dell'altro che sarebbe

<sup>8</sup> MARIE-THÉRÈSE VAN LUNEN CHENU, nella rivista «Lumière et Vie», n. 151, gennaio 1981, p. 5.

la realtà prima e principale; sono un «a faccia a faccia», in cui ciascuno fa sorgere l'altro in una dialettica di dialogo e di reciproco e continuo dare e ricevere, per un reciproco e continuo arricchimento;

— infine la *collaborazione* di due «partner», impegnati *da* uomo e *da* donna, insieme, negli immensi compiti del mondo di oggi, per un progetto comune: la costruzione di una famiglia nuova, di una società nuova, della vera pace, della felicità... Così la fondamentale reciprocità sessuale *introduce* a tutte le altre «alterità» sociali, e il femminismo globale può presentarsi come un *programma di nuovo umanesimo*, liberatore tanto delle donne quanto degli uomini.<sup>9</sup>

A questa prospettiva sono ormai sensibilizzati i *laici* più aperti e più impegnati, uomini e donne, che vogliono lavorare *insieme*, da uomini cristiani e da donne cristiane, per costruire una *Chiesa rinnovata* e un mondo rinnovato.

Viene allora, nella linea del nostro preciso tema di riflessione, la domanda tipica: «Cosa possono fare *le religiose* per contribuire alla promozione delle loro sorelle laiche impegnate in questo coraggioso lavoro innovatore?» (dopo aver capito che si può fare la domanda al rovescio: le sorelle laiche probabilmente possono fare molto per aiutare la promozione delle religiose!).

La risposta salta agli occhi: sono chiamate ad *assumere* e a *vivere positivamente* i valori di uguaglianza, di diversità, di reciprocità e di collaborazione in tutti i rapporti, incontri, collaborazioni che vengono offerti alla loro esperienza: rapporti *con i sacerdoti e parroci*, rapporti *con i religiosi*, rapporti *con i laici uomini e donne*.<sup>10</sup>

Immenso e delicato problema! Lo sanno bene tutte le suore che ad esempio lavorano con i sacerdoti delle parrocchie. Nel-

<sup>9</sup> Cf il bel libro di GIULIA PAOLA DI NICOLA, *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo-donna*, Città Nuova, Roma 1988, pp. 253 (con importante prefazione del P. Vanzan SJ).

<sup>10</sup> Cf J. AUBRY, «*Mutuae relationes*» tra *religiose apostole e laici*, in *Religiose e religiosi in cammino*, Elle Di Ci, Leumann 1987, pp. 201-241.

l'evoluzione attuale, nel movimento stesso di rivalutazione del ruolo della religiosa, si percepiscono tentativi di ripresa dell'egemonia maschile sotto diverse forme.<sup>11</sup>

Le religiose in tanti casi dovrebbero essere le *educatrici* pazienti dei sacerdoti, insegnando loro come si devono portare avanti oggi un vero dialogo e un'autentica collaborazione. È il ruolo provvidenziale delle religiose, così numerose nella Chiesa: accentuare, fortificare, accelerare la nuova fase della reciprocità uomini-donne.

Se volete suggerimenti teorici e pratici su come *religiosi e religiose* possono oggi contribuire *insieme* alla promozione aggiornata della donna nella Chiesa e nella società, andate a leggere e meditare le quattro pagine della rivista «Testimoni», numero del 29 febbraio 1988, pp. 7-10. Presentano un testo preparato, approvato e offerto dalla *Conferenza dei religiosi e religiose del Canada-Nord*, nel settembre 1987, sui quattro «*valori-guida*» che devono ormai «ispirare l'azione delle congregazioni religiose in materia di *condizione femminile*». I valori scelti sono: l'*uguaglianza* uomo-donna, la *reciprocità* (le due alterità si completano senza che questo implichi il dominio di un sesso sull'altro o l'esclusione di uno), la *corresponsabilità* (creati dallo stesso Dio e membri battezzati dello stesso popolo di Dio, uomo e donna sono chiamati a condividere alla pari, ma ciascuno a suo modo, l'amministrazione delle risorse del creato e la missione ecclesiale), infine la *comunione* (un impegno attivo e coerente in favore dell'uguaglianza, della reciprocità e della condivisione di responsabilità avrà come conseguenza la costruzione di una Chiesa di tipo comunionale evangelico).

Tre cose sono notevoli in questo testo: la *prospettiva* scelta: mai si parla della donna isolatamente o separatamente, sempre è vista come correlata all'uomo; i suggerimenti *pratici*: «cosa possiamo fare noi, come congregazioni *religiose*, per promuovere questi quattro valori»; infine il fatto che il testo

<sup>11</sup> Cf M. AZEVEDO, *I religiosi: vocazione e missione*, Ancora, Milano 1983, pp. 176-178.

sia stato redatto dai religiosi e dalle religiose *insieme*, impegnandoli tutti a un'azione d'insieme per la donna. È un testo e un programma profetico, di punta, che potrebbe stimolare tutti noi. Fa capire che, ormai, non c'è vera liberazione e promozione della donna che non debba essere allo stesso tempo vera liberazione e promozione dell'uomo (cioè liberarlo dalla sua pretesa di dominio e di egemonia).

## **C) CONTRIBUIRE ALLA PROMOZIONE DELLA DONNA NEL MONDO DI OGGI**

Facciamo un ultimo passo per vedere quale contributo le religiose possono portare alla promozione della donna non solo nella Chiesa, ma, molto più ampiamente, nella società e nel mondo di oggi, anche se una buona parte delle cose dette nelle riflessioni precedenti sia già valido per questo loro compito nella società. Mi sembra che il contributo specifico delle religiose in questo ampio contesto sia *duplice*: uno è di testimonianza, offerta a tutti a favore della femminilità, l'altro è di aiuto diretto, offerto a tante donne e ragazze nel mondo.

### **1. Offrire a tutti, in se stesse, la testimonianza di alcuni valori più profondi della femminilità**

Le religiose sono donne che hanno risposto a una vocazione specifica di totale consacrazione a Dio, in modo tale da vivere la loro condizione femminile in uno stato di vita nuovo, frutto non della natura, ma della grazia. A questo titolo possono portare una *loro propria* testimonianza, preziosa perché forte e continua, con la quale rendono alla femminilità e al vero femminismo, e quindi a tutte le loro sorelle donne, ma anche agli uomini, *un grandissimo servizio*. Sacrificando alcuni aspetti dell'esperienza femminile abituale, possono, *per contrasto*, mettere in rilievo alcune dimensioni *più profonde* della femminilità, aiutando così le loro sorelle donne a non dimenticarle, ancora meno a disprezzarle. Questa tipica testimonianza avviene, mi sembra, sotto *tre aspetti*.

*a) Testimoniare che Dio è il garante  
della vera femminilità e dei suoi frutti*

Ricerche teologiche recenti fanno apparire che il Dio vivo della rivelazione cristiana non deve essere mascolinizzato. Certo, con Gesù stesso gli diamo il nome di «Padre», ma non può essere un nome «sessuato» e limitativo. *Dio è oltre ogni sesso*. Inoltre il nostro Dio vivo è *Trinità*, e il fatto che abbia creato l'uomo «a sua immagine» plasmandolo «maschio e femmina» (Gn 1,26-27) fa capire che Dio Trinità contiene in sé *tutte* le ricchezze della virilità e della femminilità. Leggete a questo riguardo ad esempio il primo capitolo del libro di Antonio Gentili, *Se non diventerete come donne* (Ancora 1987), intitolato: *Maschile e femminile nell'essere divino*. Dio quindi è tanto con le donne e per le donne quanto con e per gli uomini. Lui, creatore e redentore, vuole e apprezza tanto la femminilità quanto la mascolinità.

Ora le religiose sono quelle donne che Dio ha consacrato a sé a un titolo speciale e che si sono dedicate totalmente a lui per sempre. *Mettono quindi in un rilievo particolare questo legame di amore di Dio con la femminilità*: questa viene da Dio. Ma va anche, profondamente, a Dio: testimoniano pure il *significato ultimo* della femminilità, che è sì segno dell'apertura dell'essere umano all'altro fratello, ma ancor più radicalmente e definitivamente segno dell'apertura all'Altro assoluto: Dio. Le religiose, perché donne pubblicamente consacrate a Dio, fanno almeno intuire alle loro sorelle che tutto questo nobile sforzo per ritrovare un'autentica femminilità, riconosciuta e apprezzata, bisogna farlo *con Dio*, con questo Dio che porta la sua creatura alla pienezza della vita.

Ma una cosa è da precisare: questa testimonianza verrà fatta *a una condizione*, che abbiamo rilevata nella prima serie delle nostre riflessioni: che le religiose siano donne *autentiche, squisitamente* donne proprio perché consacrate! Se la loro femminilità non è piena e armoniosa, come potrebbero far credere che il loro Dio è un Dio liberatore, amante della vita e che vuole le donne pienamente rispettate e felici?

Qui entra in gioco il *modo di capire e di vivere i tre voti*, come oggetto di una scelta che comporta indiscutibilmente rinunce non piccole, ma rinunce orientate verso l'amore e quindi che permettono alla persona di conquistare una sua tipica consistenza e di raggiungere *una delle forme più alte di promozione umana*.

La castità, la povertà, l'obbedienza sono da vivere come virtù positive, e come virtù da adulti, e non in maniera infantile e immatura. In particolare la castità è una maniera perfettamente valida, anche umanamente, di vivere la sessualità, di relazionarsi con gli altri, in particolare con l'altro sesso, di amare e di «voler bene», anche in maniera sensibile e cordiale, purché non sensuale né sentimentale. Una religiosa serena, sorridente, accogliente, veramente sorella, o materna senza maternalismo, fa buona propaganda per il suo Dio, e manifesta che Dio vuol bene alle donne. Non è quello che tanti artisti hanno voluto tradurre quando hanno fatto di Maria di Nazaret, la perfettamente consacrata a Dio, un capolavoro di finezza e di bellezza?

*b) Testimoniare che la femminilità si afferma magnificamente anche a livello spirituale*

Ecco un'altra testimonianza delle religiose, legata alla precedente, e preziosa per mettere in rilievo un altro valore profondo della femminilità. Nelle correnti delle lotte femministe del nostro tempo riconosciamo che spesso la verginità non viene apprezzata: tutt'al contrario, la «libertà sessuale» è rivendicata come un diritto e ottenuta come una liberazione. Ma è una liberazione più che ambigua, con la quale la donna rischia di perdere buona parte della sua *verità* e felicità di «persona» e di donna.

Ora la religiosa, perché vergine consacrata, mette in rilievo proprio questi aspetti di *profondità spirituale della femminilità* che una sessualità esasperata fa dimenticare. Scegliendo liberamente il silenzio della genitalità coniugale, essa attesta, *da una parte*, che la donna *non si riduce* e quindi non è costretta al suo «ruolo» di sposa e di madre, e che la sua

identità di «persona-donna» è più profonda e più ampia; *d'altra parte* che la donna consacrata è sposa e madre a un altro livello, spirituale e trascendente, sotto altre forme, che le permettono di «realizzarsi» profondamente anche in quanto donna.

Ho percepito fortemente questa realtà in Africa, dove la verginità consacrata contribuisce notevolmente alla promozione della donna come tale, senza maternità fisica. Le religiose sono probabilmente le prime donne africane che, non eccezionalmente, hanno assunto responsabilità ecclesiali e sociali anche importanti, mentre abitualmente la donna era quasi «condannata» alla maternità. Hanno contribuito a far vedere che la donna è innanzi tutto una *persona libera*, che può scegliere l'uso che vuole della sua sessualità.

Una congregazione africana ha introdotto nelle sue Costituzioni l'articolo seguente, che mi sembra significativo: «Stimiamo e ammiriamo la maternità fisica delle nostre sorelle africane. Ma con la scelta libera della verginità, *proclamiamo* che la donna non si riduce alla sua maternità: la sua vocazione di "persona" libera è più ampia, e può esprimersi armoniosamente anche nella maternità spirituale e nel servizio diretto del regno di Dio».

*c) Testimoniare che la capacità e il ruolo più globale della donna sono ordinati a «umanizzare» l'uomo e la vita*

Ecco un terzo aspetto della testimonianza delle religiose a favore dei valori più profondi della femminilità. La religiosa non fa soltanto la scelta della verginità consacrata; fa anche il voto di povertà e di obbedienza, per rendersi *pienamente disponibile alla missione* del suo istituto. Anche qui, essa sacrifica alcuni aspetti della vita femminile abituale, per mettere in rilievo altri aspetti. Sacrifica certi aspetti ai quali la donna rimasta nel mondo presta oggi grande attenzione e grande importanza: aspetti estetici, professionali, economici, consumistici (il vestito, la bellezza fisica, lo stipendio «pesante», l'arredamento e le comodità della casa, la libertà di azione, lo svago e un ampio tempo libero, ecc.). Tutte cose

belle e utili evidentemente, ma che comportano un rischio di esterioresità esagerata, di superficialismo, forse di consumismo disumanizzante, diciamolo «de-femminilizzante»; lo vediamo soprattutto nelle ragazze e nelle giovani donne, così fragili e così minacciate dalla propaganda al consumo e al lucro incessante, a poco a poco insensibilizzate a una vera «qualità della vita», «catturare dall'effimero», molto «Eva» e ben poco «Maria».

Ora la religiosa, sacrificando persino la parte ben legittima di questi aspetti, volge tutte le sue forze verso «il servizio», con un'attenzione voluta a tutto l'uomo. Anche quando la sua missione l'orienta verso funzioni molto esterne e concrete quali il servizio agli ammalati o agli affamati, non perde mai di vista la globalità della persona né la totalità del suo destino.

Così *si specializza nel servizio «dell'uomo» e della vita «umana»*. E viene condotta a mettere in opera e in rilievo, profondamente, intensamente, la caratteristica più tipica della donna: la vicinanza alla vita, il contatto immediato con le cose e con le persone, l'intuizione, l'attenzione e la tenerezza, tutte qualità di cui la nostra civiltà tecnicizzata è minacciata di perdere il senso.

Permettetemi di citare Adriana Zarri, una teologa non sempre approvata, ma sempre stimolante: «A questa civiltà del fare e dell'utile, la donna può opporre una cultura centrata piuttosto sul grande dono del saper ricevere e sulla gratuità... Messi in crisi il fare e lo strafare col loro corteo di carrierismi e di arrivismi, s'imporranno modelli nuovi dove non conterà tanto l'efficienza quanto *la crescita dell'uomo*».<sup>12</sup>

«La donna — scriveva Emmanuel Mounier — è la più ricca riserva di umanità... ricchezza di amore che farà esplodere la città degli uomini, la città dura, egoistica, amara e falsa, degli uomini» (*Oeuvres I*, p. 560).

<sup>12</sup> *Essere donna*, in *Donna cultura tradizione*, Mazzotta, Milano 1976, p. 120.

Orbene la religiosa, perché donna consacrata, specializzata nel servizio «materno» dell'uomo, può utilmente *ricordare a tutte le sue sorelle di non dimenticare mai* quest'aspetto fondamentale del loro ruolo specifico di donne: «umanizzare» e *personalizzare*, umanizzare l'uomo, difendere e umanizzare la vita, umanizzare tutte le strutture e istituzioni sociali: l'ospedale, la scuola, la comunicazione sociale, lo sport, persino il carcere, salvare e far emergere dappertutto la qualità «umana» della vita.

## **2. Offrire a tante donne e ragazze l'aiuto diretto per la loro liberazione e promozione femminile**

Testimoniare con l'insieme della loro vita, presenza, azione, è un primo compito delle religiose a favore di tutte le donne. Si aggiunge un altro prezioso contributo offerto a un certo numero di donne attraverso un'azione di servizio multiforme. A questo proposito il documento *Religiosi e Promozione umana* (12 agosto 1980) dice che «vanno incoraggiate le iniziative intraprese dalle religiose per cooperare alla promozione della donna» (n. 12,3).<sup>13</sup>

### *a) La globale situazione drammatica della donna nel mondo*

Nel 1982 è uscito a Parigi e a Montréal un volume di 450 pagine intitolato: *Terre des femmes. Panorama de la situation des femmes dans le monde* (ed. La Découverte-Maspero, e Boréal Express). È fatto di 107 articoli, redatti da 89 autori, tutte donne, su tutti i paesi. È una «somma» inestimabile, interessantissima, ma, bisogna riconoscerlo, drammaticamente interessante: *in nessun paese del mondo si sono finora eliminate le radici della subalternità della donna*, nei paesi ricchi come in quelli poveri, dove nuove forme di emarginazione e nuovi squilibri si sono prodotti, negli ultimi dieci anni, a danno di una consistente quota di popolazione femminile.

Anzi, in molti casi, la realizzazione dei modelli di sviluppo

<sup>13</sup> Cf il mio *Religiose in cammino*, cit., p. 232.

ha comportato, per la donna, una perdita effettiva di condizione socio-giuridica e un sovraccarico di lavoro giornaliero. Spesso la modernizzazione ha accentuato il divario uomo-donna. *In Africa, in Asia, in America Latina*, è proprio la popolazione femminile che subisce maggiormente le contraddizioni di società in equilibrio tra un'economia tradizionale e un'economia moderna, nei drammi legati alla sopravvivenza di tutti i giorni: malattie croniche, sottoalimentazione, elevata mortalità infantile. I 2/3 degli analfabeti del mondo sono donne; e mentre rappresentano un terzo della manodopera ufficiale, le donne di fatto compiono i 2/3 dell'insieme di ore di lavoro, ecc.

Scriva P. Claudio Sorgi nell'editoriale di un numero di *Popoli e Missione* dedicato alla donna: «La condizione della donna nel Terzo Mondo è di una violenza inaudita» (marzo 1988, p. 7). D'altronde non bisognerebbe dimenticare che in Europa e in America del Nord, ci sono le nuove povertà e i «nuovi poveri», gli emarginati, di cui la maggior parte sono donne: sfida e appello per le religiose!

*b) Tantissime religiose si dedicano alla promozione globale della donna*

Sappiamo bene che, sul piano civile e religioso, sotto forme private o di istituzioni pubbliche, personali o collegiali, tanti sforzi e aiuti vengono compiuti a favore delle donne. Ma possiamo anche constatare che, in quest'opera gigantesca di liberazione e promozione molto concreta, si fanno vive numerosissime religiose, in particolare nel Terzo Mondo e nelle missioni. Tante congregazioni femminili sono state fondate *proprio per la promozione integrale della donna* per mezzo della catechesi, dell'educazione e dell'aiuto immediato multiforme. Tante religiose intervengono direttamente presso tante ragazze e donne in situazioni difficili o tragiche: sovraccaricate, affamate, ammalate, isolate, disprezzate, abbandonate, prostitute, ecc.

Religiose competenti e generose creano e animano *strutture* di aiuto: ambulatori, ospedali, orfanotrofi, ospizi per an-

ziani, case di accoglienza, asili-nidi, centri professionali. Religiose si fanno attivamente presenti in organismi o in gruppi o movimenti femminili, o intervengono presso le autorità e poteri pubblici per denunciare, avvertire, provocare interventi opportuni, ecc. Non occorre insistere: sono cose perfettamente conosciute da tutte voi, e nelle quali intervenite voi in primo piano. Piuttosto conviene insistere, per concludere, sull'importanza decisiva dello sforzo educativo.

*c) Attraverso l'educazione, tantissime religiose si dedicano alla promozione più immediata della femminilità delle donne*

Aiutare non basta. Resta possibile un tipo di aiuto che accentuerebbe nelle donne lo stato di dipendenza e il complesso di inferiorità. Bisogna aiutarle a diventare vere donne, capaci di aiutare se stesse e le loro sorelle. E questo si fa attraverso il lavoro di educazione. Alla fine del suo articolo *Per un «far memoria» della questione femminile*, Maria Teresa Bellenzier scrive: «Occorre privilegiare ... a livello sociale le politiche culturali, e a livello individuale l'impegno di carattere educativo... Senza mutamenti sostanziali di mentalità, di valori, di criteri guida del pensiero e dell'azione, si fallirà non solo nella direzione dell'autentica liberazione della donna, ma anche in quella della vivibilità di questo mondo, più che mai minacciato dalla logica — certo più maschile che femminile — del potere, del profitto, dell'efficienza e del nazionalismo esasperato».<sup>14</sup>

Benedette quindi siano tutte quelle religiose che, ben identificate come donne, ben informate sulla realtà e sul problema donna oggi nel loro ambiente, si dedicano, in tutti i paesi, all'opera dell'educazione delle bambine, delle adolescenti, delle ragazze e delle donne, *aiutandole a maturare in se stesse un'autentica e piena femminilità*. Hanno da fare un lavoro di coscientizzazione: aiutare tutte a capire e a saper rivendicare la loro dignità, a scegliere la femminilità vera e

<sup>14</sup> In AA.VV., *La donna nella Chiesa e nella società*, AVE, Roma 1986, pp. 37-38.

profonda, a capire il senso della vita e dell'amore, come pure a capire la mascolinità e il necessario dialogo con l'uomo, aiutare anche le ragazze e donne più aperte a entusiasmarsi per la causa femminile e a mettersi al servizio delle loro sorelle. Occorre proseguire su questa strada della «formazione».

Questo lavoro di educazione si può compiere *in tante maniere*: certo attraverso le *istituzioni* di insegnamento e di educazione: scuola, centri, movimenti giovanili e di adulti, ma anche attraverso interventi *nei mass-media* che hanno tanta incidenza su tutti, ma forse soprattutto sulle donne (ad esempio la stampa per ragazze e donne è uno strumento prezioso di educazione). Ma la semplice *presenza* della religiosa presso le sue sorelle donne di ogni età, in tante occasioni, può e deve diventare mezzo di profonda educazione.

Tutto questo è esigente! Invita le religiose ad assicurare la propria formazione permanente, per mantenersi *aggiornate e capaci* nei riguardi della realtà femminile e della sua evoluzione nel mondo, nella Chiesa, nel proprio ambiente. Possono certo *aiutarsi* vicendevolmente in questo sforzo.<sup>15</sup>

Infine l'*Anno Mariano* da poco terminato (Assunzione 1988) può esserci buona occasione di ricordare che, in quell'educazione della donna cristiana, *Maria* può e deve avere un suo posto e un suo ruolo profondo. Certo non tutte le femministe accettano e venerano Maria, ma probabilmente perché non l'hanno capita; e non l'hanno capita perché abbiamo dato di lei un'immagine tutt'altro che entusiasmante.

Basterà allora rileggere i famosi *numeri 34-37* dell'Esortazione *Marialis Cultus* di Paolo VI (2 febbraio 1974). Il Papa vi presenta Maria come una ragazza responsabile, aperta e coraggiosa, «tutt'altro che donna passivamente remissiva o di una religiosità alienante» (n. 37), vicina agli umili e agli

<sup>15</sup> Sul problema dell'educazione della donna oggi cf il libro particolarmente ricco e interessante di A. COLOMBO (a cura), *Verso l'educazione della donna oggi*. Atti del convegno internazionale promosso dalla Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione «Auxilium», Frascati, 1-15 agosto 1988, LAS, Roma 1989, pp. 427.

oppressi, «donna forte che conobbe povertà e sofferenza», per niente «madre gelosamente ripiegata sul proprio Figlio, ma donna che favorì la fede della comunità apostolica», cuore materno dalle «dimensioni universali» (n. 37). Insomma *la più veramente femminile* delle donne! «La femminilità — dice a sua volta Giovanni Paolo II nell'enciclica *Redemptoris Mater* (25 marzo 1987) — si trova in una relazione singolare con la Madre del Redentore» (n. 46; tutto il numero è da leggere). Evidentemente, bisogna leggere anche la lettera apostolica *Mulieris dignitatem* (15 agosto 1988), in particolare il cap. V, *Cristo e le donne*, e il cap. VIII, *Più grande è la carità*.

## CONCLUSIONE

Tra tante cose che si potrebbero ancora dire, farò notare, a titolo di conclusione, come la prospettiva ultima del neofemminismo più valido pone ai religiosi, comunità di uomini a parte, e alle religiose, comunità di donne a parte, *seri problemi* di ordine psicologico, spirituale, formativo e pratico.

Se promuovere la donna oggi significa alla fine dei conti promuovere un autentico dialogo donna-uomo e donne-uomini, basato sulla loro intrinseca reciprocità, allora le religiose devono essere state *formate e preparate a confrontarsi con gli uomini, religiosi e laici*, con chiarezza, semplicità e serenità, preparate a scambiare fraternamente, e a collaborare, senza sentirsi assoggettate. Questa educazione alla relazione, al dialogo e all'effettiva collaborazione suppone, da parte tanto delle religiose quanto dei religiosi e degli altri uomini, una *armoniosa maturazione sessuale e affettiva*, una non-chiusura sul proprio istituto e sulla propria comunità. È un problema che merita di essere preso molto sul serio dalle superiori e dalle formatrici.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Cf il mio *Religiose in cammino*, pp. 238-240. Con soddisfazione si nota che le recenti *Direttive sulla formazione negli istituti religiosi* (2 febbraio 1990) offrono indicazioni precise e preziose (nn. 39-41) sulla formazione dei membri dei diversi istituti alla comprensione e collaborazione dei religiosi con le donne e delle religiose con gli uomini.

## 5.

# I DINAMISMI SPIRITUALI DEL RELIGIOSO NELLA CONDIZIONE ANZIANA

*«I giusti fioriranno negli atri del nostro Dio.  
Nella vecchiaia daranno ancora frutti,  
saranno vegeti e rigogliosi  
per annunciare quanto è retto il Signore»  
(Sal 92,14-16)*

L'Europa sta invecchiando. In Italia, secondo le statistiche, il tasso attuale di crescita della popolazione è di 0,1% all'anno; e si prevede che nel 2000 gli italiani saranno pressappoco 57 milioni come oggi. Ma il numero dei giovani andrà riducendosi, mentre crescerà considerevolmente quello dei pensionati e degli anziani.

In questa Europa invecchiata, i religiosi e le religiose invecchiano sempre più. E da loro l'invecchiamento si fa *più sensibile*: la loro «popolazione» infatti non è nemmeno stabile, ma va diminuendo per il duplice fatto delle uscite (anche se ormai molto diminuite) e dell'abbassamento costante delle entrate (nonostante una leggerissima ripresa in questi ultimi anni).

L'invecchiamento delle comunità pone a tutti i membri, agli anziani stessi, ma anche ai non-anziani, e ai superiori in particolare, una serie di problemi di carattere sanitario, psicologico, spirituale, relazionale, organizzativo, formativo... Di tanti problemi vorrei, nelle riflessioni seguenti, ritenerne uno solo: quello della *vita spirituale* del religioso anziano e della religiosa anziana. È sicuramente uno degli aspetti più urgenti e più importanti per una valida soluzione di questi problemi e per la felicità stessa delle persone.

## **Premessa. Chi è il religioso anziano, la religiosa anziana?**

Per i sociologi e gli economisti, una persona entra nella «terza età» o nell'anzianità quando cessa la sua attività socio-economica di rilievo; e rimane in questa categoria finché resta autonoma nelle sue funzioni essenziali: e questo può durare vent'anni, anche di più per qualcuno, visto che si entra nella «terza età» verso i sessant'anni, traguardo generalmente stabilito per la pensione. Si entra invece nella «quarta età» quando si perde la propria autonomia, e la sopravvivenza dipende dalle cure e attenzioni degli altri.

Ora la complessità delle condizioni attuali fa sì che *il numero degli anni non sia criterio determinante per dire chi è o non è anziano*. Le persone della «terza età» non sono necessariamente persone «anziane»: chi prende la pensione a 55 anni è ancora molto giovane. Così, chi a 70 anni occupa ancora un posto di rilievo (ad esempio il nostro Papa), possiamo pensare che non sia ancora entrato nella terza età.

Diventa allora indispensabile precisare bene di quale tipo di religioso parlerò in questo breve studio. Il problema della «pensione», così importante nella società civile e persino nella società ecclesiastica, entra poco in gioco dai religiosi. Parlando del «religioso anziano» (o della religiosa anziana),<sup>1</sup> mi riferirò a *due criteri collegati*: uno *biologico*, legato all'età: chiara diminuzione delle forze, percezione piuttosto viva dei propri limiti, apparizione di disagi o disturbi; l'altro *socio-apostolico*: cessazione del «pieno impiego», del pieno «rendimento», della piena inserzione nelle strutture ordinarie di attività e di «potere», passaggio direi dalla «vita pubblica» religiosa a una specie di «vita nascosta» con relativa emarginazione di fatto (non necessariamente psicologica).

Ciò che dirò potrà essere valido, almeno in parte, anche per il religioso e la religiosa *della «quarta età»*, immobiliz-

<sup>1</sup> Ho scritto queste pagine riferendomi tanto alla religiosa anziana quanto al religioso anziano. Quando dirò: «il religioso anziano», si dovrà capire: «anche la religiosa anziana», essendo chiaro che non si poteva ogni volta precisare la cosa!

zato o quasi da gravi acciacchi. Ma penso che meriterebbe una trattazione a parte il caso del religioso *ammalato*, sia perché uno può ammalarsi gravemente e per un lungo tempo anche a 30 o 40 anni, sia perché i problemi della malattia grave e della perdita dell'autonomia sono molto particolari. Tratterò quindi principalmente del religioso diminuito di forze e di rilievo apostolico esterno.

La mia riflessione si svolgerà in due tempi. Nella prima parte, metterò in rilievo le convinzioni di fede che permetteranno al religioso anziano di valorizzare la sua situazione. Nella seconda, tenterò di descrivere i comportamenti spirituali ai quali è allora chiamato.

## **A) LA CONDIZIONE DI ANZIANITÀ DEL RELIGIOSO E DELLA RELIGIOSA ALLA LUCE DELLA FEDE**

Nel 1976, l'episcopato francese ha promosso un'inchiesta presso le persone anziane. Tra i risultati si è verificato che queste persone, invecchiando, hanno forse più di altre problemi di *fede*. Anche i superiori si sono resi conto che i religiosi e le religiose non sfuggono a questo tipo di difficoltà: infatti l'entrata nella nuova condizione dell'anzianità può significare per molti il crollo dei segni della presenza di amore di Dio che finora avevano sostenuto la vita spirituale: «Non sembra che Dio mi abbandoni? Mi vuole ancora bene?».

Una delle prime cose da fare, per sostenere i nostri fratelli e le nostre sorelle della terza età, è di fortificare le loro convinzioni di fede, senza le quali resterebbero incapaci di superare le loro tipiche difficoltà. Mi sembra particolarmente valido mettere in rilievo quattro di queste convinzioni.

### **1. Ogni fase della vita del religioso ha la propria consistenza e validità**

Ogni esistenza concreta è storica e si svolge in fasi o tappe legate alla crescita corporale, spirituale e sociale. Romano

Guardini le ha descritte da filosofo in un piccolo libro che ancora oggi si legge con interesse.<sup>2</sup> Ora l'ultima fase, quella dell'invecchiamento, a prima vista *non fa figura brillante* in paragone con le altre fasi. Dal punto di vista *biologico e psicologico*, succede a un'«età evolutiva» che porta la persona alla sua maturità di adulto, e si manifesta come un «processo involutivo» di decadenza.<sup>3</sup> Dal punto di vista *sociale*, la vecchiaia occupava, nelle società preindustriali, un posto di culmine: l'anziano era il saggio che sapeva tutto e il capo che decideva tutto; Roma era governata da un «senato» di «senes», Israele dagli «anziani del popolo», e la Chiesa stessa dai «presbiteri» (anziani almeno per la saggezza). Ma oggi questa situazione è definitivamente rovesciata: conta essenzialmente la «seconda età», quella della maturità psicologica e del rendimento sociale, accuratamente preparata dalla «prima età» della giovinezza, glorificata come il simbolo della speranza. La povera «terza età» indica la parte discendente della traiettoria: è il tramonto della giornata della vita, forse bello, ma toccato dalla tristezza.

Non dico che tale visuale sia completamente falsa; ma è certamente parziale e riduttiva. *Ogni fase*, nel suo rapporto stesso alla totalità dell'esistenza, *ha in se stessa la propria consistenza*, il suo carattere, il suo valore, e non va definita solo in funzione delle altre fasi, come la semplice preparazione o la semplice conseguenza di un'altra tappa; e ciascuno è responsabile della fase che sta attraversando, soprattutto a livello spirituale: non si cammina solo per arrivare, ma anche per vivere il camminare. Il fanciullo è anzitutto un fanciullo, e non solo un futuro adulto. L'anziano è anzitutto un uomo della tale età, e non solo un ex-adulto.

Permettetemi un riferimento salesiano. Mi ricordo di aver spesso fatto questa affermazione in occasione della beatificazione e canonizzazione di *Domenico Savio*, e l'ho ripetuta

<sup>2</sup> *Die Lebensalter*, Würzburg 1955.

<sup>3</sup> ZAVALLONI R., *Le strutture umane della vita spirituale*, Morcelliana, Brescia 1971, cap. II.

recentemente per la beata *Laura Vicuña*:<sup>4</sup> glorificare questi santi non significa evidentemente presentare come ideale ai nostri giovani il morire a 13 o a 15 anni; significa essere convinti, come Don Bosco e come loro, che l'adolescenza ha già una sua pienezza, che è già aperta alla più autentica santità, e merita di essere vissuta in tutti i suoi propri valori.

Vorrei che la stessa cosa fosse anche chiaramente detta *per la terza età*. Dobbiamo considerarla anzitutto in se stessa, positivamente, e non come il seguito degradato di altra cosa, come la fine della curva, rifiutando di giudicarla sul parametro del giovane o dell'uomo nel pieno vigore degli anni, come «l'età inutile».<sup>5</sup> Agli occhi di Dio, e quindi nella realtà, tutte le fasi sono tempi di grazia (ogni giorno lo è!), nessun tempo è vuoto, *ogni fase ha un suo tipo di pienezza*. In una sua lettera pastorale sulla terza età, alla Pentecoste del 1973, il cardinale Colombo, arcivescovo di Milano, non ha temuto di parlare del «carisma della longevità».<sup>6</sup> E Giovanni Paolo II lo ha ripetuto ai 10.000 pellegrini del movimento «La Vie Montante» il 4 ottobre 1982 nella basilica di San Pietro, chiedendo loro di essere, nella società di oggi, i testimoni del «carisma della sera della vita».

L'anzianità, pur nel declino delle energie, è apportatrice di *specifiche ricchezze spirituali*. Questo tempo prezioso può trasformare i religiosi in testimoni della tenerezza del Dio fedele. E così siamo introdotti alla seconda convinzione di fede: nella vecchiaia, il religioso non fa altro che vivere, in un contesto nuovo, la sua magnifica vocazione di sempre.

<sup>4</sup> Laura (1891-1904), nata nel Cile, allieva delle Figlie di Maria Ausiliatrice nel loro collegio di Junín de los Andes (Argentina), dovette, giovanissima, difendersi dalle proposte e minacce del proprietario della fattoria dove lavorava sua madre, in condizione quasi di prigioniera. Offrì la vita per la conversione e la «liberazione» della mamma. Fu beatificata da Giovanni Paolo II a Colle Don Bosco il 3 settembre 1988, davanti a 20.000 giovani.

<sup>5</sup> Secondo il titolo di un libro di Buralassi, Pisa 1975.

<sup>6</sup> COLOMBO CARD. G., *La pastorale della terza età*, Milano 1973, 20.

## **2. Il religioso non cessa mai di essere la tale persona chiamata, consacrata e mandata, in speciale alleanza con il Dio della sua professione**

Le fasi della vita hanno un significato solo se si svolgono a partire dall'*identità continua della stessa persona*, che, in se medesima, è molto di più delle fasi in cui tenta ogni volta di esprimersi. La persona ha la propria consistenza ontologica permanente, non si diluisce nelle fasi successive della sua esistenza storica, ma al contrario deve affermarsi in esse. Non cessa cioè di essere e di costruirsi allo stesso tempo.

Questo è già vero a livello semplicemente umano. Lo è anche, e in maniera approfondita, a livello dell'essere soprannaturale cristiano. *Nel battesimo e nella cresima*, la grazia afferra la totalità della persona, anche vista nel suo tempo storico: essa diventa per sempre figlio o figlia di Dio in Gesù Figlio, e viene stabilita in una comunione con lui che trascende e penetra allo stesso tempo tutte le sue realtà relative: origine, razza, cultura, azione, età ...

Ma andiamo subito alla nostra realtà più concreta di figli e figlie di Dio chiamati gratuitamente alla grazia della *vita consacrata* nella Chiesa, specie di ripresa e di approfondimento del nostro battesimo. Perché la fase della nostra anzianità contiene «specifiche ricchezze» da mettere in valore, e quali ricchezze di fondo? Bisogna rispondere: «Perché il giorno della nostra professione perpetua, Dio ci ha consacrati a sé e mandati ai tali fratelli, dandoci allora la nostra *identità mistico-ecclesiale precisa e definitiva*, mentre da parte nostra ci impegnavamo a *vivere fedelmente* la nostra decisiva vocazione *in tutte le situazioni* della nostra vita, in tutte senza eccezione. Il religioso della terza età, perciò, può e deve vivere in questa sua condizione, come nelle altre, tutte le realtà della sua professione.

Questo appare senza difficoltà a chi ha scoperto i valori della professione perpetua nella sua duplice qualità di opzione fondamentale e definitiva da parte del soggetto, e di consacrazione specifica da parte di Dio e della Chiesa. Con la

professione perpetua il religioso lancia *tutta la sua esistenza* in una ben determinata orbita ecclesiale.

È una opzione e consacrazione *totalizzante*, che diviene metro di giudizio e criterio di discernimento di *tutte le scelte posteriori; nulla sfugge o evade* dalle prospettive della sua angolatura. Non si è religiosi a tempo intermittente: l'oblazione della professione e la sua consacrazione intima è l'impegno radicale che *qualifica tutti gli aspetti dell'esistenza* del religioso. Nella professione perpetua si trovano le caratteristiche dell'«alleanza» biblica: incontro di due fedeltà, amicizia a senso nuziale che coinvolge tutta la vita e orienta tutto il dinamismo della propria attività, fusione di due libertà *a tempo pieno e a piena esistenza*.

Alla luce di questa realtà, tutto il tempo della vecchiaia del religioso appare sotto il segno della professione significativamente chiamata «perpetua» e della sua tipica grazia: tutto questo tempo *è già stato offerto e donato a Dio in anticipo*, con tutte le sue circostanze impreviste. Come tutto il resto della sua vita, il religioso ha da viverlo *da consacrato* e da totalmente *donato a Dio e ai fratelli*: dovrà essere un'espressione adatta di quell'*amore di alleanza nuziale* allora sancita, ed è assicurato, per questo, dalla *tipica presenza rinnovatrice dello Spirito Santo*, nella potenza del quale è stata operata e viene vissuta in permanenza la consacrazione.

Tutto il tempo della sua vecchiaia è sotto il segno non solo della professione, ma anche della carità apostolica che viene «diffusa nel suo cuore» dallo Spirito della sua consacrazione. Anche se non può più «fare» grandi cose esteriormente, «è» e rimane *apostolo con tutto il suo essere*, e la stessa carità pastorale anima e permea tutte le sue anche più umili occupazioni. Entrando perciò nella terza età, il religioso non cambia vocazione, né identità: la conferma! Come soprattutto?

### **3. Ognuno è chiamato a crescere senza sosta verso la maturità spirituale**

La vita spirituale del religioso, come quella di ogni battezzato, è «vita», cioè dinamismo; egli è chiamato a crescere,

attraverso tutte le situazioni, «per arrivare allo stato di uomo perfetto nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo» (Ef 4,13). È proprio in vista di questa crescita continua che è stata istituzionalizzata dai religiosi la *formazione permanente*. Durante il tempo della piena attività, le esigenze stesse del lavoro pastorale spingono facilmente il religioso a mantenersi aggiornato e aperto. Forse bisogna dire che questa formazione è particolarmente necessaria a partire dalla terza età, quando si presenta la tentazione gravissima di una vita ormai monotona, assopita, spenta, a tutti i livelli: pastorale, culturale, e, più gravemente, spirituale. Il religioso deve allora preoccuparsi di mantenersi *sveglio*: la fecondità della sua vita non è esaurita, anzi! Deve crescere ancora come una pianta viva, realizzando il destino del «giusto» magnificamente cantato dal *Salmo 92*: «Il giusto *fiorirà* come palma, *crescerà* come cedro del Libano. Piantati nella casa del Signore (la Chiesa, la Congregazione), (i giusti) *fioriranno* negli atri del nostro Dio. Nella vecchiaia daranno ancora *frutti*, saranno vegeti e rigogliosi, per annunciare quanto è retto il Signore» (vv. 14-16).

Ma un altro testo biblico ci viene qui offerto con una opportunità forse maggiore, quello dove *Paolo* mette in contrasto l'immane decadenza dell'«uomo esteriore» e l'auspicabile salita dell'«uomo interiore». Esponendo ai Corinzi le tribolazioni e le speranze del suo ministero, afferma: «Non ci scoraggiamo, ma se anche il nostro uomo esteriore si va disfacendo, quello interiore *si rinnova di giorno in giorno*» (2 Cor 4,16), ed egli vede in questo duplice processo l'annuncio della partecipazione piena al duplice mistero della morte e della risurrezione di Cristo (2 Cor 4,17-5,5). Non cessare quindi di rinnovarsi, di crescere, per proclamare che si cammina verso la vita piena della risurrezione!

Quando, nel 1960 circa, si è creato in Francia un movimento di spiritualità e di apostolato destinato ai cristiani della terza età, gli è stato dato un nome bellissimo: *La Vie Montante* (La vita *in ascesa*), proprio per significare che, agli occhi della fede, la traiettoria della vita è diversa da quella che

appare esteriormente: il cristiano non cessa di salire verso la pienezza, verso il compimento della risurrezione, e deve esprimere questa realtà nell'intimità del suo cuore come nello stile della sua vita.

Si potrebbe sintetizzare questa realtà dicendo che il religioso, entrando nella terza età, riceve un *nuovo appello* a una *nuova conversione* e a uno *stile di vita rinnovato*. Infatti, la chiamata di Dio, unica e sempre nuova, lo accompagna durante tutto l'itinerario della sua esistenza, e si fa più forte e decisiva in alcuni particolari momenti. Le difficoltà inerenti alle varie età della vita, le prove e sofferenze di qualunque genere sono appelli del Signore, che lo invita a rinnovare in modo più cosciente le motivazioni profonde delle sue scelte, per rendere più libera e vera la sua risposta. Come al maturo Nicodemo, gli viene fatto allora dal Signore l'invito a «rinasce» (Gv 3,4).

Tale rinascita è frutto allo stesso tempo della grazia e di una volontà precisa che accetta lo *sforzo*. Lo dicevo sopra: c'è la tentazione grave di addormentarsi, di lasciarsi vivere invece di vivere, di entrare in questo periodo con una mentalità di «pensionato» («Cosa fai?» - «Sono pensionato, cioè ho lavorato prima, adesso non faccio più niente»). E qualche volta si favorisce tale mentalità quando l'anziano viene considerato solo come una persona che va curata, aiutata, assistita, circondata da agevolazioni materiali e da diversivi, una persona che bisogna «fare contenta», e allora succede che ci si ripiega su se stessi fino alla nevrosi! È cosa terribile essere sempre l'oggetto della compassione degli altri, e di ricevere sempre!

Al contrario, il religioso della terza età deve sentirsi liberato dallo stress e dalle responsabilità precedenti non per riposarsi, ma per fare, organizzarsi, inventare, *con uno stile nuovo*, più personalizzato, più interiorizzato, meno legato alla funzione e ai conformismi, cercando di vivere valori che l'azione intensa aveva lasciato atrofizzati, scoprendo in se stesso risorse ancora nascoste, capacità finora non manifestate.

Una cosa è certa: il Signore gli chiede di fare, della sua

nuova situazione, un luogo di realizzazione intensa della sua vocazione e professione. Di fare, di questa nuova tappa, un momento di *maggiore fede*, *maggiore speranza*, e soprattutto *maggiore amore*. Questo tipo di itinerario spirituale si evidenzia nei *santi*, anche quelli non canonizzati, che, proprio verso l'ultimo periodo della loro esistenza, hanno saputo dimostrare una comunione più intima con Dio e una maggiore sensibilità verso gli altri.

Il religioso che avrà imparato a vivere *sul serio* ogni giorno l'Eucaristia e l'orazione, ogni mese il sacramento della Riconciliazione («Rialzati e cammina»), ogni anno gli esercizi spirituali, saprà sicuramente fare, della sua esperienza di terza età, una «vita in ascesa».

#### **4. Quarta convinzione di fede: in un istituto apostolico la missione non si può ridurre alle attività e opere concrete, per quanto decisive siano**

Ecco un'ultima convinzione di fede che aiuterà il religioso anziano a valorizzare la sua terza età. Tutto il contesto della cultura moderna orientata a organizzarsi per produrre e consumare, e il contesto della nostra stessa vocazione di religiosi «dediti alle opere di apostolato e di carità» (PC 8) favoriscono la formazione di una mentalità che genera il pericolo di due gravi riduzioni:

— *la persona viene praticamente ridotta alla sua funzione*, alla sua attività, al suo «rendimento» dentro la struttura in cui è inserita; è valorizzata in maniera preponderante dal suo «saper fare», dal suo «fare», e persino dal suo grado di stipendio;

— *in ambiente ecclesiale, la fecondità apostolica viene praticamente ridotta all'efficacia esterna visibile*, persino giudicata secondo il numero dei praticanti, delle comunioni, dei membri del tale gruppo, dei partecipanti alla tale festa, ecc.

La conseguenza di questa mentalità è che il religioso della terza età, senza più funzione di rilievo, senza più responsabilità pastorale in vista, appare come una persona diminuita,

più o meno votata all'inefficacia apostolica. Il che è chiaramente allo stesso tempo una ingiustizia e un errore. «L'abito non fa il monaco», la funzione non fa la persona, i risultati tangibili non fanno l'apostolo.

Certo, nelle comunità di vita apostolica, le attività e le opere, affidate a gente che svolge funzioni ufficiali, sono la loro maniera *più tipica* di realizzare la loro missione. E un esercito di religiosi e di religiose anziane, tutti e tutte sante ed efficaci nel mistero della comunione dei santi, non risolverà il problema dell'evangelizzazione diretta, servizio parrocchiale, scuole, servizi sociali, animazione di gruppi, missioni... che richiedono gente in piena forza e l'apporto indispensabile di nuove vocazioni.

Dobbiamo però affermare che *non tutto* l'apostolato è quello che si vede, e che *non tutta* l'efficacia apostolica è quella che si può calcolare. I religiosi della terza età assumono una parte più umile e complementare del lavoro apostolico, e l'autentica fecondità apostolica di ciascuno rimane il segreto di Dio: il più realmente efficace è senza dubbio quello che agisce, in qualunque situazione, sotto la mozione dello Spirito, in più profonda comunione con Dio e la sua volontà, e con l'amore più grande.

La terza età è l'occasione di riscoprire che *ci sono tanti altri modi e tante altre forme* di «agire», di compiere la missione! C'è l'apostolato della *presenza*, l'apostolato della *penna*, l'apostolato della *preghiera*, e soprattutto l'apostolato della *passione* e dell'oblazione, quello praticato proprio da Cristo stesso nell'obbedienza al Padre fino alla morte in croce e che ha «compiuto» la redenzione del mondo. Dirò più avanti qualcosa di queste «attività».

Penso all'apostolato discreto, praticato sotto queste diverse forme da tanti religiosi anziani e tante religiose anziane: quale *immenso capitale spirituale e apostolico* viene accumulato in ogni istituto, in ogni provincia da questi fratelli e sorelle! A beneficio delle persone e delle opere, non merita forse questo bene di essere maggiormente conosciuto e considerato, e anche stimolato?

## B) LA VITA SPIRITUALE DEL RELIGIOSO ANZIANO: RISPOSTA A NUOVI APPELLI

L'abbiamo detto: la vita spirituale del religioso anziano, vera «vita» dinamica, consiste nel percepire i nuovi *appelli* che il Signore gli lancia attraverso la sua nuova condizione, e, rifiutando di irrigidirsi sul suo passato, nel dare *risposta* pratica e generosa a questi appelli, in maniera tale da crescere verso una maggiore maturità spirituale. Mi sembra che questi appelli siano *cinque*, più o meno precisi e adatti per ciascuna persona a seconda delle circostanze: la terza età è appello alla saggezza, appello all'amicizia, appello all'apostolato della presenza, alla contemplazione nell'abbandono, infine alla vigilanza nella speranza. Dirò brevemente qualcosa di ognuno di essi; certo, potrebbero essere oggetto di una molto più lunga riflessione.

### 1. Il tempo della saggezza: chiamato ad accogliere il dono della sapienza di Dio, così diversa da quella del mondo

Il religioso o la religiosa entra nella terza età *in condizioni globalmente molto più favorevoli* della maggior parte dei suoi contemporanei:

1 — è culturalmente e spiritualmente *preparato* (anche se in gradi diversi) a questa nuova esperienza;

2 — le preoccupazioni *economiche*, così gravi per molti, gli sono risparmiate;

3 — ha la sicurezza di una *presenza fraterna* attiva, mentre tanti altri conoscono la dura prova della solitudine;

4 — gli vengono sempre offerte possibilità di qualche inserzione in un *compito* comunitario;

5 — infine gli vengono offerti anche i decisivi *aiuti spirituali* della sua vita consacrata.

Sono vantaggi enormi!

#### a) Crisi di povertà e di paura

Con tutto questo, dovrebbe fare il passaggio senza grande difficoltà. E tuttavia c'è spessissimo un momento di crisi

dolorosa da superare, quella dell'accettazione del distacco. Ordinariamente la prova spirituale è duplice.

*Prova di povertà* nei confronti di un passato «ricco». Viene fatta l'esperienza dei propri *limiti*: ciò che è stato vissuto finora è rimesso in questione, il religioso deve constatare che sta perdendo le forze, la sua capacità di azione, il suo potere, il suo prestigio; si sente diminuito e umiliato. Quanto è difficile passare dalla vita pubblica a una specie di vita nascosta! Quanto è difficile dire con Giovanni Battista: «Il tale o tal altro confratello deve crescere, e io invece diminuire!» (cf Gv 3,30).

E poi la *prova di una certa paura*, di inquietudine, di ansia, talvolta di dubbio davanti al presente e al futuro sconosciuto: «Riuscirò a inserirmi nella comunità? Che cosa sono ancora capace di fare? Come evolveranno i miei malanni?». Malessere anche davanti all'evoluzione così rapida della storia e dei problemi sollevati, davanti al crollo di tante certezze del passato, che sembra rimettere in causa il lavoro fatto: «Dove va la Chiesa? Dove va la mia Congregazione?»; paura di essere a poco a poco sorpassato in tutto... Quanto è difficile dire: «Sono servo inutile. Ho fatto quanto dovevo fare» (Lc 17,10). «Tutto è nelle mani del Padrone della messe!».

### *b) Superamento per mezzo della saggezza*

Infatti il superamento sta nell'aprirsi al dono della Saggezza di Dio, che permette di giudicare le cose e gli eventi da un altro punto di vista, quello del disegno di Dio e delle leggi, spesso paradossali, del suo regno. La terza età è per eccellenza il tempo della saggezza, precisamente di quella insegnata da tutta la Bibbia.

Già nel suo trattatello *De senectute* Cicerone faceva questa riflessione, attribuendola a Catone: «Tale è l'inconseguita della stoltezza: che tutti desiderano giungere alla vecchiaia, e quando la raggiungono, la accusano!». Tutti vogliono invecchiare, nessuno vuole essere vecchio! Ora il vecchio è infelice fin quando non riesce ad *assumere* la sua vecchiaia come una tappa totalmente normale della vita. Non è facile ac-

gettare la propria età e la società in cui si vive; però bisogna iniziare con questo: è il *primo passo* verso la saggezza. Bisogna vincere il proprio disagio e giungere lucidamente e realisticamente alla *serenità*. All'anziano saggio la lunga esperienza vissuta ha dato una percezione globale dei veri valori della vita, una visione più sintetica e più giusta degli uomini e degli eventi, un modo di giudicare prudente. Sa relativizzare tante cose, sa distinguere ciò che è importante e autentico da ciò che non lo è, ciò che non passa da ciò che è effimero. Distaccato, non rimpiange le ore felici del passato, e non rimugina le ore brutte. Domina la tentazione di gelosia verso i giovani, e quella di rancore verso le novità... Con tutto questo, diventa un «presbýteros», un uomo di consiglio, e di buon consiglio, che tuttavia non impone il suo modo di vedere (anche perché oggi è diffusa una specie di allergia agli interventi degli anziani, molto presto accusati di farneticare).

Il *secondo passo* verso la saggezza è la *volontà di «vivere» il tempo che resta*, perché il nemico peggiore dell'anziano sarebbe perdere il gusto di vivere e rinchiudersi in una specie di immobilismo amaro. È tanto più necessario quanto la società attuale prolunga la vita, ma non fornisce motivi di vero interesse per gli ultimi anni. Ai partecipanti alla 3<sup>a</sup> Conferenza Internazionale organizzata a Roma dal Consiglio Pontificio per la pastorale sanitaria sul tema «Longevità e qualità della vita» nel novembre 1988, Giovanni Paolo II ha detto: «(Fate tutto perché) il declino naturale delle energie fisiche non si accompagni con la degradazione delle capacità psichiche e intellettuali, che, proprio nelle persone anziane, possono raggiungere le qualità della piena maturità e della saggezza. Come infatti dice la Scrittura: “Corona magnifica è la canizie, ed essa si trova sulla via della giustizia”».<sup>7</sup>

## **2. Il tempo dell'amicizia: chiamato a scoprire un nuovo stile di presenza in comunità**

Nelle *Costituzioni* di molti istituti si legge un articolo dedicato ai confratelli anziani o alle consorelle anziane nel ca-

<sup>7</sup> *Oss. Rom.*, 13 nov. 1988.

pitolo sulla *Comunità fraterna*. È un invito a vedere gli anziani in seno alla comunità, come membri che non solo sono circondati di cure e di affetto, ma partecipano attivamente, a modo loro, alla vita della comunità.

I confratelli anziani possono rendere alla comunità tanti servizi, di vario tipo. Ma penso che il servizio *più tipico* al quale sono chiamati sia quello di arricchire lo spirito di famiglia e rendere più profonda la sua unità. La terza età è un momento privilegiato per scoprire e praticare un nuovo stile di presenza in comunità, nuovo riguardo allo stile del periodo di pieno lavoro, il quale non era meno sincero, ma certamente più «affrettato».

Il confratello anziano dispone di più tempo esteriormente, ed è interiormente meno preso dai tanti problemi pratici che preoccupano gli altri confratelli: eccolo quindi invitato a respingere la tentazione di concentrarsi sulle proprie cose, per rendersi *disponibile ai contatti con tutti*, a interessarsi di ciò che fanno, a essere pronto al dialogo, all'umile servizio, a intervenire opportunamente per ridurre le tensioni, a suggerire soluzioni valide ispirate all'esperienza... Tutto questo in uno stile di «*bonarietà sorridente*» che crea famiglia, allegria e pace, rifiutando ogni amarezza, ogni aggressività, la lode continua del passato, ma al contrario mettendo in rilievo tutto ciò che si fa di bene oggi. Insieme al superiore, anche se a un altro livello, rappresenta la bontà paterna di Dio.

Questi anziani che sanno rendersi simpatici hanno un ruolo prezioso in particolare presso i confratelli *più giovani*. Nella complementarità delle generazioni, gli anziani si ricordano che non tutto finisce con loro, e i giovani che non tutto inizia con loro. Accanto ai giovani, gli anziani possono essere i testimoni di quella saggezza di cui si parlava prima, e fornirne elementi preziosi anche nella direzione spirituale.

Una valida comunità religiosa deve d'altra parte poter offrire ai suoi membri anziani quel clima e direi quella somma di *affetto* di cui sentono particolarmente bisogno.

### **3. Il tempo dell'apostolato della presenza: chiamato a scoprire un nuovo modo di mettere in pratica lo zelo apostolico**

L'abbiamo detto: il religioso apostolo non cessa mai di essere religioso apostolo, animato di carità pastorale, assillato dallo zelo delle anime. Solo che questo zelo assume, con l'anzianità, forme nuove.

Vale la pena di citare qui ciò che Giovanni Paolo II, nella sua lettera apostolica *Christifideles laici* dice dell'apostolato dei laici anziani, e che si applica, a maggior ragione, ai religiosi e religiose di vita apostolica:

«Alle persone anziane... ricordo che la Chiesa chiede e attende che abbiano a continuare la loro missione apostolica e missionaria, non solo possibile e doverosa anche a quest'età, ma da questa stessa età resa in qualche modo specifica e originale. La Bibbia ama presentare l'anziano come il simbolo della persona ricca di sapienza e di timore di Dio (cf *Sir 25,4-6*). In questo senso il "dono" dell'anziano potrebbe qualificarsi come quello di essere, nella Chiesa e nella società, il testimone della tradizione di fede (cf *Sal 44,2; Es 12,26-27*), il maestro di vita (cf *Sir 6,34; 8,11-12*), l'operatore di carità.

Ora l'aumentato numero di persone anziane in diversi paesi del mondo e la cessazione anticipata dell'attività professionale e lavorativa *aprono uno spazio nuovo* al compito apostolico degli anziani: è un compito da assumersi *superando* con decisione la tentazione di rifugiarsi nostalgicamente in un passato che non ritorna più o di rifuggire da un impegno presente per le difficoltà incontrate in un mondo dalle continue novità; *e prendendo* sempre più chiara coscienza che il proprio ruolo nella Chiesa e nella società non conosce affatto soste dovute all'età, bensì conosce solo modi nuovi...».<sup>8</sup>

Quali modi? Ogni religioso anziano zelante si preoccuperà

<sup>8</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Christifideles laici* (30 dic. 1988), n. 48.

di cercarli e di trovarli, in maniera adatta alla propria salute e alla propria situazione comunitaria: modi di apostolato *più umile*, senza responsabilità che includa qualche «potere», *più calmo* anche, senza essere schiavo di un orario carico e della fretta degli anni precedenti.

Mi sembra che l'apostolato *più tipico* sia quello *della presenza*. Presenza di qualità, intensamente umana e religiosa, irradiante. Presenza in tutta la misura possibile *tra i fanciulli, gli adolescenti, i giovani*, più pronti che non si creda ad accettare il dialogo con anziani che sanno rendersi simpatici, aperti agli interessi della cultura giovanile, informati sui problemi scottanti del momento storico. Ricordo quel salesiano incontrato in un grande collegio dell'Estremo Oriente, che aveva conquistato la stima e l'affetto di tutti i giovani (non tutti cristiani) solo stando fedelmente ogni mattina al portone del collegio per un quarto d'ora, per accoglierli e salutarli con un sorriso o una parolina...

Ma probabilmente, non sarà la maggior parte dei religiosi anziani che si manterrà capace di dialogare con i giovani. Allora *altri ministeri* si presentano: presso gli *adulti* (famiglie, genitori, parrocchiani, gruppi da animare), e più particolarmente ancora presso le *persone anziane*. Importanti sono oggi i ministeri dell'*accoglienza*, della «*visitazione*» agli ammalati, ai carcerati, agli isolati, agli emarginati... Ci sono nelle nostre città decine di migliaia di persone che si sentono sole e abbandonate..., e ci sono nelle nostre comunità decine di religiosi e di religiose che rimangono chiusi nelle loro case e si accontentano di guardare la televisione!

Parimenti, nel contesto delle *parrocchie*, i religiosi e le religiose della terza età possono rendersi utili in tante maniere, specialmente i sacerdoti nel ministero dei sacramenti. Tanti religiosi, colmi di esperienza e di saggezza, molto più disponibili che al tempo di pieno lavoro, realizzano un apostolato fecondissimo di direzione o di accompagnamento spirituale!

L'importante è che il religioso anziano utilizzi le forze che gli restano. *Grande è il pericolo che diventi un disoccupato, un pigro, un «assistito»*, che si accontenta di ricevere, men-

tre potrebbe ancora dare tanto al Signore e ai fratelli. Ad esempio anche pregando di più, e più profondamente.

#### **4. Il tempo della contemplazione e dell'abbandono: chiamato a lasciare che il Padre prenda sempre più l'iniziativa**

La terza età, e più ancora la quarta età, essendo il tempo di un'attività più libera, meno programmata, il tempo anche di una maggiore disponibilità interiore, deve diventare il tempo della preghiera e della contemplazione. Ascoltare la parola di Dio, lasciarla penetrare dentro con la meditazione, entrare nella lode e nell'azione di grazie, presentare le grandi intenzioni del mondo, della Chiesa, dei giovani, *perdere il tempo per Dio*: ecco un aspetto della santa «attività» del religioso anziano, che d'altronde raggiunge un aspetto decisivo della missione della Chiesa stessa, votata all'adorazione, alla lode, alla gloria di Dio.

Dopo anni di vita attivissima, talvolta febbrile, non è estremamente conveniente entrare in un periodo più orante? È nella preghiera soprattutto che il religioso anziano diventa capace di trionfare sulle ansie della vecchiaia, di conquistarsi la serenità e la gioia interiore, di acquistare quella «saggezza di vita» che lo rende uomo di buon consiglio. È nella preghiera, anche, che diventa capace di una presenza «di qualità» presso i suoi confratelli, presso i giovani e gli adulti, perché si fa a poco a poco *trasparente della presenza di Dio*. Il religioso anziano, infatti, non solo prega dedicando alla preghiera esplicita un tempo determinato, ma giunge a creare in sé un *clima di preghiera*: la preghiera diventa un atteggiamento profondo di tutto il suo essere, una maniera abituale di essere aperto a Dio, di essere con lui; diventa una testimonianza dell'uomo rivolto a Dio, e quindi *parola di Dio per gli altri*, soprattutto per i giovani e per tutti coloro che si esauriscono negli interessi di questo mondo, testimoniando così che la persona realizza pienamente se stessa solo nella comunione con Dio. Non è questo, forse, l'apostolato più rilevante del reli-

gioso anziano? Ciascuno di noi certamente ha conosciuto qualche vecchio religioso che non aveva tanto bisogno di parlare di Dio: irradiava la sua presenza, e impressionava tanto giovani e adulti! Era un «uomo di preghiera», meglio, un «uomo in preghiera», continuamente, nel profondo del cuore.

In questo clima, la preghiera esplicita *trova il suo senso e valore più profondo*: il religioso anziano vi sperimenta il mistero dell'*iniziativa di Dio*, dentro la quale, riscoprendo le sue radici, si sente un figlio gratuitamente amato e un servo gratuitamente chiamato.

Quando va a pregare, in maniera ormai più distaccata e più contemplativa, non va in primo luogo per raccontare le sue cose, per parlare e coprire il suo Signore con una valanga di parole, anche se bellissime, e di domande, anche se utilissime. Ma va *anzitutto*, come Maria di Betania, per tacere, per prendere il tempo di guardare e di ascoltare, per *rifare l'esperienza della sua gratuita chiamata*, per sentirsi guardato e amato dal Signore e salvato da lui, per lasciarsi amare, e rinnovare il suo consenso a questo dono prodigioso: «Non voi avete scelto me...» (Gv 15,16). Solo allora la preghiera diventa dialogo, dove il religioso ritrova la libertà di esprimersi in totale spontaneità, come se fosse il figlio unico del Padre...

E quando va a pregare, è per riconoscere e affermare il primato e l'*iniziativa di Dio anche riguardo all'azione apostolica*. Durante il tempo di piena attività, è così forte la tentazione di credere che l'evangelizzazione sia il nostro unico affare e che tutto dipende da noi! C'è tanto da fare! e preghiamo soprattutto perché Dio faccia riuscire la *nostra* fatica... Adesso, nella preghiera più distesa, il religioso riprende coscienza che Dio è l'unico padrone del suo disegno, che la sua azione precede sempre la nostra e la penetra, permettendole di essere feconda, persino attraverso l'eventuale insuccesso. Durante la terza età si fa sentire forte il richiamo evidentemente non a gettare il discredito sull'azione, ma a *relativizzarla*, a capirla meglio come una missione sempre «ricevuta», a rinunciare nei suoi riguardi a ogni «senso di proprie-

tà»: «Senza di me non potete far nulla. Ma colui che rimane in me e io in lui fa molto frutto» (Gv 15,5). «Mi piace la tua azione, ma ciò che aspetto anzitutto da te è il tuo amore».

Questo, il religioso anziano lo capisce soprattutto nella preghiera. E così si prepara a vivere le ultime tappe della sua vita con *sensu di abbandono al santo volere del Padre*. Accetta ciò che il Padre gli dà, con immensa gratitudine. Accetta anche, con fiducia filiale, di essere spogliato, di vedere diminuire le sue forze e capacità. Applica a se stesso la parola di Gesù a Pietro: «Quando eri più giovane, ti cingevi la veste da solo, e andavi dove volevi; ma quando sarai vecchio, tenderai le mani e un altro ti cingerà la veste e ti porterà dove tu non vuoi» (Gv 21,18). Non solo «rassegnarsi», ma positivamente «consentire» alla propria condizione di creatura e di figlio, dire di sì a Dio per lasciarlo condurre gli eventi e prendere a poco a poco tutto, persino gli amici e i confratelli più cari: ecco uno dei segreti della vita spirituale del religioso anziano.

Ho conosciuto in Francia durante la guerra il celebre cardinale Saliège, arcivescovo di Tolosa (famoso per la sua chiara opposizione ai nazisti), paralizzato e tuttavia sempre attivo: «Mi piaceva camminare, diceva: Dio mi ha tolto le gambe. Mi piaceva parlare: Dio mi ha tolto la lingua. Dio sia benedetto!». Giovanni Paolo II ha terminato la sua allocuzione alla *Vie Montante*, il 4 ottobre 1982, citando questa parola di Giovanni XXIII: «La vecchiaia, che è anche un grande dono del Signore, deve essere per me motivo di silenziosa gioia interiore e di abbandono quotidiano al Signore».

## **5. Il tempo della vigilanza e della speranza: chiamato a unirsi più strettamente al Cristo crocifisso e risorto**

In questo movimento di abbandono filiale nelle mani del Padre, il religioso anziano raggiunge spontaneamente l'atteggiamento di Gesù in croce, non certo per fermarsi sulla prospettiva della sofferenza e della morte più o meno vicina, ma

per vederle come la garanzia del passaggio alla risurrezione. Paolo ne ha fatto profonda esperienza: «È giunto il momento di sciogliere le vele. Ho combattuto la buona battaglia, ho terminato la mia corsa, ho conservato la fede. Ora mi resta solo la corona di giustizia che il Signore, giusto giudice, mi consegnerà in quel giorno» (2 Tm 4,6-8). «Dimentico del passato e *proteso verso il futuro*, corro verso la mèta per arrivare al premio che Dio ci chiama a ricevere lassù, in Cristo Gesù» (Fil 3,13).

Già la terza età, ma più ancora la quarta età, è fondamentalmente orientata verso il *mistero pasquale*: sperimenta tante piccole morti e continuate risurrezioni, per tendere alla risurrezione definitiva. Porta in se stessa un richiamo immediato a questa luce. È di per sé un cammino verso la morte «in Cristo», cioè verso la morte passaggio alla vita. È carica di speranza cristiana, tanto più se il religioso anziano ha imparato a percepire nell'intimo della sua anima la presenza viva del Cristo risorto.

Richiamo qui ciò che ho detto prima a proposito della «quarta convinzione di fede» e dell'«oblazione» di sé: entrando nel cuore di Cristo crocifisso, offrendosi con lui al Padre, il religioso sa di poter partecipare alla sua *attività redentrice suprema, vissuta nella «passività»* della passione e morte.

Ecco perché allora l'anzianità ci appare come il tempo per eccellenza di quella *vigilanza* cristiana che è tanto raccomandata da Gesù nel Vangelo. Dicevo prima che esiste per il religioso anziano la tentazione di essere un pigro, che si lascia vivere; ma esiste anche quella di essere un *addormentato*, che vive in una specie di foschia spirituale permanente. Le verità, direi «enormi», che ho ricordato, cioè che la sofferenza è redentrice, che la morte è passaggio alla vera vita, che Cristo vivo si fa presente specialmente al religioso diminuito, ecc., tutto questo non dobbiamo credere che salti agli occhi dei nostri anziani, e che salterà ai nostri occhi quando saremo giunti noi alla vecchiaia! C'è tanto contrasto tra la povertà della situazione concreta e la sublimità delle realtà della fede! È indispensabile uno *sforzo per restare svegli*, «vigi-

lanti», attenti, in aspettativa, cioè *realmente aperti* a tali orizzonti. L'appello di Cristo è pressante e forte, e viene rivolto a gente spiritualmente *in piedi*: «Siate pronti, con la cintura ai fianchi e le lucerne accese; siate simili a coloro che aspettano il padrone quando torna dalle nozze, per aprirgli subito, appena arriva e bussava. Beati quei servi che il padrone al suo ritorno troverà ancora svegli!» (Lc 12,35-37). Lo stesso significato ha la parabola delle dieci vergini (Mt 25,1-13), e l'esempio stupendo dei due anziani Simeone e Anna (84 anni) rimasti vigilianti: «Aspettava(no) il conforto d'Israele» (Lc 2,25.37-38).

L'anzianità è *il tempo della lampada accesa*. Quale sarà l'olio per mantenerla tale? Ho già parlato della preghiera. Aggiungo qui: la meditazione della Parola di Dio, che alimenta la coscienza viva delle verità della fede; inoltre, forse, la parola ispirata di qualche superiore, la conversazione edificante con qualche confratello, la lettura di libri di forte spiritualità. Ma soprattutto, penso, l'*Eucaristia* accuratamente celebrata o partecipata: riveste nell'esperienza del religioso anziano un significato particolarmente intenso: è inserzione viva nel mistero di Cristo salvatore morto e risorto, è comunione viva alla sua presenza, è preparazione diretta alla risurrezione.

In tutta questa esposizione non ho parlato della *pratica dei tre voti* del religioso anziano. Forse è questo il posto migliore per parlarne, perché è proprio in quella tappa della sua vita che può dare a questi impegni l'espressione suprema.

— L'*obbedienza* viene vissuta con forza quando il superiore chiede di lasciare ad altri il posto interessante finora occupato, ma più ancora quando si tratta di lasciare a Dio di condurre gli eventi e di abbandonarsi a lui in ciò che vuole: è lui l'unico Padrone, l'unico «Signore».

— La *povertà* viene vissuta sul serio nel distacco dalle tante cose del periodo di piena attività, e nell'accettare che Dio si riprenda poco per volta ciò che ci aveva dato con tanta generosità, magari per farci dono di altre cose più profonde, in particolare per farci capire che è lui l'unico sommo Bene.

— La *castità* infine può rivelare allora il suo intenso significato escatologico, come viene espresso dalla parabola delle dieci vergini: è lui il supremo Amore, ma finora incontrato sempre nell'oscurità faticosa della fede; la morte sarà il momento delle nozze nella piena visione: «Lo Spirito e la sposa dicono: Vieni, Signore Gesù!» (Ap 22,17-20). Sul letto di morte la grande santa Teresa disse: «Finalmente, Signore, è giunto il momento di vederci!».

### **Conclusione: Prepararsi. Preparare i fratelli e le sorelle**

Qualcuno dirà forse: «Questa è la descrizione del religioso anziano idealizzato. Nel concreto!...». È vero. Ma la mia riflessione non era di carattere descrittivo. Il mio scopo è stato di presentare le risorse che, *oggettivamente*, sono *offerte* agli anziani per essere da loro scoperte, i «dinamismi» che, *effettivamente*, essi portano nel loro profondo per essere da loro sfruttati, gli appelli nuovi che Dio lancia allora per essere da loro *accolti* in una risposta generosa.

*Tale tipo di risposta non va da sé.* Alla sua vecchiaia generosa il religioso si prepara con una vita generosa. Chi è egoista e individualista a 40 o 50 anni, che tipo di anziano sarà? Chi non ha corretto il suo brutto carattere e trovava sempre da ridire di tutto e di tutti, potrà essere un anziano sereno e irradiante? Purtroppo, i difetti dell'età adulta tendono di per sé ad aggravarsi nell'età dell'anzianità... Ne soffre l'anziano. Ne soffre forse di più la sua comunità.

Proprio per questo si pone il problema della *preparazione* del religioso all'ultimo periodo della sua vita, nella prospettiva della formazione permanente.

1. *Ognuno si deve preparare*, per non subire una crisi troppo forte quando dovrà fare il passaggio. Come assicurare questa preparazione? Quali sono i mezzi migliori?

2. *Le comunità* devono essere capaci di *accogliere* i confratelli anziani e di inserirli «armonicamente» nel gruppo. Come fare perché ogni anziano si senta riconosciuto, accettato,

amato, reso utile? È importantissimo non «categorizzare» il gruppetto degli anziani nella comunità (visto la nostra tendenza naturale a concepire e formare categorie di età sul modello delle categorie sociali): bisogna invece integrarli, lasciarli «membri» a tutti gli effetti della comunità.

Lo stesso si deve dire «al rovescio»: la comunità, quando è formata da una maggioranza di confratelli tra i 50 e gli 80 anni, deve essere capace di accogliere e inserire armoniosamente i confratelli *giovani!*

3. *Che cosa si fa per la formazione permanente* (culturale, pastorale, spirituale) degli anziani? È realmente fatta? Quali mezzi migliori sono stati sperimentati?

4. Meriterebbero una riflessione a parte i *casi diversi*.

— Il religioso anziano *sacerdote*: la sua sacerdotalità è un aiuto o un ostacolo per un'anzianità armonica? Ostacolo: la mentalità clericale. Aiuto: la possibilità di ministero.

— Il religioso anziano *laico* («fratello»): cosa insegna l'esperienza per la condotta felice della sua anzianità?

— La *religiosa anziana*: quali aiuti, quali ostacoli, per un'anzianità valida, incontra la sua femminilità, vissuta in una comunità di consacrate?

— Il membro anziano di un *istituto secolare*: quali difficoltà, quali aiuti per un'anzianità positiva, visto che non si può appoggiare su una comunità?

# INDICE

Presentazione .....	Pag.	5
Sigle .....	»	7
<b>1. La consacrazione nella vita religiosa .....</b>	»	9
I. Due considerazioni preliminari .....	»	9
A) Orizzonte limitato di questo studio: quello della vita «religiosa» .....	»	9
B) Centralità nuova della «consacrazione» nella teologia recente della vita consacrata .....	»	10
II. Una proposta di teologia della consacrazione religiosa .....	»	18
A) Quattro verità-base per impostare correttamente una riflessione sulla consacrazione religiosa ..	»	18
B) La consacrazione come atto di Dio che consacra a sé «a un titolo nuovo e particolare» un battezzato, mentre il battezzato si dedica esclusivamente a lui con sommo amore .....	»	27
C) La consacrazione come «stato» e situazione nuova definitiva di «persona consacrata», alla quale è affidata una funzione specifica nella Chiesa ..	»	38
D) La consacrazione come realizzazione vitale della «vita consacrata» .....	»	46
Conclusione .....	»	53
<b>2. L'autorità religiosa nella dottrina ufficiale della Chiesa .....</b>	»	55
A) Nel Vangelo, Cristo offre il suo esempio e il suo insegnamento a chi avrà autorità nella sua Chiesa: «servire e dare la vita» .....	»	55
B) La densa dottrina del Concilio: il superiore è servo obbediente e amante: PC 14 .....	»	58
C) Il «Mutuae Relationes» (1978) situa l'originale autorità carismatica del superiore religioso in connessione con l'autorità gerarchica del Vescovo ..	»	61

D) Il Codice di Diritto Canonico (1983): la figura «canonica» del superiore .....	»	65
E) «Elementi essenziali» (1983) della SCRIS riassu- me tutti i testi precedenti .....	»	68
Conclusione .....	»	70
<b>3. Il servizio dell'autorità alla luce della riflessione teologica .....</b>	<b>»</b>	<b>71</b>
A) Anzitutto identificare bene la comunità religio- sa: è una comunità «carismatica», fraterna, ob- bediente .....	»	72
B) In questo tipo di comunità, il superiore è costi- tuito guida e garante della sua identità carismati- ca e unità, con l'autorità opportuna .....	»	78
<b>4. Il contributo delle religiose alla promozione della donna oggi .....</b>	<b>»</b>	<b>92</b>
A) Completare il lavoro di promozione della donna nel proprio istituto .....	»	95
B) Contribuire alla promozione della donna nella Chiesa .....	»	98
C) Contribuire alla promozione della donna nel mon- do di oggi .....	»	109
Conclusione .....	»	118
<b>5. I dinamismi spirituali del religioso nella condizione anziana .....</b>	<b>»</b>	<b>119</b>
A) La condizione di anzianità del religioso e della religiosa alla luce della fede .....	»	121
B) La vita spirituale del religioso anziano: risposta a nuovi appelli .....	»	130